



Universidade
Federal
Fluminense

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF
INSTITUTO DE HISTÓRIA - IHT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGH

CARLOS RAFAEL DIAS

**ENCANTAMENTO E CIVILIZAÇÃO:
CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS DE UMA REGIÃO
(O CARIRI CEARENSE).**

NITERÓI – RJ

2019

CARLOS RAFAEL DIAS

**ENCANTAMENTO E CIVILIZAÇÃO:
CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS DE UMA REGIÃO
(O CARIRI CEARENSE).**

ORIENTADORA: PROFESSORA DOUTORA ISMÊNIA DE LIMA MARTINS

NITERÓI – RJ

2019

CARLOS RAFAEL DIAS

**ENCANTAMENTO E CIVILIZAÇÃO:
CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS DE UMA REGIÃO (O CARIRI CEARENSE).**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense - UFF, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor. Área de Concentração: História Social, Linha de Pesquisa: História Contemporânea.

Aprovada em 10/10/2019

Banca Examinadora

Profa. Dra. Ismênia de Lima Martins (orientadora)
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Carlos Augusto Addor
Universidade Federal Fluminense – UFF

Profa. Dra. Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof. Dr. José Almino de Alencar e Silva Neto
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB / Casa Rui Barbosa

Prof. Dr. Iranilson Buriti de Oliveira
Universidade Federal de Campina Grande – UFCG

Profa. Dra. Giselle Martins Venâncio (Suplente)
Universidade Federal Fluminense – UFF

Profa. Dra. Andrea Telo da Corte (Suplente)
Secretaria de Educação do Rio de Janeiro – SEEDUC/RJ

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

D541e

Dias, Carlos Rafael

Encantamento e civilização: construções discursivas de uma região (o Cariri cearense) / Carlos Rafael Dias / Ismênia de Lima Martins, orientador. Niterói, 2019. 554 f. il.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.d.24877816372>

1. História do Brasil. 2. Identidade cultural. 3. Representação. 4. Cariri cearense. 5. Produção intelectual. I. Martins, Ismênia de Lima, orientadora. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

Bibliotecário responsável: Thiago Santos de Assis - CRB7/6164

Aos meus pais Antônio (*in memoriam*) e Creuza, pela vida, lições de vida e retidão.

Aos meus irmãos Armando, Emanuel, José (*in memoriam*), Maria Astécia, Osvaldo, Ana Maria, Terezinha, Orlando e Helano que, para mim, foram ‘abre-alas’ e são exemplos de vida.

À minha querida Fran, amor de minha vida e sempre um poço profundo de inspiração.

À Rosa (*in memoriam*), que acreditou em mim, desde quando eu era “estudante da vida que queria dar.”

Aos meus filhos Sara Ravena, Talita Régia e Paulo Rafael, razões da minha vida, garantias de minha eternidade.

Aos meus netos Tomás e Pedro, que me renovam a felicidade de viver, ainda mais para vê-los crescerem e felizes.

A Rosemberg Cariry, Abidoral Jamaru, Luiz Carlos Salatiel e Jackson Bantim, representantes de uma geração de artistas caririenses que, mesmo fazendo escuro, não temeram desafiar as insanas ordens e entoar o hino de um novo tempo.

Às memórias de: Bárbara de Alencar e beata Maria de Araújo, mulheres que desafiaram a história para fazerem história; padre Ibiapina e padre Cícero, instituidores de uma religião beata e que fizeram do Cariri seus campos de pastoreio; João Brígido, pelo seu bom combate em terras caririenses; Irineu Pinheiro, J. de Figueiredo Filho e Antonio Gomes, a ‘santíssima trindade’ da historiografia regional; Patativa do Assaré e Geraldo Urano, imprescindíveis poetas que cantaram suas aldeias com versos universais; Rosiane Limaverde, pela sua arqueologia inclusiva; Luís Karimai, nissei-caririzeiro que reconstruiu com cores e imagens as paisagens do Cariri.

AGRADECIMENTOS

With a little help from my friends (LENNON & MCCARTNEY: 1967)

A escrita desta tese não seria possível sem ‘uma pequena ajuda de meus amigos’, como cantou os Beatles no conceituado e festejado disco *Sgt. Pepper’s Lonely Heart Club Band*, de 1967. Naquele já distante tempo, quando eu tinha pouco mais de um ano de idade, acredito já ter ouvido aquela instigante canção, visto já estar inexoravelmente embalado pela efervescente ‘sincronicidade’ da época. Sou filho de duas revoluções, uma castradora de sonhos e liberdade (a de 1964) e a outra, diametralmente oposta, a dos incríveis anos sessenta. Nasci sob o signo do solidarismo, típico daquela anunciada Era de Aquários. Assim, ajudei algumas pessoas. Fui, no entanto, ajudado por muitas e muitas outras. Até o momento, culminância de uma trajetória acadêmica e de vida, muitas pedras rolaram (*like a rolling stone!*). Uma dessas pedras, o doutorado, que me custou um grande e diuturno esforço, eu não conseguiria rolar até o cimo sem uma ‘pequena grande’ força dos amigos. Agora resta, de coração, agradecê-los.

À queridíssima Ismênia de Lima Martins, que não só me orientou neste trabalho de escrita da tese, mas foi, desde o primeiro contato, uma fonte inesgotável de sabedoria e generosidade. Tudo o que eu aqui escrever será insuficiente para dimensionar a sua importância nesses últimos quatro anos de minha vida. Ismênia é inenarrável como mestra e amiga. Entretanto, me utilizo de três palavrinhas para descrever, resumidamente, o que sinto por ela: admiração, carinho e gratidão.

Às professoras Giselle Martins Venancio, Maria Verónica Secreto Ferreras e Sônia Maria de Menezes Silva, coordenadoras do Dinter, mas que, para além das funções tão bem desempenhadas, foram pessoas amigas e solidárias em todos os momentos em que necessitei.

Aos meus colegas de turma, verdadeiros companheiros nesta incrível jornada que foi o Dinter UFF/URCA: Fátima Pinho, amicíssima querida desde os tempos de estudante do curso de História da URCA; Rúbia Micheline, mulher de fibra e de coração enorme; Sandra Nancy, grande amiga que admiro pela competência com que realiza todas as tarefas que se lhe interpõe; Simone Pereira, cuja envergadura humana e intelectual contrasta com seu corpo de bailarina; Viviane Prado, que só conheci recentemente, mas que a tenho na conta de uma eterna e especial amiga; Jucieldo Alexandre, ‘menino’ bom e sempre prestativo; Antonio Helonis, poeta dos bons, amigo como poucos; Daniela Medina, mulher sertaneja, antes de tudo, forte e bela; Airton de Farias, exemplo de como cursar e concluir (em tempo recorde)

um doutorado; Marcos Felipe, pessoa dotada de um *lato* senso de humor, sensatez e inteligência; Priscilla Queiroz, que pouco fala, mas quando o faz exala sabedoria; Jaqueline de Souza, irrequieta e profícua na produção acadêmica e na amizade; Fagno Soares, que estuda escravidão e escreve liberdade, e Raimundo de Araújo, dono de força e tamanho descomunais de justiça social e sede de sabedoria.

Aos avaliadores, professores Carlos Augusto Addor, um ‘suíço-mato-grossense-carioca’, pessoa de trato e charme indiscutivelmente finos, de quem me tornei amigo desde quando ministrou uma disciplina no Dinter, dando-nos o prazer e a honra de tê-lo por uns dias no Cariri; Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros, que já admirava pela sua trajetória intelectual e que passei a admirar ainda mais quando a conheci pessoalmente, acolhido, com generosa hospitalidade, em sua residência no bucólico bairro de Laranjeiras (onde cultivava um ‘bonsai’ de juazeiro) e para passeios pelos cantos históricos da ‘Cidade Maravilhosa’; José Almino de Alencar e Silva Neto, por quem, através dos membros da família Arraes de Alencar, residentes em Crato, já tinha afinidade mesmo antes de conhecer; Iranilson Buriti de Oliveira, que foi meu colega na Urca e, posteriormente, professor e orientador da dissertação de mestrado na UFCG, mas, acima de tudo, amigo e mestre; e à já citada Giselle Martins Venancio, que agregou importantes e interessantes sugestões que foram aproveitadas na versão final da tese.

À Andrea Telo da Corte, uma grande e erudita amiga, que foi de suma importância na discussão de temas e questões contidas nesta tese e um apoio imensurável em minha estadia em Niterói.

Aos familiares da professora Ismênia, que tão carinhosamente me acolheram no seu seio, do qual destaco o seu esposo, dr. Aluísio, seu filho Guto, sua nora Bruna, sua irmã Fatinha e seus netos Lizardinho e Julinha, bem como os seus ‘fiéis escudeiros’ Luís, José Carlos, Ana e Selma.

Ao professor Francisco Flávio Cavalcante de Queiroz, pela criteriosa revisão do texto.

Por fim, os meus reconhecimento e agradecimento ao Programa de Pós-Graduação em História da UFF, através dos professores e funcionários envolvidos; à Universidade Regional do Cariri, através dos ex-reitores Antonia Otonite de Oliveira Cortez e José Patrício Pereira Melo; do reitor Francisco Lima Júnior, que me honrou com sua presença no momento da defesa da tese; dos ex-pró-reitores Allysson Pontes Pinheiro, de Pós-Graduação e Pesquisa, e Francisco Egberto Melo, de Ensino de Graduação; e ao Departamento do Curso de História da URCA, que sempre se mostraram solícitos às demandas do Dinter e dos doutorandos.

RESUMO

O Cariri, região localizada no extremo sul do estado do Ceará, é narrado e discursado através de diversas representações que se manifestam em produções textuais e não-textuais, onde são enfatizados alguns elementos discursivo-imagéticos tidos como característicos da região e presentes no imaginário regional, como a tradição histórica, o território natural, o legado indígena e a cultura popular, com destaque para as suas expressões simbólicas, como a religiosidade e as manifestações artísticas.

Uma das mais conhecidas dessas representações é ‘caldeirão das culturas’, por conta das intensas imigrações de que a região foi alvo desde a sua colonização, bem como pelas miscigenações envolvendo as etnias básicas que moldaram, no geral, o povo brasileiro. Seria essa particularidade socioantropológica o fator que confere ao Cariri fama de ser um *locus* de manifestações culturais de cunho popular, a ponto de ser tratada como um dos berços da ‘Civilização Sertaneja’. Assim, o desafio proposto nesta tese é o de revisitar algumas narrativas e discursos sobre o Cariri; entendidos como representações produzidas na perspectiva de fundamentar projetos identitários que, por sua vez, servem a projetos de poder. Essas narrativas e discursos foram elaborados ao longo de um período que vai da colonização mercantilista deste espaço territorial, iniciada nos fins do século XVII, com os primeiros registros alfabéticos sobre a região, até meados da década de 1980, momento culminante de um processo de construção de um conjunto de representações regionais com base em projetos identitários de diversas matrizes estéticas e ideológicas. Este conjunto de narrativas e discursos foi coletado nas produções intelectuais que têm a região do Cariri como tema, direta ou indiretamente. Dentre essas produções, destaque para as obras historiográficas, jornalísticas, artísticas e literárias; e documentos primários e fontes iconográficas, como gravuras, pinturas e fotografias, apesar destas terem sido abordadas, nesta tese, apenas superficialmente.

Para dar conta de um recorte cronológico de relativa longa duração, a tese aborda quatro momentos elencados como representativos da construção discursiva regional, embora com alguns inevitáveis recuos e avanços temporais. Em primeiro, o período que vai de 1855 a 1865, quando circulou o jornal cratense *O Araripe*, visto como porta-voz de um primeiro e coerente projeto identitário regional proposto por uma comunidade de sentido que se desenvolveu naquele contexto. Em seguida, o intervalo de tempo referente aos chamados Acontecimentos de Juazeiro, decorridos entre os anos de 1872 e 1914, quando se inicia o apostolado do padre Cícero em Juazeiro, palco dos supostos milagres da transformação de hóstias em sangue, atribuídos a uma segunda redenção cristã, e os seus desdobramentos, culminando na chamada Sedição de Juazeiro. Por fim, as décadas de 1950 a 1980, correspondente à fundação e atuação do Instituto Cultural do Cariri - ICC, órgão representativo da geração herdeira da tradição discursiva iniciada pelo jornal *O Araripe*, mas responsável por significativas inflexões conceituais na construção de uma identidade histórica caririense; e, a partir de 1965, de atuação de coletivos de jovens artistas e intelectuais que desaguaram no movimento Nação Cariri. Este, com base na recepção e ressignificação dos discursos proferidos pelas gerações locais anteriores, vai formular uma nova representação de Cariri onde os segmentos populares, até então relegados a uma posição subalterna, vão ser alçados à condição de principais protagonistas de uma nova proposição identitária regional.

PALAVRAS-CHAVE: Cariri Cearense. Identidade. Representação. Imaginário. Cultura. Região. Natureza.

ABSTRACT

Cariri, a region located in the extreme south of the state of Ceará, is narrated and discoursed through several representations that are manifested in textual and non-textual productions, where some discursive-imagery elements that are characteristic of the region and present in the regional imaginary are emphasized, such as the historical presence, indigenous legacy and popular culture, with emphasis on its symbolic expressions, as a religiosity and as artistic manifestations.

One of the most known representations is the "cauldron of cultures", because of the intensities of immigration that the region was the target since its colonization, as well as the miscegenations about the basic ethnic groups that shaped the Brazilian people in general. The socio-anthropological peculiarity is the factor that gives the Cariri the reputation of being a locus of popular cultural manifestations, a point of mountain range as one of the cradles of the 'Sertaneja Civilization'. Thus, the challenge proposed in this thesis is to revisit some narratives and discourses about Cariri; understood as representations produced in the perspective of founding identity projects that, in turn, serve to the power projects.

These narratives and discourses were elaborated during a period that goes from the mercantilist colonization of this territorial space, begun at the end of the XVII century, with the first alphabetical records in the region, until the middle of the decade of 1980, culminating moment of a process of construction of a set of regional representations based on identity projects of diverse aesthetic and ideological matrices. This set of narratives and discourses was collected in the intellectual productions that have the Cariri region as a theme, directly or indirectly. Among these productions, highlight the historiographical, journalistic, artistic and literary works; and primary documents and iconographic sources, such as engravings, paintings and photographs, although these were only superficially addressed in this thesis.

In order to account for a chronological cut of relative long duration, the thesis addresses four moments listed as representative of the regional discursive construction, albeit with some inevitable setbacks and temporal advances. First, the period between 1855 and 1865, when *O Araripe* newspaper, was circulated, seen as the spokesman for a first and coherent regional identity project proposed by a community of meaning that developed in that context. After that, the time interval for the so-called Juazeiro Events, between 1872 and 1914, when Father Cícero's apostolate began in Juazeiro, the place of the supposed miracles of transforming the communion wafer into blood, attributed to second christian redemption, and its unfolding, culminating in the so-called Sedition of

Juazeiro. Finally, the decades of 1950 to 1980, corresponding to the foundation and to the Cultural Institute of the Cariri - ICC, organ representative of the generation heiress of the discursive tradition initiated by the newspaper *O Araripe*, but responsible for conceptual inflections in the construction of a historical identity of Cariri; and, from 1965 onwards, for the performance of groups of young artists and intellectuals who came to the Cariri Nation movement. This, based on the reception and resignification of the speeches given by previous local generations, will formulate a new representation of Cariri where the popular segments, hitherto relegated to a subaltern position, will be elevated to the condition of main protagonists of a new regional identity proposition.

KEYWORDS: Cariri Cearense. Identity. Representation. Imaginary. Culture. Region. Nature.

SUMÁRIO

Introdução - O Cariri entre narrativas, discursos e representações	15
Hipótese	20
Pressupostos teóricos	20
Identidade, representação, imaginário e cultura	20
Espaço, território, região e paisagem	24
Fontes e bibliografia	29
Metodologia	31
Estrutura da tese	32
Capítulo 1 - O Cariri em um tempo de longa duração	37
1.1 Morfogenia da paisagem araripense	48
1.1.1 No rastro do ‘Homem Kariri’	52
1.2 Chapada do Araripe, um monumento natural e histórico	63
1.3 O(s) território(s) kariri	70
1.3.1 Os Cariris Novos e a ribeira do Jaguaribe: rios e estradas	75
1.3.2 O desejo de ser província: o sertão quer virar mar!	79
1.4 Olhares forasteiros: o Cariri na ótica dos viajantes	84
1.5 A edenização do território	97
1.6 Ser sertão ou não ser sertão, eis a questão	104
1.7 “Só deixo o meu Cariri no último pau de arara”	108
1.8 Novos cortes e recortes do Cariri: de território a região	123
1.8.1 Estrada de Ferro, transformando paisagens e percepções	126
Capítulo 2 - Cariri: barbárie e civilização	131
2.1 Brasil: uma nação em esboço	139
2.2 Ceará, uma província em afirmação	147
2.3 Alencar, de padre rebelde a político conciliador	152
2.4 Um projeto liberal e civilizador para o Cariri	168
2.4.1 <i>O Araripe</i> : ‘dissipando a barbaria’	171
2.4.2 A violência consentida	174
2.4.3 A violência reprimida	182
2.4.4 Mecanismos de controle social da população	186
2.4.5 Conflitos eleitorais	187

2.4.6 A história em pauta	193
2.4.7 João Brígido: uma trajetória faminta de combates	212
2.5 O diário de Freire Alemão	219
Capítulo 3 - Cariri encantado: a Canaã dos deserdados	234
3.1 Uma ‘origem’ do Ceará	238
3.2 A inserção do indígena na historiografia cearense	241
3.2.1 O Instituto do Ceará e a temática indígena	266
3.3 Mito e historicidade	272
3.3.1 Alguns mitos kariri	275
3.4 Resistência e holocausto kariri: realidade e representações	282
3.4.1 ‘Entre a cruz e a espada’: o choque de civilizações e as experiências históricas negativas e traumáticas	285
3.5 Os negros na história do Ceará	288
3.5.1 Os negros na história do Cariri	296
3.5.2 O marco da abolição e a produção do discurso redentor	302
3.6 Ação missionária e sincretismos	308
3.6.1 O imaginário religioso caririense	316
3.6.2 Padre Ibiapina, o ‘Apóstolo do Nordeste’	321
Capítulo 4 - A Nova Jerusalém: padre Cícero e os Acontecimentos de Juazeiro	331
4.1 Reparando injustiças históricas e historiográficas	332
4.2 A construção do mito padre Cícero	337
4.2.1 Campos de pastoreio com ‘ervas daninhas’	341
4.3 O padre Cícero de Juazeiro e o Juazeiro de padre Cícero	348
4.4 Deus deixaria a Europa para fazer milagres no sertão do Brasil?	356
4.4.1 Uma igreja dentro da Igreja	363
4.4.2 O novo ‘milagre’ do Juazeiro é o próprio Juazeiro	375
4.5 Joaseiro Celeste, o meio do mundo	382
4.6 O ‘novo tempo’ político: a República dos Coronéis	389
4.6.1 As relações de compadrio e apadrinhamento e suas implicações na formação identitária brasileira	395
4.7 Uma guerra de identidades	402

4.7.1 Um novo tempo para o Crato: a deposição do coronel Belém	408
4.7.2 “Sou filho do Crato, mas Juazeiro é meu filho”: emancipação e sedição de Juazeiro	414
4.8 O território religioso: de Bispado do Cariri à Diocese de Crato	429
Capítulo 5 – Do ICC à Nação Cariri: a região revisitada	446
5.1 Os tempos estão mudando	448
5.2 O Cariri ‘cratizado’	455
5.2.1 “Abelhas da inteligência a serviço do Cariri”	458
5.2.2 A ‘nova’ historiografia caririense	464
5.2.3 O discurso regionalista do ICC	472
5.3 Os tempos mudaram	476
5.4 A Nação Cariri revisitada: a sétima geração tapuia organiza o movimento	484
5.4.1 Tiago Araripe, o filho rebelde da tradição	487
5.4.2 Geraldo Urano, um poeta sem fronteiras	489
5.4.3 Rosemberg Cariry: ‘na ponta da língua, trezentos mil desaforos’	494
5.4.4 Cultura dominante, cultura insubmissa	498
5.4.5 Patativa, um poeta do povo	503
Conclusão: a Cultura Cabocla-Cariri e a metropolização regional	510
Referências	514

LISTAS DE FIGURAS E QUADROS

FIGURAS

01 - Mapa do Cariri cearense	16
02 - Mapa da Bacia do Araripe	48
03 - Painel do sítio Santa Fé - Crato, região do Cariri	60
04 - Fotografia da paisagem da chapada do Araripe	65
05 - Mapa da localização da chapada do Araripe nos sertões nordestinos	67
06 - Mapa da capitania do Ceará com vilas coloniais e ribeiras	76
07 - Mapa das estradas coloniais cearenses	78
08 - Mapa da província do Cariri Novo.....	81
09 - Aquarela com vista panorâmica da cidade do Crato	97
10 - Mapa de 1924 da RVC com as estradas existentes e as planejadas	128
11 - Logomarca do jornal <i>O Araripe</i>	281
12 - <i>Charge</i> publicada pelo jornal <i>Lanterna Mágica</i>	371
13 - Capa da primeira edição do jornal <i>O Rebate</i>	416
14 - Mapa da Diocese do Crato em 1914	433
15 - Capa da publicação mimeografada do Grupo de Artes Por Exemplo	483
16 - Fotografia de Rosenberg Cariry e Patativa do Assaré	502
17 - Quadro do artista plástico Luís Karimai	512

QUADROS

01 - Classificação dos povos indígenas que habitavam o Ceará à época do início da colonização	248
02 - População do Ceará no ano de 1860	301
03 - População do Cariri nos anos de 1860, 1872 e 1873	301
04 - Criação de Dioceses no Brasil por Regiões (1551-1930)	436

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABD	Associação Brasileira de Cinema
ACI	Associação Cearense de Imprensa
ACL	Academia Cearense de Letras
ANPUH	Associação Nacional de História
APCNN	Associação de Produtores e Cineastas do Norte e Nordeste
CAC	Cinturão das Águas do Ceará
CBC	Congresso Brasileiro de Cinema
CBT	Código Brasileiro de Trânsito
CEB	Comunidade Eclesiais de Base
CENDEP	Centro de Documentação, Estudos e Pesquisas
DHDPG	Departamento Histórico Diocesano Padre Antonio Gomes de Araújo
DNOCS	Departamento Nacional de Obras Contra as Secas
EFB	Estrada de Ferro de Baturité
EFS	Estrada de Ferro de Sobral
ELIRU	Escola de Líderes Rurais
ESBA	Escola de Saberes de Barbalha
ESG	Escola Superior de Guerra
ESP	Escola Sociológica Paulista
EUA	Estados Unidos da América
FFC	Faculdade de Filosofia do Crato
FFCL	Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras
FFLCH	Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
FLONA	Floresta Nacional do Araripe
GRUNEC	Grupo de Valorização Negra do Cariri
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICC	Instituto Cultural do Cariri
IFOCS	Inspetoria Nacional de Obras Contra a Seca
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico do Brasil
IHGP	Instituto Histórico e Geográfico Paraibano
IPHAN	Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISEB	Instituto Superior de Estudos Brasileiros
MAM/SP	Museu de Arte Moderna de São Paulo

MASP	Museu de Arte de São Paulo
MEB	Movimento de Educação e Base
MEC	Ministério de Educação e Cultura
MinC	Ministério da Cultura
MOJUCRA	Movimento de Juventude do Crato
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
PC do B	Partido Comunista do Brasil
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PIB	Produto Interno Bruto
PRC	Partido Republicano Conservador
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
RFFSA	Rede Ferroviária Federal S/A
RIC	Revista do Instituto do Ceará
RMC	Região Metropolitana do Cariri
RVC	Rede de Viação Cearense
SBPC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SCAC	Sociedade de Cultura Artística do Crato
SCL	Sociedade Cearense Libertadora
TBC	Teatro Brasileiro de Comédia
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFCG	Universidade Federal de Campina Grande
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UNESCO	Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura
URCA	Universidade Regional do Cariri
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
USP	Universidade de São Paulo

1. INTRODUÇÃO

O CARIRI ENTRE NARRATIVAS, DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES

Descrever é re(a)presentar a realidade, dotando-a de legitimidade (MARQUES, 2011: 45).

Esta tese trata da construção discursiva de uma determinada região do Nordeste brasileiro que, por suas configurações históricas e geográficas, é apresentada e representada, através de narrativas e discursos¹ de diversos matizes epistemológicos e ideológicos, como um espaço peculiar no contexto da formação cultural brasileira. Trata-se da região do Cariri (FIGURA 01), localizada no extremo sul do estado do Ceará. Região esta que vai, ao longo do tempo, se configurando, inicialmente, sob a denominação de Cariris Novos ou Cariri Novo² e, atualmente, de Cariri cearense ou simplesmente Cariri.³ Para tanto, metodologicamente, recorreremos à análise de discursos⁴ que são portadores de representações regionais presentes em produções jornalísticas, literárias, artísticas e, sobretudo, historiográficas. Estas últimas dialogam com disciplinas afins, a exemplo, da Antropologia, Geografia, Arqueologia e das Ciências Sociais. Neste sentido, entendemos os discursos, políticos ou intelectuais, como dispositivos dotados de eficácia simbólica capaz de construir e de classificar a realidade (BOURDIEU: 2008 [1996]).

¹ Compreendemos que narrativa e discurso são conceitos complementares, a despeito das peculiaridades semânticas de cada um. De fato, toda narrativa, consciente ou inconscientemente, é discursiva, mas nem todo discurso é narrativo, visto que não precisa, necessariamente, relatar uma história. Por outro lado, enquanto a narrativa é forçosamente permeada de temporalidade, o discurso, não o é, do ponto de vista obrigatório. Ambos seguem estilos de composição que podem trazer semelhanças técnicas e objetivos estratégicos. Em suma, são artifícios que buscam impor representações.

² Assim designada para diferenciar-se de uma região homônima, de colonização mais antiga, localizada na Paraíba.

³ Do ponto de vista geopolítico e pelos critérios culturais, socioeconômicos e geoambientais previstos na Lei Complementar Nº 154, de 20 de outubro de 2015, aprovada pela Assembleia Legislativa do Ceará e que define as regiões do Estado do Ceará e suas composições de municípios para fins de planejamento, o Cariri é formado por 29 municípios: Abaiara, Altaneira, Antonina do Norte, Araripe, Assaré, Aurora, Barbalha, Barro, Brejo Santo, Campos Sales, Caririaçu, Crato, Farias Brito, Granjeiro, Jardim, Jati, Juazeiro do Norte, Lavras da Mangabeira, Mauriti, Milagres, Missão Velha, Nova Olinda, Penaforte, Porteiras, Potengi, Salitre, Santana do Cariri, Tarrafas e Várzea Alegre (LEI, 2015: 1).

⁴ Com respeito a este procedimento teórico sobre um enunciado performativo (conceito desenvolvido por J. L. Austin para descrever determinada forma dos atos da fala ou da linguagem), recorreremos ao ponto de vista de que “não existe ciência do discurso considerado em si mesmo e por si mesmo; as propriedades formais das obras desvelam seu sentido somente quando referidas às condições sociais de sua produção - ou seja, às posições ocupadas por seus autores no campo de produção - e, por outro lado, ao mercado para o qual foram produzidas [...] e, eventualmente, aos mercados sucessivos de recepção de tais obras. [...] Essa ciência empenha-se em descobrir nas propriedades mais tipicamente formais dos discursos os efeitos das condições sociais de sua produção e de sua circulação. [...] O analista apreende num único relance tanto as propriedades sociais do estilo como as propriedades sociais do autor (BOURDIEU, 2008 [1996]: 129).



Figura 01: Mapa do Cariri cearense, de acordo com Lei Complementar N° 154, de 20 de outubro de 2015.

A priori, é importante salientar a grande variedade de vertentes conceituais comportada pelo Cariri enquanto um espaço regionalmente definido. São vários os recortes a ele conferidos, dependendo da época, dos objetivos de ordem prática ou simbólica e do campo disciplinar focado. Dos pontos de vista histórico e sociológico, percebe-se o Cariri como um território em constante transformação, em um movimento dinâmico motivado por demandas conjunturais que ensejam representações regionais motivadoras de projetos identitários e de poder, levados a cabo por grupos propositores de comunidades de sentido.⁵

Para abordar este leque de representações, foram elencados quatro momentos tidos como representativos da formação e atuação dessas comunidades de sentido, quando se visibiliza respectivos projetos identitários regionais. Importante ressaltar a ocorrência de inevitáveis recuos e adiantamentos nesses recortes de tempo, apesar de alguns serem balizados por bem definidos marcos históricos. Com este propósito, decidimos, preambularmente, promover um profundo recuo cronológico para abordar a formação geológica do território

⁵ Emprega-se aqui o conceito de ‘comunidade de sentido’ ou ‘comunidade de imaginação’ formulado por Bronislaw Baczko (1985: 403, *Apud* MORAES, 1997: 95), ou seja, uma representação de pertencimento relacionada a operações para impor o simbólico a título de real. Ao falar sobre imaginação, que flui através de redes imaginárias, Baczko fala da possibilidade de “observar a vitalidade histórica das criações dos sujeitos – isto é, o uso social das representações e das ideias” (*Idem*). Isto é possível com a utilização de símbolos reveladores das instituições sociais e da própria compreensão da história humana. A eficácia política deste processo está intrinsecamente relacionada à ideia de ‘comunidade de sentido’ ou ‘comunidade de imaginação’, que pode ser compreendida como uma identificação, formulada por indivíduos que interagem em um determinado contexto, real ou virtual, a um lugar de pertencimento.

caririense e os primeiros registros humanos na região, processos esses ocorridos em um tempo de longuíssima duração.

Porém, considerando a formação e atuação da primeira comunidade de sentido concretamente configurada, iniciamos com o período que compreende os primeiros quinze anos da segunda metade do século XIX, quando, a partir da cidade do Crato, é proposto um projeto de construção de uma identidade regional referenciada, sobretudo, por valores eurocêntricos. Esse projeto tem como porta-voz o jornal *O Araripe*, o primeiro a circular no interior do Ceará, entre os anos de 1855 e 1865. É um momento relacionado ao debate, de repercussão nacional, em torno da identidade cultural brasileira, que se dava, notadamente, abalizado pelas teorias evolucionistas e deterministas elaboradas na Europa em meados do século XIX. Entretanto, a circularidade cultural é um fenômeno que não deve ser relegado para o entendimento daquela conjuntura.

O segundo momento diz respeito ao intervalo de tempo que vai da obra missionária do padre Ibiapina no Cariri, de 1864 a 1870, aos anos de maior intensidade dos chamados Acontecimentos de Juazeiro,⁶ que se estendem até as primeiras duas décadas do século XX. Neste contexto, emergem e fortalecem-se forças representativas dos segmentos subalternizados, colocando a tona uma profunda contradição histórica que se processava desde os primórdios da colonização branca da região. Neste sentido, observa-se a formulação de uma representação do Cariri enquanto espaço de encantamentos, onde o território é consagrado como um refúgio para uma grande massa de pobres e desvalidos de todos os sertões circunvizinhos.

O terceiro período abordado é aquele que corresponde à fundação do Instituto Cultural do Cariri - ICC e seu ciclo inicial de atuação, que vai da década de 1950 a meados dos anos 1970, quando a entidade se destacou como um centro produtor de sentidos e difusão de ideias geradoras de discursos que buscaram representar, legitimar e consolidar um conceito de região caririense atualizado às demandas daquele momento. Um dos propósitos do ICC foi o de conduzir o processo de conceituação e identificação do Cariri como espaço destacado do

⁶ Estes acontecimentos têm origem no ano de 1872, quando o padre Cícero passa a residir em um pequeno arraial conhecido por Juazeiro, motivado por um sonho em que Jesus Cristo lhe deu a incumbência de ser o pastor do sofrido povo sertanejo. Esta missão foi permeada de fatos de cunho extraordinário, a exemplo dos alardeados Milagres de Juazeiro. Como ponto final destes acontecimentos, temos o ano 1914, quando ocorre a chamada Sedição de Juazeiro (ver nota 26). Os milagres teriam ocorrido diversas vezes, quando hóstias ministradas pelo padre Cícero à Beata Maria de Araújo teriam se transformado em sangue. Essas ocorrências provocaram uma grande celeuma, o que exigiu uma investigação comandada pela alta hierarquia da Igreja Católica no Ceará, cujo desfecho, de um lado, foi a negação oficial daqueles eventos, com a suspensão das ordens sacerdotais do padre Cícero e a condenação da beata Maria de Araújo como embusteira; e, de outro, a transformação do lugarejo em um dos maiores centros de romaria do país e do seu personagem central, uma controvertida figura histórica, não obstante ser venerado como santo, ainda em vida, por uma multidão de devotos.

cenário nacional pelas suas características naturais e raízes histórico-culturais tidas como peculiares. Desta forma, a produção discursiva do ICC privilegia alguns elementos que se mostram relacionados com uma almejada identidade regional fortalecida e coesa, com destaque para o território natural, o patrimônio histórico e o legado ancestral, no qual também se incluem as culturas dos nativos, dos negros e seus mestiços, mesmo que ainda de forma secundária ou indireta e sob o prisma folclórico. Observa-se, neste momento, uma proposta de dotar a região de um perfil identitário padronizado, buscando superar as fissuras observadas desde a eclosão dos Acontecimentos de Juazeiro, quando se manifestou uma ‘guerra de identidades’ que opôs os projetos cratense e juazeirense.

O quarto e último momento corresponde à emergência dos movimentos culturais jovens atuantes nas décadas de 1970 a 1980, quando se observa uma recepção das produções discursivas legadas pelas gerações anteriores por parte de uma nova geração de intelectuais igualmente tributária do *boom* contracultural ocorrido a partir da década de 1960. Um dos pontos a ser destacado é a influência exercida pela geração ICC a partir da proposta de redimensionamento do conceito de região com base nas representações identitárias locais. Convém salientar, que esses novos intelectuais se identificavam também com as mudanças comportamentais e de valores que predominavam na época, trazendo consigo a contestação e a criatividade típicas daquele contexto. A partir da ideia do Cariri enquanto um ‘caldeirão das culturas’, esses movimentos têm como marca o engajamento político sem descartar as preocupações de ordens estéticas, onde a aproximação com a cultura popular regional e a busca do universal lhes dão a tônica. Neste contexto, destacou-se o movimento que iria gestar o jornal *Nação Cariri*,⁷ que veio se caracterizar pelo relevo dado às manifestações artísticas e aos saberes populares no geral, cultivando uma arte que se queria vanguardista, mas fortemente influenciada pela tradição.

Chama atenção o modo como o movimento *Nação Cariri*⁸ buscou reinventar a região através de um projeto identitário influenciado, de um lado, pelos discursos já existentes sobre a região e, de outro, pelo grande fluxo de informações que engrossava o ‘caldo de cultura’ daquele momento histórico, resultando um amplo e diversificado leque de possibilidades teóricas e existenciais, no qual misticismo e ideias políticas conviviam sem grandes conflitos. Dentre essas alternativas, observa-se a utilização de elementos míticos e místicos que se

⁷ O jornal *Nação Cariri* surgiu no início dos anos 1980, com o propósito de atuar como um movimento artístico cultural, servindo, no dizer de um dos seus fundadores, como “um elo entre a cultura popular tradicional e jovens artistas contemporâneos antenados com outras influências” (CARIRY, s/d: s/p).

⁸ Não se deve confundir ‘Nação Kariri’, a reunião de tribos da etnia kariri, com ‘Nação Cariri’, movimento cultural e jornal alternativo surgido, em Crato, no início dos anos 1980.

manifestam no inconsciente coletivo da população regional, já presentes no universo religioso e mágico dos kariri⁹ e propagados pelas práticas de religiosidade popular bastante arraigadas na região caririense. Este projeto identitário tem duas marcas relevantes: a desconstrução da ideia de fronteiras fixas, substituída pelo conceito de fronteiras culturais, e a promoção dos elementos populares como portadores de uma mensagem de transformação social com base no protagonismo das classes subalternizadas. Neste sentido, o movimento Nação Cariri vai buscar suas fundamentações históricas e ideológicas nos processos de miscigenação étnica e de hibridismo cultural¹⁰ ocorridos na região, com uma maior intensificação a partir do século XIX. Contribuiu para isso o trabalho missionário realizado pelos frades capuchinhos oriundos da península itálica,¹¹ além da ação pastoral dos padres Ibiapina e Cícero, este último personagem central de um fenômeno sociorreligioso que envolve permanentemente uma grande quantidade de romeiros, oriunda de diversas regiões nordestinas, e que, ao longo do século XX, vai transformar radicalmente a cidade de Juazeiro do Norte,¹² tornando-a um espaço marcado fortemente tanto pela sacralidade como por manifestações de cunho profano.

A análise desses processos tem como vertente as diversas representações regionais elaboradas e difundidas com base na ideia de oposição entre altas e baixas culturas. Assim, as construções conceituais de região são vistas como transitando entre projetos elaborados pelas elites¹³ e projetos formulados pelos segmentos dominados. No entanto, a perspectiva desta abordagem segmentada, do ponto de vista histórico, diz respeito à ideia de que as representações elaboradas com base em projetos de poder formulados pelas elites locais são

⁹ Também grafada como cariri ou kiriri, é a denominação dada aos povos pioneiros na ocupação do espaço que, justamente por isso, veio a ser designada de região do Cariri.

¹⁰ A noção de hibridismo cultural por nós utilizada ao longo desta tese aproxima-se da discussão proposta por Canclini (1998), considerado um pioneiro em estudos sobre o hibridismo das culturas latino-americanas, para abordar a experiência imposta aos povos originários e formadores da América Latina, marcada pelas interpenetração e coexistência de culturas de variadas matrizes étnico-culturais, geradoras de misturas que, ao longo do século XX, serão abordadas com diferentes denominações, a exemplo aculturação, transculturação, heterogeneidade cultural, globalização e, por fim, hibridismo.

¹¹ Surgida na Itália em 1525, como um dos três ramos da Ordem dos Franciscanos, os capuchinhos criaram raízes no Brasil como missionários apostólicos, primeiramente com os frades franceses, no século XVII, e depois com os frades italianos, que se radicaram em Olinda, Pernambuco, a partir do século XVIII, especializando-se na catequização dos índios que viviam no sertão das capitânicas da Bahia, Pernambuco e Paraíba e na região do Cariri cearense, além de realizarem as chamadas missões populares e administrarem paróquias.

¹² Em 1946, o município de Juazeiro teve o seu nome alterado para Juazeiro do Norte, visando distingui-lo do município baiano de Juazeiro, que era mais velho. Entretanto, doravante, nesta tese, vamos usar somente a grafia resumida de 'Juazeiro', salvo as citações de obras e títulos de trabalhos em que se utilizam a denominação completa

¹³ O termo 'elite', quando aplicado em temporalidades anteriores ao século XX, pode ser visto como um anacronismo. No entanto, a opção por usá-lo de forma extemporânea deve-se ao fato de que o elitismo, uma das teorias basilares das Ciências Sociais, formulada na virada do século XIX para o XX, tem como argumento central, o enunciado "de que em qualquer sociedade, em qualquer grupo, em qualquer época ou lugar, havia sempre uma minoria, uma elite que, por seus dons, e sua competência e seus recursos, se destacava e detinha o poder, dirigindo a maioria" (GRYNSZPAN, 1991: 11).

catalizadoras de processos que, num binômio reação-resistência, possibilitam estratégias de alternativas de organização popular.

HIPÓTESE

A hipótese central desta tese é a confirmação, dentro de uma perspectiva discursiva, da existência de uma formação histórica regional, representada sob a denominação de “Cultura Cabocla-Cariri” (Cariry, 2008: 391). Esta formação se configuraria a partir de uma crescente participação das classes subalternizadas que inicialmente são inseridas nos discursos e no projeto alternativo de poder que emergem com os chamados Acontecimentos de Juazeiro, para depois serem içadas ao papel de protagonistas na construção de uma nova ordem social. O repertório de informações gerador destas proposições teóricas pode ser vislumbrado nas produções acadêmicas e artísticas centradas na cultura popular que se manifesta de forma peculiar na região caririense. O Cariri, identificado como um núcleo irradiador de valores e projeções utópicas de um espaço inter-regional de fronteiras não fixas, seria, desta forma, um centro geográfico e histórico provocador de atração de multidões sertanejas motivada pela fertilidade e sagração do território. A superestrutura desta construção sociocultural está permeada de elementos calcados no imaginário mítico que é, ao mesmo tempo, produtor e produto de projeções de valores identitários.

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Compreender as múltiplas representações acerca do Cariri e seus consequentes projetos identitários, formulados ao longo dos anos, a partir da percepção de existência de comunidades de sentido e de suas produções discursivas, é o principal objetivo desta tese, o qual procuramos atingir com o uso de teorias explicativas para um conjunto de dilemas que se interpõe a este desafio. Desta forma, foram eleitos alguns conceitos-chave, vistos individualmente e inter-relacionados, tidos como imprescindíveis para a discussão das questões elencadas. Para efeitos metodológicos, propomos-nos dividir esses conceitos-chave em dois eixos. O primeiro, formado pelos conceitos de identidade, representação, imaginário e cultura; e o segundo, integrado pelas categorias de espaço, território, região e paisagem.

IDENTIDADE, REPRESENTAÇÃO, IMAGINÁRIO E CULTURA

Buscamos empregar o conceito de identidade enquanto uma categoria que contempla a sua historicidade. Daí o cuidado que se tem com o seu processo de evolução conceitual, percebida nos diversos momentos da periodização escolhida, manifestando-se nos discursos

construídos em torno da região e de seus projetos identitários e representacionais. Assim, a ideia de identidade transita de acordo com as demandas históricas e sociais almejadas pelos carienses, iniciando com a concepção iluminista de identidade unificada e centrada, onde o indivíduo é dotado de atributos que lhe são inatos, como a razão, a consciência e a ação. Na sequência, descortina-se o sujeito sociológico, cuja identidade é formada na interação entre o indivíduo e a sociedade. Por fim, tem-se a identidade na pós-modernidade, quando o sujeito se encontra em constante busca pela identificação, experiência possibilitada pela coexistência de diversas facetas identitárias, o que permite ao indivíduo assumir uma ou várias dessas identidades. É o sujeito fragmentado, relacionado com as representações impostas, composto de várias identidades, algumas até contraditórias ou não resolvidas. Desta forma, endossamos a constatação de Stuart Hall, presente no livro *A identidade cultural da pós-modernidade* (2006), que dá conta da falência das identidades essencialistas, estabilizadoras do mundo social. Esse processo é catalisado pelos crescentes e irreversíveis avanços tecnológicos que, ampliando os meios de comunicação e o acesso à informação, motivam o surgimento de novas identidades e provocam a descentralização do sujeito e a fragmentação das bases espaciais de identificação e sustentação identitária. Identidade, assim, é vista como uma construção mental geradora de conceitos artificiais e abstratos na busca de uma generalização intelectual. Ela é abordada no contexto de como aparece ou foi inserida nos projetos de elaboração e reelaboração da região, e como essa questão é apropriada para a imposição de relações de poder. Esse processo discursivo vem a dar suporte à produção da região ou de referenciais teóricos de uma história local, elaborado para dar estatuto histórico ao recorte espacial ou conceitual da região. Considera-se, deste modo, o apelo a antecedentes históricos como uma das formas pelas quais a identidade estabelece suas reivindicações, procurando identificar e perceber como ela é reafirmada e se, neste exercício, novas identidades são produzidas (HALL, 1997, 2000, 2006).

No tocante aos novos conceitos de identidade que perpassam a noção de região, procurou-se considerar o cenário mundial globalizado e o processo de mundialização da cultura. Neles, o outrora espaço homogêneo nacional aparece clivado por vários elementos identitários, tanto de caráter global como local, que se entrecruzam em um emaranhado de fluxos. Assim, sob o signo da modernidade, é possível a construção de múltiplas representações identitárias em um mesmo espaço (ORTIZ, 2013). Uma formulação conceitual que bem expressa esse fenômeno recente é a de comunidade de sentido, que se manifesta tanto na realidade como na virtualidade, e cuja prática é o compartilhamento de elementos culturais

de dimensão cosmopolita que, por sua vez, amplia o leque de identidades vivenciadas pelo sujeito pós-moderno (GALVÃO, 2008).

A discussão sobre representação baseia-se, particularmente, nos estudos de Roger Chartier, notadamente nas obras *A história cultural: entre práticas e representações* (2002) e *A força das representações: história e ficção* (2011), com ênfase no conceito de ‘representações coletivas’ e na relação entre ‘práticas e representações’. Nelas, Chartier defende que as relações de poder são permeadas de tensão e envolvem tanto as formas de comunicação como os ‘sistemas simbólicos’ que cumprem ordenamento político que buscam impor, legitimar ou assegurar a dominação de uma classe sobre outra. Para Chartier (1990: 17) há uma variedade de questões relacionadas às representações, que incluem as lutas de representações com suas imposições e disputas pelo controle da legitimidade do mundo social, e a autopercepção, tanto individual como coletiva, seguramente embasada nas imposições sociais de produção e de classe, além da violência simbólica, consentida ou mesmo forçada. Neste ponto, ressalte-se a certificação de que o poder depende do aval dado à representação, o que permite avaliar a função da violência simbólica no contexto das disputas empreendidas. Todas essas questões demonstram que a noção de representação coletiva está muito pouco relacionada com o entendimento de que o real não existe fora do discurso. Assim, representações e realidade não são antagônicas; mas constituídas de determinações sociais, tornando-se modelos esquemáticos e ordenadores do mundo social.

O conceito de imaginário - polissêmico, multidisciplinar e alvo de constantes ressignificações, por abranger um leque bastante amplo de questões e problemas acadêmicos - vem ultimamente destacando-se como uma tendência provocadora de debates para a historiografia contemporânea. Observa-se, neste sentido, um significativo enfoque sobre temáticas relacionadas ao simbolismo das práticas e representações instituidoras da sociedade, conforme entendimento do filósofo, economista e psicanalista francês, de origem grega, Cornelius Castoriadis (1982). Esta notória polissemia que perpassa o conceito de imaginário, somada ao grande número de autores que lhe devotam a atenção, espalhados por várias áreas do conhecimento é, ao mesmo tempo, indicativo de sua riqueza conceitual e dificuldade metodológica. Por outro lado, no momento em que o imaginário é tido como instituidor da realidade social ao tempo em que é por ela instituído, emerge um novo dilema que pode ser resumido no clássico embate entre tradição e modernidade, vistos equivocadamente como polos antagônicos e inconciliáveis, e baluartes de valores que operam, respectivamente, pela permanência e pela mudança das estruturas políticas e sociais. Comumente associado às forças de conservação da ordem vigente, o imaginário, no entanto, pode contribuir igualmente para

a transformação do *status quo*. Outra problemática ensejada pelo debate em torno do imaginário dar-se-á com a análise de suas relações com o exercício do poder. Ao desmistificar seu papel de simples coadjuvante das estruturas tidas como únicas sistematizadoras da sociedade, em função do econômico e do político, - o imaginário estabelece uma identidade para o meio social que integra, elaborando e propondo normas comportamentais que passam a ser aceitas pela coletividade. Isto acontece porque, embora seja uma referência do real, o imaginário social não é um simples apêndice deste. Ao cultivar um patrimônio simbólico, tido como um legado que produz um sentimento de pertencimento a uma comunidade, a sociedade elabora representações do real, cujas matérias-primas são imagens, imaginações, memórias e idealizações coletadas no imaginário coletivo. Desta forma, são produzidas identidades que conferem ao grupo valores históricos e sentidos existenciais, determinando, para tanto, o papel a ser cumprido pelos membros da comunidade que são, ao mesmo tempo, ‘atores’ das representações postas em prática.

Essas questões acima abordadas – a verdade histórica, o embate entre tradição e modernidade e as relações de poder - são discutidas neste trabalho numa perspectiva de compreender como os projetos identitários elaborados no Cariri e em função desta região procuram responder aos dilemas relacionados aos conceitos de representação e imaginário, dentre eles o impacto provocado pelas respectivas épocas históricas, pelas culturas historiográficas vigentes e pelas demandas conjunturais que incidiam no regional ou nas chamadas ‘causas’ locais. Buscamos investigar, a partir de uma análise documental e à luz dessas variáveis, como os discursos sobre o Cariri repercutem ou representam a realidade social construída.

Neste contexto, o patrimônio cultural é tido como um elemento de necessária importância para a definição da identidade (HALL, 2006), o que nos remete à afirmação de Santos (1996), de que a “discussão sobre cultura, pode nos ajudar a pensar sobre nossa própria realidade social.” A propósito o conceito de cultura é por demais complexo, mas não comporta uma dicotomia em níveis hierarquizados. Optamos, pois, pela compreensão de que não existe uma cultura superior ou inferior, mas culturas ligadas e relacionadas a determinados interesses e níveis de poder. A cultura comporta, sim, uma diversidade, cuja compreensão pode dar suporte, a partir de práticas e representações, tanto a projetos de dominação política como de resistência e enfrentamento a essas impositivas relações de poder.

Quando usamos, de forma recortada, o termo ‘cultura popular’ é tão somente para remeter ao campo social ao qual estamos nos referindo, o das classes subalternizadas, sendo assim uma categoria de análise. Assim, a cultura popular, tal como ela é compreendida na

esfera das relações de poder, é uma categoria essencial na análise da intersecção dos campos da representação, da identidade e do imaginário. Neste ponto, a ideia de cultura, relacionada às transformações conceituais que autonomizaram, no século XIX, esse campo enquanto um conjunto de saberes simbólicos, aparece em sua função agregadora de vincular os indivíduos entre si, preservando e transmitindo os traços do passado histórico. Desta forma, o conceito de cultura popular, que permeia a representação do Cariri como um ‘caldeirão das culturas’, deve levar em consideração a problemática decorrente da sua ilusória função homogeneizadora.

Por fim, com respeito às categorias trabalhadas para a discussão da construção do Cariri enquanto uma entidade dotada de identidades temos uma “constelação de conceitos”, segundo proposta do geógrafo Rogério Haesbaert (2014: 157), nas quais sobressaem-se espaço, território, região e paisagem, que, não obstante suas naturezas polissêmicas, são categorias mutuamente complementares e imprescindíveis na conceituação do campo da história regional, com precioso suporte da Geografia.

ESPAÇO, TERRITÓRIO, REGIÃO E PAISAGEM

Espaço é uma categoria que encontra sua maior amplitude na Geografia, mas que também se reveste de relevante validade para as disciplinas que, assim como História, mantêm interesse no estudo das ações e transformações humanas (ou suas permanências) desenvolvidas ou estabelecidas na relação tempo-espaço. É sintomática, pois, a grande variação e quantidade de aplicações que este conceito comporta e possibilita. Fiquemos apenas com o seu uso nos campos das ciências sociais, com maior ênfase na História. Para isso, recorreremos aos exercícios de interpretação formulados por reconhecidos teóricos da Geografia e da História, incluindo seus entendimentos a formulações trazidas da Filosofia, o que confirma o caráter interdisciplinar desse conceito.

Ao defender o espaço como um produto social, utilizando o conceito de produção do espaço, Henri Lefebvre (1901-1991) considera infundada a concepção do espaço como algo autossuficiente. Ao contrário, compreende o espaço como fundamentalmente atado à realidade social, isto é, o espaço como uma construção fundamentalmente histórica (*Idem*: 161). A base teórica sobre a qual Lefebvre propõe a sua teoria da produção do espaço social, o conceito relacional de espaço e tempo, demonstra a intrínseca associação entre esses domínios básicos da história contemporânea ou, como se quiser, das narrativas pós-modernas. É o que demonstra o debate que discute as interações entre ‘espaço’, ‘tempo’ e ‘história’, com ênfase nas especialidades historiográficas que mantêm relações interdisciplinares com a

Geografia e para as quais os conceitos de espaço, região e território apresentam significativa importância, como a História Regional, a História Ambiental e a Geo-História. A propósito, a clássica assertiva de que ‘a história é o estudo do homem no tempo’, atribuída a Marc Bloch (1886-1944),¹⁴ parece, à luz deste debate, no mínimo, incompleta. Certo que a frase de Bloch representou na época de sua divulgação, por volta de meados do século XX, uma nova abordagem acerca da função epistemológica da História, que até aquele momento ainda estava limitada ao paradigma da escola historicista, em vigor desde o século anterior, que apresentava a História como uma ‘ciência do passado’. Todavia, nos estudos realizados pela geração de historiadores que sucedeu aquela da qual Bloch, ao lado de Lucien Febvre (1878-1956), foi um dos mais destacados e brilhantes pensadores, a noção de espaço já tinha se impregnado com tamanha força que a História, além do estudo do homem no tempo, passou a ser também o estudo do homem no tempo e no espaço.

Com essa nova dimensão, a História passa a se ocupar de um novo problema, cuja noção foi introduzida por Bloch ao questionar, por sinal, o conceito de região, atentando que este variava de acordo com o foco dado pelo historiador (SHWARTZ, 1997: 8). Este novo problema expressa-se na reflexão sobre o espaço que, mesmo sendo compreendido no seu aspecto tradicional, em sua materialidade física, passa a ser visto também como produto das relações sociais ou como uma realidade constituída a partir de projeções que acontecem no campo do imaginário (BARROS, 2006: 462). Importa ainda as relações conceituais que espaço mantém com os outros domínios (região, território, lugar e paisagem) que tratam da dimensão espacial da sociedade; e como eles se conjugam em uma ‘constelação de conceitos’, onde o que vem a distinguir um do outro, geralmente, é o enfoque que lhe é dado (HAESBAERT, 2014: 160). A tarefa a cumprir, neste sentido, é esclarecer em que medida esses conceitos constelados, embora muitas vezes empregados com significados semelhantes, devam ser tratados com sentidos diferenciados.

O conceito de território, antes de ser trazido pelo geógrafo e etnólogo alemão Friedrich Ratzel (1844-1904) para a Geografia e para as ciências humanas, era um domínio exclusivo das ciências ditas naturais. Assim o fazendo, Ratzel tornou este conceito útil e necessário para os estudos da reprodução da sociedade e do Estado. A ideia de território passa, então, a se relacionar à de controle e por ela se justifica. Conforme teoria preconizada pelo geógrafo francês Jean Gotterman (1915-1994), um Estado só é soberano se exercer o poder de forma

¹⁴ O que Bloch (1997: 55) escreveu mesmo, no seu livro *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*, foi: "Ciência dos homens", dissemos. É ainda vago demais. É preciso acrescentar: "dos homens, no tempo."

absoluta, ou seja, quando detém o monopólio total sobre o seu espaço territorial.¹⁵ Desta forma, observado do ponto de vista etimológico, o território, conceitualmente falando, já surge relacionado à dupla conotação de materialidade e simbolismo. É o que aponta sua raiz latina, pois além da indiscutível aproximação com o termo *territorium* (terra), também tem similaridade com *terreo* e *terror* (terror, aterrorizar). Neste sentido, pode-se antever a intrínseca relação de território com a ordem jurídico-política que legitima a dominação sobre a terra e, conseqüentemente, com os sentimentos de medo, insegurança e instabilidade que estão associados ao estado de terror manifestado pelos excluídos do seu acesso. Por este raciocínio, podemos afirmar que o privilégio de alguma forma usufruir ou pertencer a um território possibilita uma positiva identificação ao indivíduo ou à coletividade, ocorrendo a sua efetiva apropriação em termos simbólicos (HAESBAERT, 2004: 1). Esse processo, que deve ser visto mais no sentido simbólico de apropriação do que no sentido concreto de dominação, é a base teórica e conceitual da hipótese que perseguimos nesta tese, qual seja, compreender a construção da região cariense enquanto uma comunidade de sentido, com base na identificação de uma coletividade com signos culturais que representam uma tradição, a Cultura Cabocla-Sertaneja. Nela, a dimensão do simbólico impregna tanto a esfera do poder como da identidade. Assim, para além do caráter da funcionalidade e, concomitante, das relações de poder, que, vimos, são enaltecidas nas análises sobre o território, temos a dimensão da identidade, que para nós se reveste de imensa relevância. Entretanto, os processos de construção identitária, vale a pena enfatizar, são também permeados por relações de poder advindas das políticas de controle e funcionalidade territorial. E para essa constatação é que vem a calhar a observação da impossibilidade de conceber o território dentro de uma ordem meramente funcional, bem como de território em um sentido puramente simbólico. Por menos claro que possa parecer, sempre haverá no âmbito de um território tanto uma dimensão simbólica como uma base material, onde se exige algum grau de funcionalidade (*Idem*, 2015: 167). Por isso, a definição que mais se aproxima aos nossos propósitos de abordagem da região do Cariri é o de “espaço das experiências vividas, onde as relações entre os atores, e destes com a natureza, são relações permeadas pelos sentimentos e pelos simbolismos atribuídos aos lugares” (BOLIGIAN & ALMEIDA, 2003: 241). Não obstante as dimensões de materialidade

¹⁵ A concepção de território, associada à dimensão de instrumento do poder estatal é bem mais antiga. Ela aparece pela primeira vez no século XVI, através da teoria da soberania formulada pelo filósofo francês Jean Bodin (1530-1596). Esta teoria é em seguida ratificada pelo filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679), em sua clássica obra *Leviatã*, na qual expõe a ideia de contrato social, uma das mais recorridas teorias sobre a origem do Estado e sua ação soberana sobre o seu território do Estado, garantida pela supressão de outras estruturas concorrentes de poder (CLAVAL, 1990: 8).

e de poder que detém uma maior visibilidade na categoria de território, - a identidade, o simbolismo e a cultura são igualmente dimensões essenciais para a compreensão da funcionalidade territorial. Assim, identidade e território se relacionam de maneira tão forte que “toda identidade implica numa territorialização, assim como a territorialização permite a permanência identitária” (COSTA & COSTA, 2008: 2). Sem querer e sem poder esgotar as derivações possibilitadas pelo debate em torno da relação entre território e identidade, passemos para uma outra relação a que o território também está sujeito: a sua relação com o conceito de região.

Região é um conceito que, a despeito de já ter sido recorrentemente declarado como ultrapassado,¹⁶ ultimamente voltou à cena em decorrência, notadamente, do debate provocado pelos efeitos do processo de globalização nas sociedades contemporâneas. Neste debate, o foco maior é a relação entre os espaços regionais em suas diversas escalas, do menor, intranacional, ao maior, subjacente aos interesses do capitalismo global. Assim, de acordo com Haesbaert (2014: 16):

Para alguns, uma nova valorização do regional aparece no próprio bojo da globalização dos mercados e das comunicações, sendo interpretada, nesse caso, como uma revalorização do “local” singular, da diferença; para outros, a nova “regionalização” (ou mesmo os “novos regionalismos”) seria um contraponto à globalização via criação de grandes uniões comerciais – como se os mercados comuns, obviamente, não estivessem inseridos também como patamares de articulação aos circuitos globais da economia capitalista.

É justamente em seu nível local, dentro das fronteiras do Estado, que procuramos abordar o conceito de região, e o fazemos numa perspectiva de entendê-lo como um forte suporte para a elaboração de representações e de projetos identitários, mesmo que a sua correlação com uma esfera mais ampla, internacional, possa ser um recurso de ordem metodológica. No entanto, um ponto de partida para abordagem deste debate é a distinção, feita por Raffestin (1993), entre território e região. Nesta contraposição, Raffestin define território como espaço onde se projeta um trabalho, e que, por isto, revela relações marcadas

¹⁶ O prestígio conceitual de região nunca foi uma unanimidade entre os estudiosos do tema, a ponto de recorrentemente ter sido decretado a sua morte, muito embora, também, tenha sido reiteradamente anunciada a sua ressurreição. O processo de construção, destruição e reconstrução do conceito de região, envolvendo uma diversificada gama de correntes do pensamento geográfico, deu-se basicamente em três ocasiões. A primeira, sob a sentença neopositivista, ocorreu na transição dos paradigmas corológico clássico para o espacial ou de classificação de áreas. A segunda, com a Geografia crítica de fundamentação marxista, a região foi tachada de ‘poderoso conceito-obstáculo’, porém esvaziado por força das relações econômicas capitalistas homogeneizadoras. A terceira e última deu-se no contexto do recente e controverso ‘globalismo pós-moderno’. Sobre as mortes e ressurreições da região e a diversidade de abordagem do seu conceito na Geografia, ver Haesbaert (2015: 37-91).

pelo poder, sendo o Estado o seu principal agente. Em seguida, defende a ideia de que atualmente o discurso sobre região parece representar toda uma onda de protestos direcionada ao Estado. Isso ocorre por conta de que “há uma antinomia entre a vontade e a ação do Estado, de um lado, e a aspiração a uma vida regional, de outro” (*Idem*: 182).

Essa oposição Estado/Região vem a ser, no nosso entendimento, a principal motivação para o encetamento do pioneiro projeto identitário caririense, aquele que vai ser efetivado em meados do século XIX a partir da associação entre os membros do Partido Liberal no Cariri e alguns intelectuais. Naquele momento, o Cariri reivindicava algumas demandas regionais que se encontravam seriamente ameaçadas por uma ordem política provincial construída em função de uma hegemonia centralizada a partir da capital Fortaleza. A disputa que se estabelece naquele contexto é representada pela oposição litoral/sertão, polos culturais que se opõem também no plano discursivo. O jornal *O Araripe* vai servir de instrumento central no debate que busca pensar a região enquanto um espaço de reivindicações emergido em um campo de lutas.¹⁷ Mas, por enquanto, importa perceber a região como um objeto de discurso e de práticas, sendo atualmente mais de discurso do que de práticas, conforme anuncia Raffestin (*Id. Ib.*).

Por fim, trabalhamos com a ideia de paisagem, conceito-chave para a compreensão e análise do território na sua dimensão física, perceptual e cultural. É um conceito de várias significações que perpassa diversos campos do saber, com destaque para a Geografia, a História, a Literatura e a Antropologia. Na Geografia, especificamente, esta categoria foi utilizada de diferentes formas, desde o enfoque puramente físico do espaço até o viés preponderantemente culturalista, passando por um tratamento mais amplo, contemplando uma interação complexa entre os elementos físicos e culturais. Paisagem é, assim, produto da relação Homem ‘*versus*’ natureza, combinando múltiplos elementos desses campos de interação/oposição que se articulam em determinados tempo e espaço. Neste sentido, a paisagem é marcada por uma característica peculiar, a mutabilidade, visto que ela se transforma paulatinamente em decorrência das variadas maneiras do Homem trabalhar o espaço. Por fim, paisagem é um elemento da percepção humana, pois é processada enquanto informação momentânea que se incorpora na memória. Assim, uma única paisagem pode ser representada de variadas formas, vislumbrando experiências e sentimentos do seu observador (OLIVEIRA, 2013; RIBEIRO, 2012: 58).

¹⁷ Esse projeto é o tema central do segundo capítulo desta tese, intitulado *Cariri: barbárie e civilização*.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Primordialmente, o objeto de análise desta tese é a construção intelectual de uma região, com base em diversas narrativas e discursos. Assim, parte-se de um apanhado histórico sobre esses processos de construção para tentar compreender como a região do Cariri é representada nesta ‘poligrafia’, isto é, como ela foi ‘inventada’ e ‘reinventada’ conceitualmente ao longo do tempo. Quando falamos em invenção não estamos sugerindo uma obra fictícia, mas sim formas de representar diferentemente um objeto que tem sua visibilidade real. Neste propósito, percebe-se a existência de um conjunto de produções discursivas e de narrativas, tanto as mais intelectualizadas como as de motivações mais espontâneas, oriundas do senso comum. Assim, utilizamos dois tipos de fontes históricas: documentos referentes ao objeto pesquisado e uma produção bibliográfica especializada em Cariri ou que traz, sob algum aspecto, a região como foco. Essa produção engloba textos historiográficos, literários, jornalísticos, sociológicos, antropológicos e de outras áreas que guardam afinidades com a História. Obras que analisam e discutem uma anunciada e decantada peculiaridade regional,¹⁸ e que, pelas afinidades temáticas, conceituais e metodológicas, são úteis como referências na discussão de questões pertinentes. Grande parte dessas produções recorre ao estudo do imaginário social para entender os acontecimentos e fenômenos regionais a partir das representações criadas pelos sujeitos sociais que, buscando responder a uma determinada realidade, se constituem em um referencial unificador e estimulador de determinadas práticas sociais.

O primeiro conjunto de fontes, de natureza primária, é formado por coleções de jornais e revistas. Da produção jornalística propriamente dita, com função de informar e formar opinião, elencamos os órgãos de imprensa que estão relacionados às representações e projetos identitários regionais ou que serviram de porta-vozes de movimentos ou instituições, a exemplo dos jornais *O Araripe* (1855-1865), *A Voz da Religião no Cariri* (1868-1872), *Vanguarda* (1887-1888), *Correio do Cariry* (1904-1912) e *O Rebate* (1909-1911), dentre outros.

No campo da chamada historiografia regional ou regionalizada, merecem atenção as publicações realizadas a partir de instituições especializadas no estudo das temáticas locais. Dessas publicações periódicas especializadas, seja em História ou em outra área de interesse, destacamos as revistas do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará¹⁹ e

¹⁸ O Cariri como uma região emblemática ou especial no contexto da formação cultural brasileira.

¹⁹ O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará, ou simplesmente Instituto do Ceará, fundado em 1887, vai publicar, em sua revista anual, desde as primeiras edições, uma série de estudos sobre o Cariri, de

Itaytera, órgão oficial do ICC (1955-2015)²⁰. Importante ressaltar que essas instituições publicaram, além dos periódicos citados, uma gama de livros, cujos autores são merecedores de destaque por tomarem para si o encargo de estudar o Ceará e o Cariri enquanto espaços onde a história e toda a realidade subjacente são tidas como motivadoras de uma peculiar formação sociocultural. Além de ‘especialistas da produção cultural’,²¹ esses intelectuais são considerados ‘sujeitos instituintes’,²² visto que são articuladores de conceitos, temas e formas de enunciação que se manifestam originalmente dispersos nas formulações intelectuais que foram pensadas e produzidas por toda uma rede de sujeitos. No geral, essa produção ‘nativa’ constitui-se em substanciais fontes para estudos e pesquisas que tratam das temáticas da representação e da identidade regional, tanto pela consistência metodológica e teórica de suas obras representantes como pela contribuição à reflexão do conceito de região.

Antes, porém, das fontes legadas pelas gerações fundadoras do Instituto do Ceará, do ICC e do movimento Nação Cariri, temos os primeiros estudos publicados a respeito da história do Ceará, de autoria dos chamados “pioneiros e desbravadores” da historiografia local, produção realizada entre as décadas de 1850 e 1880 (MENEZES, 2001: 75). Uma característica dessa produção é o uso de tradições orais como fontes históricas. Nesta situação, enquadram-se, principalmente, João Brígido dos Santos (1829-1921), autor do primeiro livro de história publicado no Ceará, *Apontamentos para a história do Cariri*, de 1859,²³ e de Pedro Theberge (1811- 1864), que escreveu *Esboço Histórico sobre a província do Ceará*, publicado em 1869. Estes foram considerados pesquisadores menores, acusados de nem sempre terem

autoria de proeminentes membros da *intelligentsia* local, que vai influenciar os intelectuais caririenses, a exemplo daqueles que iriam fundar o Instituto Cultural do Cariri (ICC).

²⁰ A Revista *Itaytera* é uma publicação anual, exceto no ano de 1960 quando não foi publicada, 1961 quando foram publicadas duas edições e entre os anos de 1963 e 1964, 1965 e 1966, quando foi publicado somente uma edição a cada dois anos. Entre os anos de 2001 e 2013 deixou de ser editada, retornando em 2015. De 1955 a 2015, foram 45 edições publicadas.

²¹ ‘Especialista da produção cultural’ é uma expressão conceitual para explicar a produção discursivo-imagética, propositiva de identidades e representações, por intelectuais especializados, que procuram legitimar formas de pensamento e compreensão acerca de uma realidade, cuja incidência, a partir dos meios disponíveis e ‘fabricados’, atingem toda uma coletividade. Sobre esta expressão, ver Bourdieu (1998), aqui usada, especificamente, para falar da produção de representações sobre o Cariri, mas também para tratar da ‘guerra de identidades’ entre as cidades de Crato e Juazeiro, ocorrida mais intensamente entre o final do século XIX e início do seguinte.

²² Aproveita-se aqui a expressão utilizada por Albuquerque Júnior (2009: 62-63) quando opina sobre a importância do regionalismo no contexto da reelaboração da consciência nacional, no período referente à primeira metade do século XX. No dizer de Dias (2014: 22), “são esses sujeitos compactuadores de uma determinada consciência ou sensibilidade ou vertentes de saber e informação ou de relações ou projetos de poder no âmbito de um espaço dito regional.”

²³ A primeira parte da obra foi publicada no jornal *O Araripe*, edição de nº 177, de dia 19 de fevereiro de 1959, e a última na edição de nº 193, de 2 de julho de 1859. A obra também foi publicada no jornal *Diário de Pernambuco*, em 1861, e em formato de livro, pela Tipografia Gazeta do Norte, de Fortaleza, em 1888. Esta edição conservou a redação com que foi impressa em *O Araripe*, apenas acrescida uma nota introdutória do autor. Este livro foi republicado em 2004, em formato fac-similar, e foi esta edição que nos serviu de fonte.

sido ‘imparciais’ nas informações prestadas, visto que, impregnados “de valores da terra e de sua gente”, utilizaram-se de tradições populares transmitidas pela oralidade (ALBUQUERQUE, 2002: 78 e 80).

Nessa fase incipiente da historiografia cearense, além dos citados livros de autoria de João Brígido e Pedro Theberge, devem ser destacadas também as obras *Ensaio estatístico da província do Ceará*, de autoria de Thomaz Pompeu de Sousa Brasil (1818-1877), publicado em dois tomos, em 1863 e 1864, e *História da Província do Ceará - desde os tempos primitivos até 1850*, de autoria de Tristão de Alencar Araripe (1821-1908), publicado em 1867.

A partir da década de 1970 começa a surgir uma literatura especializada sobre o Cariri cearense, notadamente no campo da História, mas também em trabalhos antropológicos, sociológicos, literários, geográficos e ultimamente também na área da Arqueologia. Dessa produção, grande parte são estudos sobre a religiosidade popular caririense sob a perspectiva dos novos paradigmas epistemológicos e, conseqüente, sem o maniqueísmo que caracterizou a disputa política e intelectual em torno dos controversos Acontecimentos de Juazeiro e da figura do padre Cícero. Interessou-nos as apropriações desta temática enquanto material de análise das representações regionais com base nas manifestações místicas e religiosas. Neste sentido, destacamos um conjunto de estudos de pós-graduação, veiculados em artigos, dissertações e teses, alguns publicados no formato de livro, com ou sem adaptação nos seus conteúdos. Para esclarecimento dessas nuances, sempre que possível, prestamos informações detalhadas a respeito, além de, nas referências bibliográficas, separarmos as obras de acordo com os seus formatos (livros, dissertações, teses, artigos etc).

METODOLOGIA

Como método, procuramos abordar as práticas e representações culturais a partir dos conceitos de imaginário e identidades sociais, explorando as relações existentes entre esses eixos teóricos. Para tanto, buscamos identificar e analisar os elementos que são tidos como caracterizadores da formação sociocultural caririense e que são postos enquanto ‘matérias-primas’ da construção de projetos identitários regionais que se expressam nas produções discursivas e de narrativas sobre o Cariri, ou seja, características naturais e culturais que se julgam identificadores da região e de seu povo. Neste sentido, alguns eixos temáticos e conceituais são balizadores desta análise, como os valores eurocêntricos importados e digeridos sob o prisma de diversificadas configurações culturais específicas e atípicas, dentre

as quais podem ser citados os sincretismos,²⁴ notadamente os de ordem religiosa, derivado do encontro do catolicismo popular ibérico-mediterrâneo com os sistemas de crença das religiões tradicionais de matrizes indígenas e africanas presentes no Cariri. Igualmente, trazemos uma análise do desenvolvimento, no Cariri, a partir de meados do século XIX, de uma ideologia de resistência contra hegemônica geradora de movimentos sociais relevantes, englobando suas produções materiais e intelectuais, além de sua coesão interna e capacidade de transformação de práticas humanas e sociais e em defesa de suas utopias.

Do ponto de vista metodológico, a consideração dos conceitos de fronteiras culturais e mesmo de região imaginária exigiu-nos tanto a ampliação da escala espacial como de um deslocamento temporal. Assim, a abordagem do espaço hoje denominado de Nordeste brasileiro ou de sertão nordestino será de suma importância, visto que o Cariri, desde o primeiro momento da colonização, atraiu populações de várias partes das chamadas capitânicas do Norte. Essa perspectiva mais abrangente de escala é ainda melhor justificada se considerarmos que os nativos kariri habitavam um amplo território que englobava praticamente toda a porção nordeste da colônia brasileira e que os Acontecimentos de Juazeiro foram catalisadores de um intenso processo migratório responsável pela transformação do Cariri em um caldeirão étnico-cultural, um micro Nordeste em terras caririenses.

ESTRUTURA DA TESE

A tese está estruturada em cinco capítulos, dispostos em uma ordem pretensamente cronológica, mas que pode ser vista ouboricamente. Uma espécie de “cobra comendo o próprio rabo”, ao estilo da *sansara* dos hindus, que nos remete a uma história de tempo contínuo, circular e ao mesmo tempo espiral. Linha de tempo curvo que, sem se fechar, vai dando voltas em torno de um ponto, afastando-se dele de forma progressiva e regular, mas sem perdê-lo enquanto referência. Portanto, uma história que nunca acaba, sempre recomeçando, como se o passado projetasse o futuro, tendo o presente como alavanca.

No **primeiro capítulo**, *O Cariri em um tempo de longa duração*, propomos-nos a uma discussão que perpassa quase toda a periodização contemplada na tese, periodização essa

²⁴ A utilização do conceito de sincretismo deve considerar o resgate de sua historicidade e sua relação com as lutas políticas e intelectuais da sociedade brasileira travadas a partir de meados do século XIX, quando são publicados os primeiros estudos sobre religiões não oficiais, a exemplo das religiões afro-brasileiras, que compõem um dos mais evidenciados campos de estudo sobre religiosidades tidas como sincréticas. Neste sentido, quando tratamos mais diretamente da religiosidade popular desenvolvida no Cariri, buscamos contemplar a ideia de sincretismo religioso no Brasil, recorrendo aos estudos de um dos maiores especialistas na atualidade brasileira, no tocante a abordagem teórica do assunto, o antropólogo Sérgio Figueiredo Ferreti (ver página 309).

abordada nos capítulos seguintes. O foco deste capítulo inicial é a região do Cariri cearense em uma perspectiva de longa duração, analisada, primordialmente, sob a ótica da história ambiental. Neste sentido, nosso propósito é de perceber o Cariri como um construto intelectual que tem na natureza um dos seus primeiros elementos discursivo-imagéticos. Para tanto, fazemos uso de uma abordagem interdisciplinar, recorrendo, nos aspectos gerais, a categorias conceituais que julgamos imprescindíveis para a compreensão de como um recorte territorial vai sendo elaborado ao longo do tempo a partir da interação Homem-Natureza. São as categorias-chave de espaço, território, região e paisagem, além de outras, emprestadas da Geografia, da Arqueologia e da Geologia, utilizadas aqui com o objetivo de buscar perceber o desenvolvimento conceitual de uma região nas suas variadas possibilidades históricas.

O **segundo capítulo**, *Cariri: barbárie e civilização*, é o ponto de partida das narrativas e discursos sobre o Cariri, tendo como marco a fundação e circulação do semanário *O Araripe*. Nele, são abordados os discursos e as narrativas formulados para dar feição ao que consideramos o primeiro projeto identitário regional mais coerente, elaborado da perspectiva dos segmentos dominantes, integrados por senhores de terra, grandes comerciantes, burocratas, sacerdotes e uma emergente camada de profissionais liberais. Buscamos perceber nos discursos veiculados em *O Araripe* e na nascente historiografia regional as representações mais correntes sobre o Cariri, no intuito de se consolidar uma dominação que naquele momento se revestia sob a ideologia do liberalismo praticado no Brasil e na província do Ceará. Esses discursos e narrativas não se limitam a construir uma representação somente da conjuntura vivida, mas, sobretudo, buscar no passado pretensos elementos que possam caracterizar e legitimar a ideologia dominante que se procurava impor. Portanto, trata também do período de tempo que vai do início da colonização caririense ao aparecimento do jornal *O Araripe*, entre o início do século XVIII e meados do século XIX, quando se observa a construção do Cariri sob as exigências de demandas conjunturais, dentre as quais destaca-se o projeto de autonomia político-administrativa da região. Para tanto, buscamos analisar, além do jornal *O Araripe*, as diversas fontes que foram produzidas, tendo o Cariri como objeto principal. São, notadamente, documentos produzidos pelo estado português e, depois de 1822, pelo nascente Estado nacional brasileiro, além de outras fontes que remetem, de alguma forma, à região enfocada, a exemplo de registros feitos por viajantes.

No **terceiro capítulo**, *Cariri encantado: a Canaã dos deserdados*, abordamos a construção de um Cariri ‘profundo’, onde os segmentos subalternizados são os agentes de

destaque. São narrativas das experiências históricas protagonizadas por povos indígenas,²⁵ negros, mestiços e segmentos sociais carentes que, do ponto de vista coletivo, integram uma sociedade permeada de contradições e que, a contragosto das elites, mostram-se visíveis, ativos e proativos. Assim, dotados de inequívocas historicidades, esses segmentos são formuladores de visões de mundo que extrapolam a dimensão de suas etnicidades específicas, e, através de processos sincréticos e de hibridismos culturais, projetam novas e originais identidades. Essas narrativas e representações remontam a um passado distante, até imemorial, que se movimenta de acordo com as projeções que vão sendo feitas em torno da ideia de região que se constrói ou (re)inventa. Nele, discorreremos um pouco sobre a historicidade e a mitologia dos kariri, procurando, na medida do possível, reconstituir a ‘saga’ desta etnia, bem como das tradições africanas que se fincaram no Cariri, trazidas e alimentadas pelos sujeitos estabelecidos na região no contexto da forjada diáspora negra ocorrida por conta do processo da colonização europeia da América. As narrativas que nos subsidiam foram ‘extraídas’ de produções historiográficas, antropológicas, sociológicas, literárias e jornalísticas, que, bem ou mal, consciente ou inconscientemente, registraram a existência desses povos, submetidos a uma traumática experiência histórica. No aspecto do hibridismo observado nos encontros e desencontros das etnias básicas que moldaram a sociedade caririense, este capítulo aborda os resultados gerados neste processo, com ênfase no fenômeno-síntese da religiosidade popular que é tida como um dos principais elementos caracterizadores da formação cultural do Cariri. Neste campo de manifestação do sagrado, há espaço para a análise do imaginário regional com base nas projeções de utopias calcadas nos mitos herdados das mais remotas ancestralidades. A temporalidade a que se referencia este capítulo, como foi dito acima, relaciona-se também com uma dimensão de tempo imemorial, aquele que rege o imperceptível mourejar do exercício imaginário da vida. Mas, do ponto de vista histórico, é focado nos diversos movimentos calcados na cultura popular caririense, com destaque para a religiosidade.

²⁵ Consta que os europeus acreditaram que estavam na Índia quando chegaram ao continente que viria a ser chamado de América. Daí a utilização indiscriminada do termo ‘índio’ para designar todos os seres nativos desta parte da Terra. Assim, pelo seu sentido etnocêntrico, a palavra é normalmente considerada equivocada para emprego em atividades educativas e acadêmicas. Por essa mesma razão, as expressões ‘indígenas’ e ‘povos indígenas’ são tidas, no mínimo, como limitadas ou inadequadas, principalmente no contexto em que se reivindicam reparações devidas à história desses povos, onde a designação é um importante critério de reconhecimento. No entanto, o movimento indígena brasileiro se apropriou e ressignificou essas denominações tidas como pejorativas, visando “o fortalecimento da identidade conjunta e de união na luta por direitos comuns” (COLLET et al, 2014: 12). Assim, são aceitas o emprego desses termos desde que questionadas as intenções contrárias às suas atuais proposições.

O quarto capítulo, *A Nova Jerusalém: padre Cícero e os Acontecimentos de Juazeiro*, aborda o contexto da emergência das romarias em torno do padre Cícero de Juazeiro e do Juazeiro de padre Cícero, universos que se atrelam e que ensejam uma gama de manifestações sagradas e profanas desempenhadas por um conjunto eclético de personagens, dentre populares e intelectuais. Um período que não se limita aos parâmetros cronológicos dos chamados Acontecimentos de Juazeiro, mas que tem seus primeiros indícios nos trabalhos missionários realizados, notadamente, pelos frades capuchinhos que se estabeleceram nos sertões do Nordeste, culminando na missão evangelizadora e civilizadora realizada pelo Padre Mestre Ibiapina no Cariri, entre os anos de 1864 e 1872. Por fim, compreendendo que esta representação de região marcada pelo encantamento e suas projeções de realização de utopias ensejam uma oposição ao projeto de poder então vigente, com base em uma proposição identitária de valores eurocêntricos, - analisamos o que consideramos ser uma ‘guerra de identidades’, travada entre os especialistas da produção cultural de Crato e Juazeiro. Este embate tem o seu clímax na campanha de emancipação juazeirense, entre 1907 e 1909, agravando a tensão que irromperá na Sedição de Juazeiro,²⁶ em 1914.

O quinto capítulo, do *ICC ao Nação Cariri: a região revisitada*, trata inicialmente do processo, sob a égide do Instituto Cultural do Cariri, de fortalecer a região caririense em benefício de suas causas históricas e conjunturais. Na consecução deste intento, os intelectuais fundadores do ICC propuseram uma almejada identidade regional fortalecida e coesa; e, para tanto, elegeram, enquanto símbolos identitários regionais, o território natural, descrito como privilegiado e paradisíaco; o legado ancestral, no qual também se incluem as culturas dos nativos, dos negros e seus mestiços, mesmo que ainda de forma secundária ou indireta; as manifestações folclóricas e o patrimônio histórico construído numa perspectiva positivista, onde os eventos heroicos e os feitos memoráveis lhe dão a tônica. Um dos objetivos do ICC era o de conciliar o descentramento da identidade regional, que vinha em processo de crescente fragmentação desde a ‘guerra de identidades’ representada pela oposição dos projetos identitários cratenses e juazeirense. Neste capítulo, com base na produção discursiva

²⁶ A Sedição de Juazeiro tem seus antecedentes no ano de 1912, quando o governador Marcos Franco Rabelo, tratou de minar o poder que o padre Cícero exercia na política caririense. Rabelo destituiu padre Cícero do cargo de prefeito de Juazeiro e chegou a ordenar sua prisão. O clímax do conflito deu-se quando Rabelo, numa clara ameaça ao Juazeiro, mandou estacionar tropas policiais na vizinha cidade de Crato. O braço direito do padre na política, o médico baiano Floro Bartolomeu, após articular apoio de altas autoridades da política federal, convocou os romeiros a se juntarem aos seus jagunços com o intuito de defender o padre Cícero e o Juazeiro deste iminente ataque. Depois de evitar a tomada de Juazeiro, as tropas juazeirenses invadiram o Crato e de lá seguiram para Fortaleza, onde depuseram Rabelo. Voltaremos ao assunto, de forma mais aprofundada, no tópico 4.7.2, “*Sou filho do Crato, mas Juazeiro é meu filho*”: *emancipação e sedição de Juazeiro*, a partir da página 414.

do ICC, publicada na revista *Itaytera*, de circulação anual, e nos livros de autoria dos seus membros, analisamos como essa reinvenção do Cariri se prestava ao atendimento das demandas históricas da região e, do ponto de vista teórico, a sua adequação à atualização metodológica que as ciências sociais perseguiram na conjuntura correspondente às décadas de 1950 e 1960. Na sequência, abordamos o desenvolvimento de um novo projeto identitário regional, entre meados dos anos de 1960 e meados dos anos 1980, em um processo que se insere no contexto de profundas e radicais mudanças culturais que ocorrem com a efetiva participação de movimentos juvenis localizados nos principais centros mundiais. No Cariri, esses movimentos vão propor novas possibilidades de pensar e elaborar identidades e representações a partir do regional, mas com projeções universais. Neste ponto, as representações do “guerreiro cariri” e da cultura popular são apropriadas e redimensionadas para o sentimento de pertença a uma nova nação, a ‘Nação Kariri’, e de uma ‘cultura insubmissa e revolucionária’, elaborada mesmo de forma aparentemente inconsciente, que carrega a esperança de redenção popular em sua práxis libertadora. Dentre esses movimentos, destacamos a Nação Cariri que, com base na recepção e ressignificação dos discursos formulados pelas gerações locais anteriores, vai formular uma nova representação regional, onde os segmentos populares, na maior parte das vezes relegados a uma posição subalterna, vão ser alçados à condição de protagonistas e as fronteiras tornam-se mais fluídas.

CAPÍTULO 1

O CARIRI EM UM TEMPO DE LONGA DURAÇÃO²⁷

Lucien Febvre costumava dizer: 'a história é o homem'. Eu, por outro lado, digo: a história é o homem e tudo mais. Tudo é história: solo, clima, movimentos geológicos (BRAUDEL, Fernand).

O processo de construção conceitual de uma região é um exercício coletivo e de longo prazo. Versar sobre ele é um desafio intelectual e que, em alguns casos, o é também afetivo. Ver-se, portanto, neste exercício, a necessidade de combinar o cérebro com o coração, a consciência da narrativa com a emoção da experiência vivida. Esta narrativa aparece, por sua vez, relacionada, por meio de escritas ou de imagens, com técnica e estilo de descrição histórica. Propomos, portanto, uma reflexão que contemple a relação entre o ‘tempo vivido’, compreendido numa dimensão empírica, e a ‘narração’ – tido como a um exercício consciente de descrição (RICOEUR, 1994: 85-125). Assim, o fato de que a narração de um determinado espaço regional poder ser também uma motivação de ordem pessoal, é aqui uma questão relevante. O objeto central enfocado é a região natal do autor, para quem o Cariri comumente é representado como um lugar diferenciado e, por isto, incomum, especial e até emblemático. Um lugar de natureza abençoada, pela água em abundância, terras boas para o cultivo agrícola, clima ameno e paisagens paradisíacas, além de ser palco de acontecimentos grandiosos, terra de homens de boa vontade, protagonistas de feitos notáveis, torrão onde a cultura é tão pujante quanto a natureza. Não obstante, tais excepcionalidades se revestem de maior grandeza por conta da região estar localizada próxima a um bioma ao qual são imputadas inúmeras adversidades - secas cíclicas, clima quente, solos estéreis, escassez hídrica, paisagens tristes e monótonas e habitantes rudimentares, tanto material como intelectualmente. O Cariri, afinal, é narrado como um oásis no deserto, um vale fecundo em meio a um pobre sertão. Cariri, mais do que um topônimo, seria um sinônimo de fartura, tanto pelos frutos da natureza como pela obra da cultura.

Conforme Albuquerque Junior (2016: 15), a operação mais recorrente para narrar uma determinada região é a prática da nomeação, buscando neste exercício estabelecer um marco inaugural de sua existência. É a prática toponímica de produção de significados e de sentidos, visando conferir ao território delimitado uma identidade espacial. Identidades também são

²⁷ A discussão a que nos propomos neste capítulo não se prende apenas a uma das fases cronológicas analisadas nesta tese, como acontece nos demais. Ela perpassa toda a periodização contemplada, que aborda quatro momentos elencados como representativos da construção discursiva da região do Cariri, embora com alguns inevitáveis e necessários recuos e avanços temporais.

frutos de imaginações, portanto, em muitos aspectos, são ideias e ideais que habitam o imaginário social de uma determinada população. Assim, Albuquerque Junior (*Idem*: 16) nos dá uma ‘pista’ para a compreensão desse aparente intrincado processo de nomeação de um espaço identitário, numa perspectiva de, estrategicamente, questionar os possíveis sentidos, atributos, significados históricos e motivações diversas que permeiam a própria denominação. No caso da região enfocada, deve-se buscar o conteúdo etimológico da denominação:

Consultando dicionários da língua portuguesa nos é dito que o nome Cariri é uma corruptela do vocábulo tupi *kiriri*, que significaria silencioso, designação adjetiva e, possivelmente, depreciativa que aqueles indígenas aplicariam para designar as regiões habitadas pelos índios que nomeavam pejorativamente de tapuias ou tapuios, regiões silenciosas, pois possivelmente, vistas como ermas, como desertas, como estando para além do território em que habitavam, fazendo parte do universo semântico que será recoberto pela palavra sertão, na língua trazida pelos brancos europeus (*Id. Ib.*).

Essa é apenas uma hipótese aventada. Uma boa hipótese, por sinal. E como se está abordando representações, não cabe questionar se essas representações são verdadeiras ou falsas, corretas ou erradas, mas procurar analisar o porquê dessas construções, para que e para quem servem. Neste sentido, o autor diz algo mais sobre a designação em questão:

O *kiriri* seria o território do outro, do estranho, do inimigo, o território que não pode ser dito, onde e sobre o qual reinaria um enorme e amedrontador silêncio, pois espaço indiferente e indiferenciado, espaço ainda não dominado ou conquistado pela linguagem, pela cultura, pela capacidade de simbolização do grupo que o nomeia de fora, terra sem tupis, por isso mesmo terras em silêncio e do silêncio (*Id. Ib.*: 16-17).

Kiriri, denominação do espaço que antecede ao Cariri, termo que teria sido adaptado ao vernáculo do conquistador, já aponta para uma projeção identitária que depois será largamente utilizada: território indômito, habitado por um povo guerreiro, mas onde paira um silêncio que necessita ser rompido por narrativas reveladoras de uma condição capaz de determinar os rumos para o estabelecimento de um fim histórico redentor. Uma designação que carrega dados não só de sua própria história, mas da história da cultura, da sociedade, da época e do espaço em que ela foi gestada e empregada. O uso da história, incluindo seus substratos, como a memória e a narrativa, pode ser uma estratégia para darmos visibilidade e dizibilidade a um dado recorte espacial.

Por sua vez, a aparentemente enigmática expressão “o Cariri, não como um cenário, mas como dado relacional da equação” (MARQUES, 2011: 55), vem a exigir uma interpretação de quem se propõe a utilizá-la. A nossa se baseia no próprio texto do autor citado, que trata de uma análise etnográfica, refletir, com base na micro-história, uma determinada espacialidade a partir de signos identitários regionais, mas com o cuidado de não estabelecer um contraste entre um território supostamente real e suas representações. Assim, o dado relacional da equação caririense seria a relação dialética entre a tradição e a modernidade, que marca um campo no qual a região do Cariri pode ser localizada, com base na temporalidade recortada pela nossa pesquisa. Marques (*Idem*: 56), em seu parecer sobre essa relação, fala de uma tensão constante entre a verticalidade da permanência e a horizontalidade do deslocamento. O Cariri é visto, pois, nos estudos, seja de viés etnográfico ou sob outras perspectivas epistemológicas, como um espaço que remete a signos identitários ou referências que se relacionam com o real e o imaginado: campo de tradições, Nordeste, personagens icônicos, em suma, “uma ficção organista de um espaço autorreferido” (*Id. Ib.*: 55).

A ideia de que o Cariri é uma ficção remete inevitavelmente ao conceito cunhado por Benedict Anderson (2008) de comunidades imaginadas. Para Anderson, espaços maiores do que uma aldeia não podem ser reais, pois as relações sociais mediadas pela impessoalidade são, na essência, artificiais. Um território regionalizado e, portanto, socialmente construído, a exemplo de uma nação – não à toa, o Cariri é projetado enquanto uma nação, a ‘Nação Cariri’²⁸ - é resultado da imaginação coletiva, sendo, assim, uma invenção que institui realidades e racionalidades. Os indivíduos, premidos por uma necessidade que se impõe como um imperativo identitário, imaginam-se pertencentes a uma entidade, concreta e ao mesmo tempo imaginária, pretensamente homogênea, densa e coesa. O que amalgama as pessoas neste projeto coletivo são as tradições inventadas, os mitos fundacionais, a cultura popular e, acima de tudo, as histórias narradas, como se estas fossem heranças partilhadas, bens em comum (HOBSBAWN & RANGER, 2012).

De acordo com Chartier (2002: 14), “narrativas de ficção e narrativas de história têm em comum uma mesma maneira de fazer agir seus personagens.” Por sua vez, citando Edward Said, Marques (2011: 46), afirma que o espaço descrito pelos moradores não é o real, independente das referências textuais e relações ativas ou interativas que o conformam. Cita

²⁸ Na conceituação de nação deve-se considerar os diferentes níveis – geográfico, econômico, social e político – bem como a noção de “civilização-organismo” formulada por Herder e precursora da ideia de relativismo cultural” (*Apud* ORTIZ, 2013: 611). A noção de Herder considera a existência do ‘espírito de um povo’ que vem a dar suporte teórico à representação de ‘Nação Cariri’.

também James Clifford²⁹ para reforçar o que foi dito por Albuquerque Júnior (2016: 17): “toda dizibilidade é dependente de imagens negociadas” (MARQUES, *idem*), sendo a história uma estratégia para esse fim.

Mas o que é o Cariri? E mais ainda, como o Cariri pode ser descrito? E, se essa descrição depende de negociações que se engendram no exercício do historiador, quantos e quais são os cariris possíveis de serem narrados?

O nosso objeto de pesquisa é o Cariri enquanto espaço regional e construção simbólica, o que, a priori, o enquadra como um recorte analítico. Por isso, sua dimensão é ampla e comporta diversas possibilidades de interpretação. No entanto, o foco central é a construção discursiva do Cariri, buscada nas diversas narrativas³⁰ produzidas ao longo de sua história. Essa história, por sua vez, deve ser compreendida não só no sentido estrito, como aquele resultante da ação humana no tempo e no espaço, mas também no sentido lato, como a história do espaço no tempo. Assim, nossas fontes envolvem, além dos suportes tradicionais, como o documento escrito, aquelas geradas pela própria natureza, a exemplo das paisagens naturais, e outras modalidades de registro que não só a alfabética.

Mas, afinal, o que é região? Sem querer dar agora o devido aprofundamento a essa questão de primordial importância para esta tese, partimos de onde comumente se parte quando se busca a raiz da palavra, etimologicamente falando. Com base no arcaico verbo *regere*, presente tanto no léxico latino quanto nórdico - que significa, respectivamente, ‘controlar’ (uma determinada área) e ‘reinar’ - o termo evoluiu para a noção de espaço, na sua dimensão geográfica mais específica. No entanto, ao ser operado pelas ciências humanas, região se transforma em um conceito polissêmico e de múltiplos usos. Dentre tantos significados e serventias, três possibilidades podem ser aventadas. A primeira, de ordem epistemológica, mais racionalista, diz respeito a uma categoria de análise, portanto, um produto do intelecto humano, onde a região é um mero construto. Na segunda, vista do ponto de vista mais empírico, a região é tida como um fenômeno socioespacial efetivo, campo de práticas culturais geradas a partir da vivência que leva à construção ou percepção de identidades espaciais. A terceira, que se situa na intersecção entre a teoria e a prática, campos que podem ser denominados, respectivamente, ‘artifício’ e ‘fato’, - é uma construção histórica, um ‘artefato’, resultado de uma série de práticas humanas (econômicas, políticas, culturais) entre os indivíduos e deste com o espaço físico, o que inclui também as relações de poder que

²⁹ A obra de James Clifford referenciada pelo autor é *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*, publicada pela Editora UFRJ em 2002.

³⁰ Reafirmamos nosso entendimento de que toda narrativa é um discurso.

são intrínsecas ao território (HAESBAERT, 2014). Interessam-nos todas essas três possibilidades.

Feitas essas considerações de ordem conceitual, voltemos, então, para a descrição do que seja o Cariri em suas múltiplas interpretações. Neste caso, inicialmente, deve-se falar de um Cariri como um espaço geológico, que atravessa um tempo de longuíssima duração, em uma escala temporal que pode ser dimensionada na casa dos milhões de anos. Um Cariri quase estático, cujas mudanças são imperceptíveis ao olhar histórico. Há também um Cariri nativo ou o território kariri, mesmo que essa abordagem se dê pelas lentes deformantes da ótica eurocêntrica. Depois, seguindo uma sequência cronológica, deparamo-nos com o Cariri colonial, recorte dominante nos estudos sobre a região. Esse Cariri colonial, entremeado com as heranças que resistiram do território kariri, é a base de onde pululam vários outros cariris que convergem para o Cariri contemporâneo, não apenas um território delimitado geograficamente, mas um sentimento portátil, que se carrega para onde se vai.

Nessas duas perspectivas, o Cariri é uma região sertaneja, formada por um conjunto de características e identificada por uma série de representações, quase todas associadas à sua beleza natural e às riquezas e diversidade de sua cultura popular, além de, com requinte de ufanismo, ser considerada um espaço historicamente relevante. Esse último qualitativo está associado a eventos que repercutem na história nacional ou com ela interagem, projetando personagens dignas de comporem o ‘panteão’ de personalidades históricas da nação. Sobre essa descrição do Cariri na contemporaneidade, é sintomática a utilização de um exercício teórico de localização dos signos identitários regionais, conforme se observa com essa outra descrição:

Será possível escrever sobre a região do Cariri sem descrevê-la como uma área situada ao sul do Ceará, composta por 28 municípios, dentre os quais se destacam as cidades de Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha como centro econômico, político e cultural? O conjunto temático utilizado para identificar a região do Cariri remete à noção de um lugar ermo, campo de tradições, espaço atualizador da ideia de Nordeste. Imagens associadas à Patativa do Assaré, Luiz Gonzaga e Padre Cícero refletem essas ideias nacional e internacionalmente de forma mais efetiva. Tem-se com eles [...] uma ficção organicista [...] de um espaço autorreferido, independente das relações e redes sociais ali estabelecidas, cuja potência narrativa é estancada pela força dos signos identitários da ideia de Nordeste - seca, cangaço, religiosidade popular e coronelismo [...] (MARQUES, 2011: 55).

O Cariri aqui é tido como “uma ficção organicista”, “um espaço autorreferido”, mas com ampla possibilidade de ser narrado para além dos estereótipos que amoldam a região que lhe é protótipo – o Nordeste. São essas possibilidades que nos interessam e que aqui são

exploradas. Mas, por fim, permeando todos esses cariris, temos o ‘Cariri encantando’, uma região imaginada a partir das projeções de uma gama de coletividades, situado no espaço imaginário dos sonhos e das utopias. Região de fronteiras fixas, do ponto de vista tradicional, mas também um lugar afetivo, de fronteiras culturais, que se projeta em tempos e espaços cujas referências não são factíveis do ponto de vista usual.

Diante da possibilidade de tratar de múltiplos cariris, é que procuramos iniciar este desafio apresentando um Cariri panorâmico, que se vai definindo no decurso de um tempo de longa duração. Desta forma, a decisão de iniciar esta tese com uma abordagem de significativa amplitude analítica deve-se à opção metodológica de, dentro das possibilidades, buscar perceber o objeto central da pesquisa – a região do Cariri cearense – nos seus aspectos mais estruturais do que conjunturais, procurando compreendê-lo como um todo para depois entendê-lo em suas partes, conforme os pressupostos da história global³¹ formulada por Fernand Braudel (1902-1985); a partir da abordagem do objeto em uma perspectiva de longa duração³² que, por sua vez, é determinada por um enfoque de ordem ambiental. Mais ainda, esse foco ambiental é, por sua vez, limitado à sua abordagem histórica e relacionado ao propósito de perceber o Cariri, além de sua dimensão física, como um construto intelectual que tem a natureza como um dos seus principais elementos discursivo-imagéticos, recorrentemente presente nas narrativas que anunciam uma pretensa identidade regional homogênea e, portanto, homogeneizadora.

³¹ A história global é considerada como a segunda chave geral da obra Fernand Braudel (a primeira é a concepção das diferentes temporalidades) e trata-se, na verdade, de uma reivindicação de ordem metodológica, isto é, o esforço e, ao mesmo tempo opção, desprendido pelo historiador no sentido de, aproximando os distintos e variados temas e objetos, manter o espírito totalizante do fazer histórico. Conforme alerta Rojas (2013: 27), a história global não é história geral ou universal, na qual, pretensamente, é abordada ‘toda’ a história da humanidade, dos primórdios ao tempo presente, envolvendo todos os povos e lugares da Terra. Antes, porém, é vista enquanto uma reivindicação do caráter múltiplo de todo fato social presente na abordagem de qualquer processo histórico, desde o mais remoto passado até a atualidade (*Idem*: 28).

³² Cabe aqui estabelecer uma fundamental distinção entre ‘duração’ e ‘recorte de tempo’. Na proposta braudeliiana de múltiplas e imbrincadas temporalidades, a duração do tempo obedece a um determinado ‘ritmo’, sendo o tempo longo aquele que se dilata, aparentando uma imobilidade devido ao seu compasso extremamente lento. Já ‘recorte de tempo’ é o espaço temporal delimitado para efeito de uma análise. No caso de Braudel, em *O Mediterrâneo*, esse recorte é o reinado de Felipe II, que ocorreu em um tempo de duração historicamente perceptível. No entanto, o que há de inovador na abordagem feita por Braudel é a análise deste recorte com base em diferentes temporalidades que, de alguma forma, perpassa o seu objeto de estudo. Neste ponto, é importante o alerta dado por Barros (2006: 469): “não devemos confundir ‘longa duração’ com ‘recorte extenso’. [...] Braudel não estudou nesta obra [*O Mediterrâneo*] um ‘recorte temporal estendido’. Ele estudou um recorte tradicional, que cabe em uma ou duas gerações e que coincide com a duração de um reinado, mas examinando através deste recorte a passagem do tempo em três ritmos diferentes. Uma outra coisa seria examinar um determinado espaço - grande ou pequeno - em um recorte extenso ou estendido. Dito de outra forma, o ritmo de tempo que o historiador sintoniza em sua análise de uma determinada realidade histórico-social nada tem a ver com o ‘recorte temporal historiográfico’ escolhido pelo historiador.

Para transitarmos com uma certa e necessária desenvoltura nesta seara de complexa conceptualização teórica e ampla envergadura epistemológica, é mister lançar mão dos fundamentos da história ambiental, campo histórico de recente nomenclatura, mas cujas origens epistemológicas remontam ao século XIX, com a publicação das primeiras análises histórico-ambientais (PÁDUA, 2010: 81). Contudo, é conferida aos historiadores da segunda geração da escola dos Anales,³³ notadamente Fernand Braudel, o pioneirismo da emergência do que passou a ser conhecido por Geo-História, ou seja, uma abordagem da historicidade das manifestações da natureza (o clima, por exemplo) e seus impactos nas sociedades humanas.

Como suporte de pesquisa, além das fontes mais tradicionais, foram considerados os próprios vestígios da natureza para empreender estudos de eventos processados em uma perspectiva temporal de longa duração, a primeira das três temporalidades que Braudel propôs na obra que é considerada um clássico da historiografia de século XX, *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II* (1945). Nessa obra, Braudel discorre a respeito de um revolucionário modelo teórico aplicado na relação espaço-tempo, tornando-se um paradigma que marcaria toda uma geração de historiadores: a inovadora concepção de tempo histórico e a ideia de estabelecer o espaço geográfico como ponto de partida da análise historiográfica. Assim, o que ele se propôs foi realizar uma ‘especialização da temporalidade’, cujo modelo veio a subverter definitivamente a concepção da historiografia tradicional, para a qual o tempo é linear, plano e unitário, e o espaço, enquanto domínio exclusivo das geociências, é um ente que não mantém relações interativas com o homem:

O objeto do primeiro volume de *O Mediterrâneo* [...] é a relação entre o Homem e o Espaço. É esta relação que ele pretende recuperar através de “uma história quase imóvel... uma história lenta a desenvolver-se e a transformar-se, feita muito frequentemente de retornos insistentes, de ciclos sem fim recomeçados.” A interação entre o Homem e o Espaço, as suas simbioses e estranhamentos, as limitações de um diante do outro, tudo isto não constitui propriamente a moldura do quadro que Braudel pretende examinar, mas o próprio quadro em si mesmo. Eis aqui o primeiro ato deste monumental ensaio historiográfico, e é sobre esta história quase-imóvel de

³³ A escola dos Annales surgiu a partir das críticas desferidas à historiografia então vigente, representada especialmente pela Escola Metódica Francesa e sua tradicional fórmula de que a história se faz com documentos. Geralmente, a trajetória dos Anales é dividida em três fases, sendo a primeira de 1920 a 1945, quando ocorreu um aguerrido combate contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos. Depois de um breve interregno, por conta da Segunda Guerra Mundial, iniciou-se a segunda fase do movimento, com grande contribuição e influência de Fernand Braudel, graças a conceitos diferenciados e aos novos métodos por ele introduzidos, como os de estrutura e conjuntura, e história serial e quantitativa. Esta fase durou até o final da década de 1960, quando se iniciou a atuação da chamada terceira geração dos Anales, com duração até o final da década de 1980, período marcado pelo fenômeno de fragmentação dos domínios investigados pela História (BURKE, 1992: 13-14).

longa duração — a temporalidade espacializada onde o tempo infiltra-se no solo a ponto de quase desaparecer (BARROS, 2006: 467).

Surge com Braudel a concepção de um tempo decomposto em múltiplos períodos,³⁴ diferenciados entre si, mas complementares no propósito de descrever, analisar e buscar explicar, na sua totalidade e de forma crítica, uma determinada experiência histórica. Esse foi o grande contributo dado por Braudel para a definição de uma nova historiografia, que, em meados do século XX, dava um passo à frente, adiantando-se da posição proporcionada pelas inovações nos objetos, fontes e metodologias de feitura da história, propostas pelos historiadores da primeira geração da escola dos Analles.

Dentre as novas e inovadoras metodologias adotadas pelos ‘inquietos’ historiadores franceses do início do século XX, destacam-se o diálogo com outros campos do saber acadêmico e a transversalidade dos temas enfocados, motivados pela necessidade da História de “se afirmar contra uma força nova que começava a trazer métodos e aportes teóricos inovadores para o campo do conhecimento humano: as nascentes ciências sociais” (BARROS, 2010: 5). Neste sentido, Braudel vai reconhecer a forte e decisiva influência que a ciência geográfica vai ter sobre sua formação, a ponto de encaminhá-lo para a escolha do Mediterrâneo como objeto de sua tese. Na pertinente observação de Rojas (2013: 39), “o *Mediterrâneo* [...] deve parte de sua originalidade e de sua riqueza precisamente ao caráter de síntese de um longo e continuado trabalho [...] e na dialética complexa das experiências individuais vividas pelo autor em contextos sociais singulares.” Decerto, a formação acadêmica de Braudel, foi uma dessas ‘complexas experiências’, pontuada por ensinamentos e influências que, além de decisivos no seu desenvolvimento intelectual, foram preponderantes na escolha do Mediterrâneo como tema central da pesquisa que lhe rendeu o merecido reconhecimento. Nela, são enfatizadas as lições recebidas dos bons mestres geógrafos Emmanuel de Martonne (1873-1955), Albert Demangeon (1872-1940) e Lucien Gallois (1857-1940), alunos de Vidal de La Blache (1845-1918), que transmitiram ao jovem Braudel os fundamentos de uma disciplina dinâmica e de espantosa flexibilidade frente a uma História academicista, engessada por conta dos modelos positivistas propostos por Charles

³⁴ Braudel propõe uma tripla esquematização do tempo: 1) o tempo dos acontecimentos ou de curta duração, relacionado à medida e ao ritmo do cotidiano e do qual estão submetidos o indivíduo e suas experiências imediatas, geralmente efetivadas de forma efêmera e volátil; 2) o tempo das conjunturas ou de média duração, da qual estão afeitos os ciclos econômicos, sociais, políticos, culturais etc e que demarca a vigência de uma geração humana, podendo ser mensurado em décadas de anos ou em acontecimentos duradouros; e, por fim, o tempo das estruturas ou tempo de longa duração, quando se trata do compasso lentíssimo da geografia e das civilizações, de duração multissecular a ponto de denotar muito mais a permanência do que a instabilidade dos processos que decorrem (ROJAS, 2013: 21-22).

Seignobos (1854 - 1942) e Charles-Victor Langlois (1863-1929)³⁵ (DAIX, 1999: 66-67). Frente a “uma história que se limitava a reiterar e remoer velhas histórias”, a posição ocupada pela Geografia na época em que Braudel iniciava a sua maturidade intelectual era, ao contrário, um campo aberto ao novo, desfrutando de um grande prestígio, que se estendia para além das fronteiras francesas (*Idem*: 62).

No entanto, Braudel não se comportou passivamente na recepção das teorias formuladas por Vidal de La Blache e repassadas pelos seus principais discípulos, pelo menos no tocante à condenação que se fazia de quase todos os determinismos. Ele protestou: “não acredito nesta supressão integral. Existem certos determinismos. Caso contrário, o espaço seria como que privado de sua realidade viva” (*Apud* Daix, 1999: 69). Entretanto, em se tratando de *O Mediterrâneo*, Braudel não opera somente com a perspectiva de um ‘determinismo geográfico’, mas, sobretudo, com o ‘possibilismo’ que o próprio Vidal de La Blache propôs em oposição ao modelo da escola geográfica alemã constituída em torno de Ratzel (BARROS, 2006: 466). Também, podemos considerar que Braudel está tratando de uma espécie de determinismo diferenciado, de impulso histórico, determinado pelas estruturas da longa duração, quando

afirma o papel fundamental dessas arquiteturas do longo prazo sobre os fenômenos conjunturais e sobre os acontecimentos históricos, que lhe permitirão falar de uma “tele-história” de coordenadas profundas, próprias do tempo longo, que comanda e organiza a direção, o sentido e os rumos do próprio devir histórico, através dos séculos (ROJAS, 2013: 25).

Essa posição, aberta a certos determinismos, advém do fato de Braudel está plenamente cômico da artificialidade dos campos disciplinares e dos limites de seus procedimentos, provocada pela constatação da vigência de uma dupla crise que atingia a Geografia, no seu atributo descritivo, e História, na sua função narrativa. Na sua percepção, tanto uma como a outra mostravam-se insuficientes ou pouco eficientes nos seus instrumentais analíticos voltados para a explicação dos seus respectivos problemas. Além do mais, de conformidade com a sua postura de se abrir para o diálogo interdisciplinar, diluindo ou até suprimindo as fronteiras entre os campos de saber com afinidades epistemológicas, Braudel propôs uma problematização conjunta dessas disciplinas, o que ensejou, de maneira pioneira

³⁵ Autores do célebre *Introduction aux études historiques*, publicado em 1897, considerada a “Bíblia da Sorbonne até o fim do entreguerras” (DAIX, 1999: 67), por preconizar as ideias e métodos que os historiadores deveriam se basear para o seu ofício. Seignobos e Langlois foram assim líderes da Escola Metódica Francesa, que buscava consagrar à História o *status* de ciência com a utilização de métodos científicos que a distanciassem da literatura. Atuaram intelectualmente em um contexto de forte sentimento patriótico e de formação da unidade nacional.

e até agora exclusiva, o aparecimento da Geo-História (RIBEIRO, 2015: 608). Assim, Braudel ao fazer-se historiador, adicionou a Geografia à sua maneira de tratar a História. Nessa opção, foi decisiva a “possibilidade de retardar o decurso da história” com o imprescindível auxílio Geografia. “A geografia é uma espécie de retardamento da história”, diria o nosso personagem (DAIX, 1999: 69). E a Geo-História é o resultado desta amálgama epistemológica, na tentativa de superação da crise dos paradigmas histórico e geográfico, mesmo que depois o ‘criador’ (Braudel), ao livrar-se do excesso de determinismo, tenha renunciado a sua ‘criatura’ (neologismo Geo-História), como afirmou Daix (*Idem*: 278).

Mesmo sem nunca ser considerado propriamente um ambientalista, a preocupação de Fernand Braudel com as questões geográficas e ambientais que incidem na história aparece com ênfase em toda a sua monumental obra. Portanto, os esquivos comentários aqui cometidos sobre alguns aspectos da Geo-História, neologismo que foi definitivamente associado a Braudel, visam tão somente demonstrar que o pensamento braudeliano constitui-se em um dos pontos de partida do progressivo interesse que as temáticas relacionadas ao meio ambiente vêm, nas últimas décadas, despertando nos historiadores de todo o mundo. Todavia, não se deve olvidar o fato de que, pelos menos dentre os intelectuais europeus, a preocupação com as questões relativas à natureza é uma constante desde o advento da era capitalista, destacando-se no processo de construção do pensamento moderno. Mais ainda, a reflexão sobre a natureza, seus fenômenos, mistérios, problemáticas e problematizações, sempre fez parte da preocupação humana, desde os mais remotos períodos da história. Porém, na medida que surgem questionamentos sobre a interação entre ambientes artificiais e a grande diversidade de habitats naturais, no bojo dos processos mais recentes de territorialização,³⁶ ela passou a ser parte das indagações dos principais pensadores ocidentais, no sentido de buscar compreender a influência que a natureza exerce sobre as sociedades humanas, e vice-versa. Essa reflexão é, a rigor, um dos fatores responsáveis por a questão ambiental está na ordem do dia de algumas disciplinas das ciências humanas e sociais, que a incorporaram às suas

³⁶ Geralmente, compreende-se o processo de territorialização como formas de organização e reorganização social, com modos distintos de percepção, ordenamento e reordenamento do espaço físico ou de suas representações pelo indivíduo ou por um coletivo humano. Partindo da premissa de que o espaço antecede o território, territorialização é, em suma, o resultado de uma ação efetivada no sentido de se apropriar de um espaço, tanto de forma concreta como abstrata. Este espaço territorializado recebe a marca de um trabalho projetado que, por causa de todas as relações que envolve, deixa antever relações de poder estabelecidas através de ordenamentos diversos. (RAFFESTIN, 1993: 143-144).

problematizações com o cuidado de não incorrer nas simplificações cometidas pelos adeptos dos contestados determinismos geográfico, ecológico e biológico.³⁷

Desta forma, coincidência ou não, o tempo de gestação e nascimento dessa nova fronteira da disciplina histórica praticamente corresponde à periodização por nós contemplada na análise dos discursos e das narrativas que se propõem pensar a região do Cariri como uma identidade coerentemente construída e que tem o espaço natural como uma de suas mais destacadas referências. Neste recorte de tempo, a história ambiental foi instada a dar respostas ou, no mínimo, abordar questões cruciais e cruciantes que se tornaram frequentes na relação entre os campos natural e cultural e seus significativos impactos na vida humana. No propósito aqui desenvolvido, buscamos limitar essa abordagem à análise das representações culturais que trazem, nas suas elaborações, elementos discursivo-imagéticos que se situam na interseção dos mundos da cultura e da natureza, a exemplo de espaço, território, região e paisagem, tidos como uma verdadeira “constelação de conceitos” (HAESBAERT, 2014: 157). A esses conceitos, que também são domínios designativos de espacialidades, o senso comum atribui sentidos práticos, porém superficiais e limitados quando o propósito é a problematização inerente aos estudos que buscam dimensionar, por exemplo, os impactos decorrentes das influências recíprocas entre os campos geográfico e histórico. Todavia, são conceitos geralmente tidos como paradigmáticos enquanto categorias interdisciplinares, exercendo funções compatíveis às suas importâncias de arcabouços teóricos e conceituais para a compreensão de processos interativos entre as sociedades humanas e suas bases físicas e simbólicas. Por seus aspectos polissêmicos e transitórios, no sentido que estão em constante evolução, cada uma dessas categorias carrega em si uma carga identitária própria, no sentido de que, tal como as identidades sociais, elas não são definidas apenas pelos seus significados de ordem ontológica, através dos quais se impõem frente ao ‘outro’. Elas também se definem pelos parâmetros que esse outro apresenta (*Idem*: 158). Por isso, é indispensável contemplar essas categorias tidas como essenciais na abordagem da dimensão identitária de uma sociedade historicamente situada em espaços de referência, sem deixar de considerar os distintos contextos históricos e geográficos aos quais as sociedades estão submetidas, visto que elas estão norteadas por uma gama de fatores culturais que elabora os valores determinantes dos significados elegidos como referentes aos elementos identitários. No dizer de Alves (2001: 70), “estes valores devem, pois, ser contextualizados em termos de tempo e

³⁷ A própria ideia de ‘adaptação’, oferecida pela Antropologia para se pensar as relações de causa e efeito que se estabelecem na interação natureza/homem, vem sendo questionada por carecer de uma maior flexibilidade analítica.

de espaço; a maneira como as pessoas compreendem e se relacionam com o mundo que as rodeia depende do momento e do lugar.” Todavia, visto a nossa preocupação de não hipertrofiar o texto com os aspectos teóricos em detrimento dos seus aspectos narrativos, vamos abordando essas categorias centrais na medida em que elas se mostrarem necessárias. Isto posto, passemos para a descrição de como ocorreu a formação geológica do espaço que hoje se designa Bacia do Araripe,³⁸ (FIGURA 02) no qual está inserida a região do Cariri cearense, recorrentemente utilizada para explicar a evolução da paisagem regional.

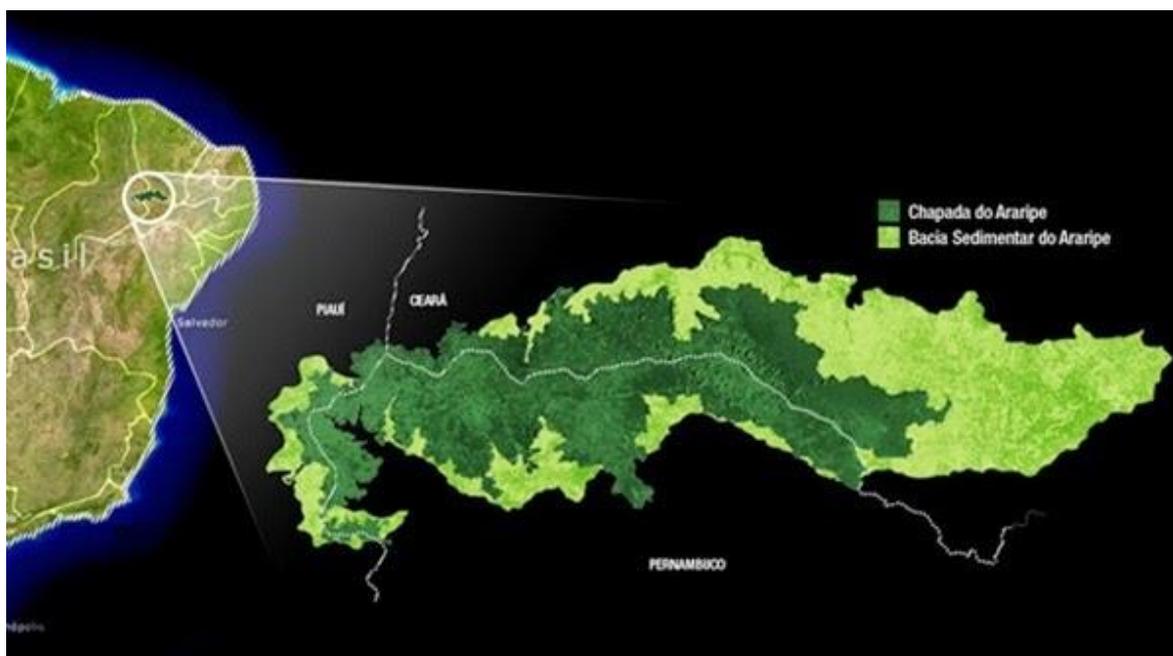


Figura 02: Mapa da Bacia do Araripe.

1.1 MORFOGENIA³⁹ DA PAISAGEM ARARIPENSE

Para dar conta da formação deste espaço territorial, hoje configurado como Bacia do Araripe, os especialistas reportam-se a um tempo de longa duração, medido em escala geológica. Para dimensionar o quanto antigo é este processo, basta dizer que o embasamento

³⁸ A Bacia do Araripe, pelas suas importâncias geológica e paleontológica, o que traduz a riqueza de sua ‘geobiodiversidade’, é, do ponto de vista científico, um dos mais referenciados recortes territoriais relacionados à região do Cariri. Trata-se de uma unidade geológica com cerca de 12.000 km² de extensão, a maior bacia sedimentar localizada no interior do Nordeste brasileiro, compreendendo o extremo sul do Ceará, onde está localizada a tradicional região do Cariri, e mais o noroeste do Pernambuco e leste do Piauí. É assim chamada porque tem como principal referência a chapada do Araripe (ver nota 42). Apesar de classificada primeiramente como uma unidade geológica, mais recentemente passou a ser vista, na esteira do processo de globalização, como uma região geoeconômica, caracterizada pela articulação dos seus diversos ecossistemas, com incentivo do uso responsável dos recursos naturais, visando a promoção do desenvolvimento sustentável das populações que vivem em seu território. Essa abordagem ensejou o conceito de biorregião, categoria formatada no âmbito do chamado biorregionalismo que busca dar resposta aos problemas de ordem ambiental ou ecológica provocados pela exploração de ordem econômica (HAESBAERT, 2014: 76).

³⁹ Estudo da origem das formas de relevo na Terra (MORFOGENIA, 2008-2013).

cristalino que compõe a primeira camada sedimentar da sua formação rochosa tem algo em torno de 650 milhões de anos. As demais camadas sedimentares foram se formando ao longo de cerca de 550 milhões de anos seguintes, a partir de recorrentes rebaixamentos do território e com o concurso de sucessivos alagamentos acarretados por diversos ambientes aquáticos: rios entrelaçados, delta, lago de água doce, planícies alagadas, lagunas costeiras e até um mar.⁴⁰ Estes ambientes aquáticos, diretamente responsáveis pelo aparecimento de diversas espécies de vegetais e animais,⁴¹ depositaram sucessivas camadas sedimentares formadas por diversos minerais, como calcários, gipsita, argilitos e arenitos. Relacionadas a estas transformações, ocorreram constantes oscilações climáticas, do ameno para o quente (primeiramente úmido e depois seco), e vice-versa.

Foi na reta final deste processo, há cerca de 120 milhões de anos, que se deu a separação do Gondwana, grande bloco continental que deu origem à América do Sul, à África e à Antártida, além dos territórios da Índia e da Austrália (*Idem*: 38-41). Por fim, há cerca de 65 milhões, ocorreu um fenômeno geomorfológico responsável pela formação do maior símbolo paisagístico e elemento de integração regional, além de atrativo principal para populações humanas ali estabelecidas: a chapada do Araripe.⁴² Tal fenômeno diz respeito a “um grande soerguimento em toda superfície sul-americana, atingindo fortemente o interior do Nordeste Brasileiro, elevando algumas regiões a altitudes de até 1.000 m.” (*Id. Ib.*: 41).

É pela geomorfologia⁴³ que podemos compreender o processo escultorador original de uma zona de paisagem. Este processo está condicionado primordialmente aos fenômenos edafoclimáticos,⁴⁴ que ocorrem de forma direta pela ação de uma gama de agentes naturais - clima, relevo, litologia, temperatura, umidade do ar, cobertura vegetal, radiação solar, tipo de solo, vento e precipitação pluvial -, e indiretamente, pela sua influência na vegetação e na

⁴⁰ Em 2007, pesquisadores da Universidade Regional do Cariri - URCA descobriram, em um sítio paleontológico localizado no extremo sul do Ceará, fósseis de duas espécies de ouriços, animais exclusivos de água salgada. O achado veio a comprovar definitivamente que a região do Cariri um dia foi mar, conforme já indicava o imenso e diversificado patrimônio fossilífero que tem, preponderantemente, registro de vários tipos de seres aquáticos, como peixes e tartarugas (FÓSSEIS, 2018).

⁴¹ Muitas dessas espécies, como plantas, artrópodes, peixes, tartarugas, pterossauros e dinossauros, encontram-se preservadas em fósseis, o que torna a Bacia do Araripe uma das maiores jazidas fossilíferas do período Cretáceo (PALEONTOLOGIA, s/d).

⁴² A chapada do Araripe é considerada o maior destaque na paisagem da região do Araripe, cobrindo uma área aproximada de 180 km de comprimento no seu eixo de maior comprimento (leste-oeste) e medindo de 30 e 50 km de largura (eixo norte/sul). No topo, sua área é de 7,5 mil km². A chapada do Araripe localiza-se na região que cobre a parte mais ao sul do Estado do Ceará, o noroeste do Estado de Pernambuco e o leste do Estado do Piauí. Sua altitude fica entre 850 a 1.000 metros (LIMA *et al.*, 2012: 48; LIMAVERDE, 2006: 51). Sobre a etimologia da palavra “Araripe”, de origem tupi, segundo Pinheiro (2010 [1950]: 15), citando Paulino Nogueira, o significado mais aceito é “lugar de arara.”

⁴³ Tratado acerca da forma da Terra (GEOMORFOLOGIA, 2008-2013).

⁴⁴ Relativo aos solos e ao clima (EDAFOCLIMÁTICO, 2008-2013).

atividade dos animais e micro-organismos. A ação combinada dessas duas ‘frentes’ promove a amoldamento da superfície de um espaço terrestre, dando-lhe os contornos e as formas que vão definir, a partir do olhar humano, premido por necessidades de ordens prática e existencial, a identidade física de um lugar. Em segunda instância, a partir da territorialização efetivada pela apropriação do espaço, dar-se a ação antrópica. Esta, de acordo com a tecnologia empregada, pode acarretar céleres e irreversíveis impactos de ordem ambiental.

As transformações operadas pelas forças geomorfológicas resultam na diversidade ambiental que pode caracterizar um território natural. É o caso do Cariri cearense que, inserido em um bioma de caatinga,⁴⁵ comporta diversificados ecossistemas terrestres,⁴⁶ como floresta, montanha e vale. Um pioneiro estudo sobre a geologia cearense reconhece duas divisões topográficas principais existentes no Cariri: um planalto interior e a chapada do Araripe, tida como “um imenso planalto cuja direção é leste e oeste e constitui uma das feições topográficas mais importantes do nordeste do Brasil” (SMALL, 1913, *apud* AGUIAR *et al.*, 2012: 23). Já os seus ecossistemas aquáticos são bastante simples, a despeito do grande potencial hídrico representado pelo lençol freático que jorra da chapada do Araripe através de centenas de nascentes d’água. De acordo com Simone Cardoso Ribeiro, autora da tese *Etnogeomorfologia sertaneja: proposta metodológica para a classificação das paisagens da sub-bacia do rio Salgado/CE*⁴⁷ (2012: 104), os ecossistemas aquáticos mais encontrados no semiárido são “canais fluviais de fundo chato e cascalhento e com laterais semi-verticais, que na maior parte do ano se apresentam secos ou com escasso fluxo de água.” Para uma região que um dia foi mar, a ausência de volumosos e perenes rios é, no mínimo, inusitada, mas, de certa forma, compensada pelas quantidade e qualidade de água dispensada das entranhas da chapada.

⁴⁵ Bioma é uma grande comunidade estável e desenvolvida, adaptada às condições ecológicas de uma certa região e geralmente caracterizada por um tipo principal de vegetação. A caatinga, um dos seis biomas brasileiros, é típico do clima semiárido e ocupa grande parte da região Nordeste. Sua extensão é 844 mil km², ou seja, 11% do território brasileiro, abrangendo os estados do Ceará, Bahia, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte, Alagoas e Sergipe. Apresenta uma vegetação arbustiva de médio porte, com galhos retorcidos e folhas adaptadas para os períodos de estiagem. Esse fenômeno é responsável pela sua designação, cujo termo vem do tupi *kaa’tinga*, que significa ‘mata branca’, em alusão à cor predominante da vegetação durante a estação de seca (CAATINGA, 2008-2013). No geral, a região do Cariri é constituída por quatro tipos de vegetação: floresta subperenifolia tropical plúvio-nebular (mata úmida), floresta subcaducifolia tropical pluvial (mata Seca), floresta caducifolia espinhosa (caatinga arbórea) e floresta subcaducifolia tropical xeromorfa (cerrado) (AGUIAR ET AL, 2012: 22).

⁴⁶ Ecossistemas terrestres são porções de terra habitadas por um conjunto de seres vivos que interagem com as características ambientais próprias da região.

⁴⁷ A sub-bacia do rio Salgado, com área de 12.216 km², que integra a bacia hidrográfica do Jaguaribe, é formada pelos rios Bastiões, Cariús e Salgado, que percorre todo o Cariri; os rios Batateiras, Granjeiro, Salgadinho e Carás, que atravessam os municípios de Crato e Juazeiro; os rios Salamanca e Santana em Barbalha; o rio Seco em Missão Velha e o riacho dos Porcos que corta os municípios de Milagres, Mauriti, Brejo Santo, Porteiras, Jardim e Jati (AGUIAR ET AL, 2012: 21). O rio Salgado, cuja nascente localiza-se na chapada do Araripe e foz no rio Jaguaribe, é o maior do Cariri, com 308 quilômetros de extensão.

Com respeito ao regime pluviométrico, observa-se que as estações chuvosas em áreas do semiárido são marcadas pela irregularidade da ocorrência de precipitações ao longo do ano. Apesar da sua alta intensidade, elas ocorrem de forma concentrada em um curto período de tempo, o que vem a influenciar diretamente o processo de modelagem do relevo natural, a chamada morfogênese. Como resultado, geralmente ocorrem tanto movimentos de sedimentação como de erosão, influenciando na forma das paisagens. Com base nessa explicação, Guilherme Schüch Capanema (1824-1908), em sua passagem pelo Cariri, em 1860, como chefe da Seção Geológica e Mineralógica da Comissão Científica do Império, formulou um parecer sobre a chapada do Araripe, definindo-a como “um insignificante resto de um colosso de areias que ali foram depositadas” (*Apud* PINHEIRO, 2010 [1950]: 15).

A composição estratigráfica da Bacia Sedimentar do Araripe, proposta pioneiramente por Horatio L. Small em *Geologia e suprimento d'água subterrânea no Ceará e parte do Piauí* (1913), majoritariamente formada por camadas de arenito, é que torna a chapada uma ‘esponja’ filtradora das águas trazidas pelas precipitações pluviométricas e, conseqüentemente, uma vasta reserva hídrica, origem das fontes supedâneas.⁴⁸ Por outro lado, essas mesmas chuvas, ao fazerem se desprender “grandes porções de pendores da chapada”, seriam, no entendimento de Capanema, provocadoras da decomposição do Araripe. Ainda segundo Capanema, essas areias que se soltavam da chapada, transportadas pelas torrentes dos rios, teriam formado as famosas dunas existentes na zona costeira do Ceará (*Id. Ib.*: 16-17). Mesmo que essas hipóteses tenham sido posteriormente descartadas, na essência elas comprovam as irrefutáveis certezas de

[1] que as águas torrenciais modificam, às vezes, profundamente, o fácies geográfico e o geológico das terras por onde passam.

⁴⁸ Entre 1913 e 1914, Small realizou uma expedição pelo Ceará e Piauí, patrocinada pela Inspeção Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS), atualmente Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS), com o objetivo de conferir a relação das águas subterrâneas com a formação geológica da região, trabalho que resultou na comprovação da importância dessa relação para a perfuração de poços artesianos (AGUIAR ET AL, 2012: 31).

[2] Foram as águas que, em época remotíssima, no período cretáceo, como pensam Agassiz,⁴⁹ Orville,⁵⁰ etc., “talharam a serra em paredes verticais ou ligeiramente desaprumadas até meia encosta para o vale dos Cariris”, cavando “o grande sulco aberto entre o Araripe e a serra de S. Pedro⁵¹” (*Id.*: 18).

Além de fator importante na formatação da paisagem regional, a água é tida, desde as construções míticas formuladas pelos mais remotos ancestrais do ‘Homem Kariri’,⁵² como um dos principais fatores de influência das representações construídas em torno da região. No seu aspecto econômico ou funcional, é o elemento central de apelo para o estabelecimento humano na região.

1.1.1 NO RASTRO DO ‘HOMEM KARIRI’

As primeiras informações acerca de vestígios arqueológicos encontrados no Ceará, datam do final do século XVIII e início do século XIX, provenientes de relatos de viajantes que percorreram os sertões cearenses, geralmente, em busca de jazidas minerais e/ou detalhes da fauna e da flora locais.⁵³ No entanto, os mais antigos registros humanos já encontrados na região em torno da chapada do Araripe – pinturas rupestres e instrumentos de pedra e cerâmica - ainda carecem de uma maior investigação, conforme pode ser atestado pela citação abaixo:

⁴⁹ Jean Louis Rodolphe Agassiz (1807-1873), zoólogo, paleontólogo e geólogo suíço, com experiência especial em ictiologia, ramo da Zoologia que trata dos peixes. Agassiz liderou uma expedição ao Brasil, a Expedição Thayer, realizada entre 1865 e 1866, e que lhe rendeu a publicação do livro *Uma viagem no Brasil*, em 1868. Antes, porém, em 1840, realizou as primeiras pesquisas sobre fósseis de peixes coletados nas proximidades da Chapada no Araripe pelo naturalista escocês George Gardner quando esteve no Cariri em 1838. Com base nessas pesquisas, Agassiz identificou a chapada do Araripe como uma formação geológica do período Cretáceo, elevando-a à condição de primeira área do território brasileiro a ter sua datação determinada com base em registros paleontológicos (LOUIS, s/d; EXPEDIÇÃO, s/d; CENTRO, s/d).

⁵⁰ Orville Adelbert Derby (1851-1915), geólogo norte-americano, que viveu no Brasil na segunda metade do século XIX, sendo membro do IHGB, entre 1876 até o seu falecimento, em 1915. É conhecido como ‘o pai da geologia no Brasil’ (NUNES, 2016).

⁵¹ A serra de São Pedro, localizada na região do Cariri, estende-se pelos municípios de Caririaçu, Crato, Granjeiro e Várzea Alegre. Sua altitude média atinge algo em torno de 650 metros

⁵² Aqui, o designativo ‘Homem Kariri’ extrapola o seu sentido mais usual, aquele relacionado ao grupo étnico kariri que aparece nas referências coloniais. ‘Homem Kariri’ carrega também um significado simbólico para designar o ‘homo primevo’ que pioneiramente habitou e territorializou a região do Araripe e, conseqüentemente, o Cariri, bem como para referenciar uma identidade assumida pelos habitantes dessa região.

⁵³ Segundo Viana & Luna (2004: 236), o primeiro documento a relatar a existência de sítios arqueológicos no Ceará é um manuscrito de autoria do padre Francisco Teles de Menezes Lima, intitulado *A Lamentação Brasília*, escrito entre 1796 e 1806, cujo original encontra-se no IHGB. Nesta obra, o autor relacionou 121 localidades, espalhadas por todo o território cearense, que abrigam painéis de arte rupestre. Para Martin (2005: 35), o padre Francisco Teles era “obcecado pela procura de tesouros escondidos por jesuítas e holandeses”, o que o fez percorrer os sertões do Ceará, Rio Grande do Norte, Piauí, Paraíba e Pernambuco, entre os anos de 1789 e 1806, tomando nota das informações que lhe eram repassadas, “reais ou fantasiosas, entre as quais a existência de um bom número de sítios com registros rupestres.”

Durante décadas, vários achados de ferramentas líticas, cerâmicas e pinturas pré-históricas já foram feitos em território do Geopark. A maioria desses documentos arqueológicos (ferramentas líticas e cerâmica) estão depositados em diferentes pequenos museus, mas há poucos dados sobre suas localidades. Ainda faltam uma documentação e descrição científicas a respeito.

Além destas descobertas, podem-se ver espetaculares pinturas pré-históricas nas paredes de arenitos e calcários: por exemplo, em Pedra do Letreiro, em Mauriti ou no distrito de Santa Fé, perto de Crato, em Nova Olinda e nas regiões de Santana do Cariri. Todas essas pinturas estão bem preservadas.

Até agora, há apenas uma tese de mestrado, ainda não publicada, sobre a pintura pré-histórica [...]. (HERZOG *et al.*, 2008: 62, tradução nossa)

Os autores da citação acima são enfáticos ao afirmar a carência de estudos acerca deste valioso patrimônio arqueológico que a Bacia do Araripe abriga, evidência direta da presença humana na região em épocas remotas. Dos poucos estudos realizados até 2008, a dissertação de mestrado *Os registros rupestres da chapada do Araripe, Ceará-Brasil* (2006), de autoria de Rosiane Limaverde (1965-2017), é a que aparece referenciada indiretamente na citação.⁵⁴ Nesta dissertação, a autora, reconhece que, não obstante a hipótese da chapada do Araripe ser uma via de passagem utilizada pelo homem ‘pré-histórico’⁵⁵ nordestino em suas periódicas

⁵⁴ A dissertação foi defendida no Programa de Pós-graduação em Arqueologia e Preservação do Patrimônio da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Ela aborda as inscrições e pinturas presentes em sítios arqueológicos da chapada do Araripe, com o objetivo de identificar os grupos étnicos que se relacionaram com este ambiente durante a dispersão das diferentes manifestações de registros rupestres hoje pesquisadas no Nordeste do Brasil. Posteriormente, em 2015, essa mesma arqueóloga defendeu tese de doutorado na Universidade de Coimbra, Portugal, intitulada *Arqueologia Social Inclusiva: a Fundação Casa Grande e a Gestão do Patrimônio Cultural da Chapada do Araripe*, na qual aborda os conhecimentos sistematizados pela arqueologia utilizados pela Fundação Casa Grande, organização não-governamental localizada no município de Nova Olinda, região do Cariri, da qual Rosiane Limaverde foi uma das idealizadoras e principais responsáveis até o seu falecimento, ocorrido em março de 2017.

⁵⁵ ‘Pré-histórico’, derivado de ‘pré-história’, é um termo conceitualmente vago ou ambíguo, para não dizer equivocado, visto ser utilizado, geralmente, para se referir a um período muito antigo, anterior ao uso dos instrumentos de metal e da escrita alfabética, referente a sociedades que confeccionavam instrumentos e utensílios de pedra, de osso e de cerâmica, e que deixaram inscrições e desenhos pintados em paredões rochosos, os chamados registros rupestres. Na disciplina histórica, os termos ‘pré-história’ e ‘pré-histórico’ são questionados por serem tradicionalmente sinônimos de uma época anterior ao documento inscrito, que era tido pelo historicismo como a única fonte de pesquisa reconhecida para conferir o estatuto histórico a uma determinada sociedade. Essa concepção entrou em desuso quando ocorreu, a partir do início do século XX, um progressivo movimento de renovação teórica, metodológica e conceitual da História, que ampliou o entendimento do que seja fonte histórica para além dos seus aspectos tradicionais, considerando quaisquer vestígios deixados pela humanidade como elementos que podem servir de referência de um processo dotado de historicidade, incluindo os registros rupestres e objetos de pedra e cerâmica, dentre outros. No entanto, notadamente em publicações arqueológicas, ainda é bastante comum o uso dos termos ‘pré-história’ e ‘pré-histórico’, a despeito de atualmente os estudos nessa área serem subdivididos pelos métodos ou objetos de pesquisa, e não pela cronologia, onde as sociedades que não tiveram contato com os conquistadores europeus são denominadas de sociedades pré-coloniais. Portanto, quando utilizamos nesta tese os termos ‘pré-história’ e ‘pré-histórico’ o fazemos, com todos esses esclarecimentos e ressalvas, no sentido de indicar o seu uso como uma citação da fonte utilizada.

travessias, ainda existe “uma lacuna no estudo de aspectos importantes desses caminhos migratórios”⁵⁶ (LIMAVERDE, 2006: 3).

Um desses aspectos diz respeito à precisa identificação dos registros rupestres da Bacia do Araripe, tendo em vista a dispersão das tradições já pesquisadas.⁵⁷ Com respeito às tradições existentes nos contextos arqueológicos estudados no Nordeste do Brasil, existem três classes de registros de pinturas gráficas: a Tradição Itacoatiara (‘pedra pintada’, em tupi), a Tradição Nordeste e a Tradição Agreste. Tradição Itacoatiara é a designação genérica que enquadra os registros gráficos gravados do Nordeste do Brasil. As outras duas tradições, mais estudadas, são diferenciadas de acordo com as temáticas que representam. A Tradição Nordeste é formada por um conjunto de pinturas integrado por dois tipos de assuntos, uma de figuras humanas, plantas e objetos, e a outra composta por grafismos puros, que muitas vezes representam ações não identificadas. A Tradição Agreste é constituída por pinturas que retratam figuras humanas, raramente acompanhadas de animais, e nunca ocorrendo representações de objetos nem figuras fitomorfas (*Idem*: 6-7).

Em 2004, pesquisadores da UFPE realizaram uma prospecção arqueológica na chapada do Araripe, em sítios diferentes daqueles pesquisados por Rosiane Limaverde.⁵⁸ Cada um com sua especificidade, esses estudos convergem para o objetivo de aprofundar as pesquisas sobre as vias de passagem utilizadas por grupos humanos que viveram no espaço do Brasil atualmente designado de Nordeste, em remotas épocas, bem anterior ao processo de colonização europeia. O de Limaverde (*Id. Ib.*: 7-8) objetivou identificar grupos étnicos que se relacionaram com o ambiente da chapada do Araripe no contexto da dispersão das tradições já pesquisadas. Já os pesquisadores da UFPE consideraram a possibilidade da chapada do Araripe ter sido uma das vias de dispersão da Tradição Nordeste, do seu local de origem, a Serra da Capivara,⁵⁹ sudeste do Piauí, para o Vale do Seridó, entre o Rio Grande do Norte e

⁵⁶ Em se tratando da dispersão da Tradição Nordeste, estudos apontam para movimentos migratórios encetados há cerca de 9.000 anos, em direção à planície da Bacia do rio São Francisco, embora as rotas trilhadas sejam ainda incertas (MARTIN, 2003, *apud* LIMAVERDE, 2006: 7-8).

⁵⁷ O conceito de ‘Tradição’ refere-se à “classe inicial para ordenar os registros gráficos de grupos que representam identidades culturais de caráter geral” (LIMAVERDE, 2006: 6). Por sua vez, “identidades gráficas são constituídas por um conjunto de características que permitem atribuir um conjunto de grafismos a uma determinada autoria social. Essas características constituem padrões de representação gráfica que correspondem a certas características culturais” (PESSIS, 1993: 13, *apud* LIMAVERDE, *idem*: [Nt. 5]). Segundo Guidon (1984: 1037, *apud* LIMAVERDE, *idem*: [Nt. 4]) “as tradições seriam estabelecidas pelos tipos de grafismos representados e pela proporção relativa que esses grafismos guardam entre si.”

⁵⁸ Enquanto Rosiane Limaverde pesquisou sítios arqueológicos localizados em Crato, Nova Olinda, Santana do Cariri, Campos Sales e Mauriti, municípios localizados no Ceará, os pesquisadores da UFPE prospectaram áreas localizadas nos municípios de Simões e Francisco Macedo, no Piauí, e Araripina, Ouricuri, Santa Filomena, Exu e Moreilândia, em Pernambuco.

⁵⁹ A Serra da Capivara dispõe de um conjunto de chapadas e vales que abrigam sítios arqueológicos com pinturas e gravuras rupestres, além de outros vestígios do cotidiano pré-cabralino. Em 1979 foi criado o Parque Nacional

Paraíba. Assim, a campanha arqueológica da UFPE foi organizada com o objetivo de identificar a presença de registros rupestres pertencentes à Tradição Nordeste em doze sítios localizados nas partes piauiense e pernambucana da Bacia do Araripe.⁶⁰ Nesses sítios preponderam os grafismos não reconhecíveis. Já nos poucos grafismos reconhecíveis existentes observam-se, notadamente figuras antropomorfas e pinturas de mãos, sem a representação de cenas, e um único grafismo zoomorfo, retratando um lagarto.

Ao final, no que pese a grande extensão da área da chapada, o que vem a exigir outros estudos para uma conclusão definitiva, os pesquisadores da UFPE admitiram que nos sítios prospectados não ficou evidenciada uma via de passagem capaz de demonstrar a dispersão da Tradição Nordeste. Contudo, essa conclusão não descarta o grande potencial arqueológico da chapada do Araripe, o que obriga a sua inclusão como uma área arqueológica importante para a compreensão dos grupos que viveram no atual Nordeste do Brasil, na chamada época ‘pré-histórica’ (PESSIS *et al.*, 2005: 123, 124, 129 e 130).

Limaverde (2006) também chega a uma conclusão parecida. Na fundamentação de suas hipóteses, a autora procura compreender a importância e os significados que a chapada do Araripe poderia ter para esses grupos humanos que habitaram o Nordeste do Brasil em épocas pretéritas. Para tanto, utilizou-se do estudo contextual da geomorfologia e de uma visão pálio-ambiental do Araripe, apropriando-se de dados sistematizados que revelam a ocorrência, entre 50 mil a 13 mil anos atrás, da desintegração da tropicalidade no espaço nordestino, fenômeno ocorrido no bojo do processo de variações climáticas específicas. Essas variações, que resultavam em uma mudança climática de semiaridez, além de provocar a necessidade de deslocamento das sociedades humanas que viviam à base da caça e da coleta, forçaram-nas a novas adaptações ecológicas.

Ao final deste longo período, em meio a um clima bastante seco e frio, ocorreram importantes eventos de ordem tanto biológica como geográfica, como a extinção da fauna pleistocênica, uma grande movimentação humana em procura de novos espaços de adaptação voltada à sobrevivência, a expansão da caatinga e a redução das florestas, mas com a preservação dos estoques de biomassa (AB’SABER, 1991, *apud* LIMAVERDE, *idem*: 20-21). O Araripe, “é um desses estoques que a natureza preservou e para o caminhante caçador

da Serra da Capivara com a finalidade de proteger esta que é considerada uma área de maior concentração de sítios arqueológicos do continente americano. Por isso, em 1991, a UNESCO inscreveu o Parque na lista do Patrimônio Mundial. Os registros mais antigos encontrados nesta área datam de 29.000 AP (Antes do Presente) (LIMAVERDE, 2006: 68).

⁶⁰ Os sítios prospectados pela equipe da UFPE foram Caldeirão das Onças I e II, e Pedra Pintada, localizados no Piauí; e Buraco dos Frades, Pedra do Caboclo, Pedra do Letreiro I e II, e Lages I, II, III, IV e VI, localizados em Pernambuco (PESSIS *et al.*, 2005: 129).

coletor pode ter se constituído durante os vários períodos de flutuação climática, uma paisagem de exceção útil para sua sobrevivência: ‘*o lugar das últimas águas*’” (*Id. Ib.*: 21). Essa constatação, leva esta autora concluir que

os registros rupestres da área em estudo, através de suas características técnicas e temáticas, apontam para uma diversidade gráfica no Araripe. Essa diversidade gráfica seria o produto de grupos sociais distintos que teriam alcançado o Araripe em busca de um refúgio ambiental para sua sobrevivência, em tempos cronológicos diversificados, provavelmente durante as várias flutuações climáticas no Pleistoceno⁶¹ Final ou início do Holoceno.⁶²

[...] com relação à identidade gráfica no contexto das tradições já pesquisadas, a nossa hipótese é que se trata de identidades gráficas diversas e pelas especificidades gráficas dos sítios analisados não podemos fazer classificações dos grafismos do Araripe com as tradições de pinturas ou gravuras já estudadas no Nordeste do Brasil (*Id. Ib.*).

Pelo acima dito, podemos concluir que o espaço araripense foi ocupado em momentos diferenciados por grupos humanos distintos, o que aponta para o fato de que o nosso procurado Homem Kariri não existe enquanto ser dotado de uma identidade específica. O espaço araripense, contudo, com suas características ambientais, vai imprimir nos seus antigos habitantes outras evidências de ordem cultural, como as técnicas de sobrevivência e a capacidade de simbolização dos grupos humanos que ali viveram. Neste sentido, a calhar vem a compreensão, garantida pela própria Arqueologia, de que os registros rupestres são narrativas imagéticas que expressam a memória coletiva de comunidades cuja informação social se perdeu no tempo. Mesmo assim, tais registros são códigos significantes de uma cultura, que se pode constituir em valiosa fonte de informações antropológicas, portadoras de conteúdos que, devidamente interpretados, podem ajudar na compreensão do *modus vivendi* dos grupos étnicos que os produziram (*Id. Ib.*: 25-26). Isto porque os registros rupestres reproduzem códigos que buscam traduzir aspectos do cotidiano, expressando situações que fazem parte da realidade vivida e observada, incluindo não só os artefatos compreendidos nos seus sentidos práticos, como também os mitos e os ritos, notadamente os relacionados com a existência e a sobrevivência do grupo, como danças e atividades de caça. Assim, servem como fontes de informação a respeito da vida social elaborada e da interação e integração dos humanos com os elementos apropriados, seja da natureza ou pela experiência mística de sentido cosmogônico. Todavia, a arqueologia não busca decodificar a mensagem que as

⁶¹ Período mais antigo do atual período geológico, o Quaternário (PLISTOCENO, 2008-2013; QUARTENÁRIO, 2008-2013).

⁶² Período mais recente da Era Quaternária. (HOLOCENO, 2008-2013).

imagens sugerem, mas tão somente compreendê-la como parte de um sistema de comunicação, onde o mais importante é perceber a sua funcionalidade, reveladora dos princípios seletivos utilizados na sua produção – técnicas, temas ou cenografia dos temas. Para Limaverde (*Id. Ib.:* 27):

Não chegaremos jamais a conhecer o que os registros rupestres significavam para seus autores, mas a análise desses registros nos ajudará a compreender o comportamento humano na medida em que esse estudo não se centre no conteúdo dos significados dos registros, mas num objetivo mais abrangente, o da organização da mensagem, o seu sentido e função social.

Assim, qualquer pesquisa que tenha como objetivo o estudo dos registros gráficos, deve estabelecer procedimentos metodológicos para que as obras rupestres se tornem verdadeiramente uma fonte de informações antropológicas (*Id. Ib.:* 26). No entanto, em se tratando da construção do conhecimento histórico ainda impera o método empírico e diacrônico baseado em fontes tradicionais, aquelas que podem ser localizadas no tempo cronológico e sobre as quais recaem a expectativa de solucionar os problemas que se interpõem ao trabalho do pesquisador. Por meio delas procura-se reconstruir, com ilusória pretensão de veracidade, o passado de sociedades historicamente estabelecidas. Assim, normalmente, a expectativa do historiador, com relação aos estudos arqueológicos, é de se completar as lacunas deixadas pela ausência desse tipo de fontes. Daí a importância que se reveste a aproximação da História com a Antropologia, cujo olhar sobre as culturas dos povos tidos como primitivos, tradicionais e a-históricos, é lançado sob uma perspectiva sincrônica. Neste sentido, quando o enfoque é a análise dos registros rupestres, bastante útil é a observação de Giovanni Levi (*Apud* ARANHA, 1997: 49) de que não importa a interpretação dos significados, mas a definição do mundo simbólico. É nesta direção, pois, que devem ser observadas as “compreensões antropológicas sobre cultura tanto no sentido malinowskiano⁶³ – como ‘artefatos herdados, bens, processos técnicos, ideias, hábitos e valores’ – como geertziano⁶⁴ – enquanto ‘dimensões simbólicas da ação social’” (BURKE, 2000: 246, *apud* ALMEIDA, 2012: 153).

⁶³ Referente ao antropólogo polonês Bronisław Kasper Malinowski (1884-1942), considerado um dos fundadores da antropologia social.

⁶⁴ Referente ao antropólogo estadunidense Clifford James Geertz (1926-2006), cuja obra se destacou pela análise da prática simbólica no fato antropológico.

Os grupos humanos que deixaram, através de narrativas gráficas,⁶⁵ registros de suas presenças na região do Araripe, assim o fizeram no sentido de satisfazer necessidades de comunicação próprias do homem, tanto para fins funcionais como simbólicos. Esta ação está assim associada à elaboração de mitos, em um exercício de imaginação que deve ser compreendido como tentativa de explicar os fenômenos que fogem à capacidade de racionalização ou de apreensão cognitiva mais sistematizada, o que se inscreve no campo das necessidades históricas do grupo. No contexto abordado, referente às expressões gráficas elaboradas por um determinado grupo social em uma etapa ainda incipiente do chamado processo civilizatório, o mito geralmente busca atender a um dilema de ordem cosmogônica que impele a uma busca por elementos místicos reveladores do sagrado, tido como força criativa de tudo que é factível ou crível. Nesta concepção de origem formulada pela sociedade estão embutidos os valores e crenças inerentes aos discursos elaboradores do mito primordial. Assim, o mito é a base cultural de uma sociedade de onde emana a explicação acerca da criação do mundo e dos homens, e através do qual ocorre a transformação da condição humana (ELIADE, 2002, *apud* LIMAVERDE, 2006: 23 [Nt. 24]). Em seguida, enquanto uma celebração evocadora do sagrado ou mesmo de uma ordem meramente simbólica, aparece o rito, com intuito de restaurar a essência dos mitos, rememorando-os e perpetuando-os, numa perspectiva de aproximar os homens dos entes sagrados, heroicos ou representativos da ancestralidade (*Idem*: Nt. 26). Assim, um dos valores dos registros rupestres, muito maior de que os demais vestígios arqueológicos, é o caráter material do seu significante.⁶⁶ Seus grafismos trazem singularidades que possibilitam perceber a técnica de elaboração do rito (*Id. Ib.*: 24). Por fim, reportando-nos a este valor e à guisa de conclusão deste tópico, é que vamos fazer referência às gravuras existentes no sítio arqueológico de Santa Fé,⁶⁷ considerado um dos mais importantes do conjunto arqueológico araripense já pesquisado. Os dados constam de uma matéria publicada em um jornal cearense de grande circulação, na qual, evocando a opinião da arqueóloga Rosiane Limaverde, afirma-se que aquele sítio era

um santuário pré-colonial e foi utilizado para uma série de funções ritualísticas com elementos [gráficos] não encontrados em nenhum outro

⁶⁵ Segundo Eisner (2005:10, *apud* LIMAVERDE, 2006: 23 [Nt. 25]), narrativa gráfica é “uma descrição genérica de qualquer narração que usa imagens para transmitir ideias.”

⁶⁶ Segundo Pessis (1993:10, *apud* LIMAVERDE, 2006: 24 [Nt. 27]), “o estudo do significante tem uma persistência maior que qualquer significado por tratar-se de representações que envolvem posturas, gestos ou emblemas voluntariamente construídos.”

⁶⁷ Em relação aos demais sítios arqueológicos encontrados na parte cearense da Bacia do Araripe, o painel de gravuras do Sítio Santa Fé apresenta um aspecto inovador: o fato de não parecer se enquadrar nas classificações de grafismos rupestres pesquisados atualmente no Nordeste (LIMAVERDE, 2006: 13).

sítio. Santa Fé se tornou um ponto de referência para entender a ocupação humana no Cariri.

A parede de pedra possui um ícone muito forte, que se repete, que Rosiane associava com a possibilidade de ser uma ave. [...] Pelo tipo de ave, que parece um tuiuiu, dá pra imaginar que o Cariri era uma terra com água em maior abundância, já que esta espécie vive em locais mais úmidos, como o Pantanal.

Mas o que mais chamou atenção foi a presença de uma linha sinuosa que as pessoas da comunidade associam a uma serpente. É ela que pode estar ligada ao mito dos índios da “Mãe d’Água, que vive na Lagoa encantada em cima da chapada do Araripe (RODRIGUES: 2018: 3).

De fato, em sua dissertação, Rosiane Limaverde (2006: 115-116) ao discorrer sobre a temática das gravuras do sítio Santa Fé, destaca alguns desenhos que se repetem no centro de um dos seis painéis metodologicamente elencados para análise (FIGURA 03) e que evocam figuras de pássaros em perspectiva. Também, chama a atenção para a existência, neste painel, conforme referência feita na citação acima, de uma gravura pintada com a forma de uma linha sinuosa, associada pelos moradores das proximidades com o mito indígena da ‘Mãe d’Água’. Assim como no caso das figuras que lembram pássaros, a opinião de Limaverde é conclusiva: devido ao caráter polissêmico dos grafismos, não é possível reconhecer a natureza do que está representado. Essas figuras, que são também um tipo de escrita, indicam uma significação simbólica, um código e um sistema de comunicação social, cuja capacidade de transmissão da mensagem permite aos indivíduos daquele contexto histórico elementos identificadores de pertença a um determinado grupo étnico.⁶⁸ Não obstante, para Limaverde (*Idem*), a localização do sítio, próximo a cursos e fontes de água, é um dado merecedor de importância naquele contexto arqueológico. Desta forma, seria pertinente também considerar o significado que toda essa riqueza representava para os autores dos grafismos.

⁶⁸ Os registros rupestres, enquanto códigos de comunicação social que passam a funcionar como elementos de distinção identitária entre os grupos étnicos coetâneos, também reforçam, dentro do grupo, as relações hierárquicas, a partir da máxima de “quem detém a informação detém o poder” (LIMAVERDE, 2006: 25).

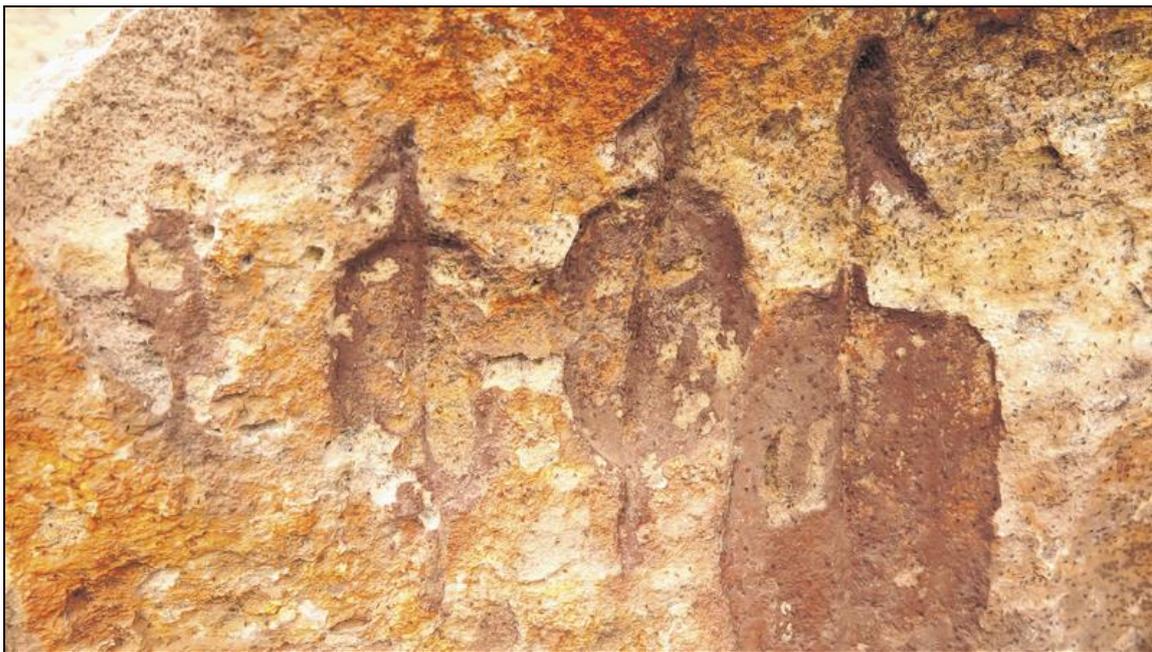


Figura 03: Painel do sítio Santa Fé - Crato, região do Cariri.

Além dos registros rupestres, outros registros arqueológicos, como artefatos líticos e cerâmicos, servem de indícios da remota presença humana no Araripe e são pistas das primeiras marcas de territorialidade deste espaço. Neste sentido, reportamo-nos aos achados arqueológicos, como diversos utensílios e instrumentos (pratos, potes, cachimbos, colares de pedra, sílex e machadinhas, estas também denominadas ‘corisco’) e urnas funerárias, chamadas *igaçabas*, referenciados em produções historiográficas e jornalísticas regionais a partir da segunda metade do século XX. Um dos primeiros a tratar dessas descobertas foi o historiador J. de Figueiredo Filho (2010a [1964]: 8-9), que ao discorrer sobre os “sensíveis vestígios da vida selvícola” que restam no Cariri, revelou que parte desses achados aconteceu casualmente, fruto de intervenções aleatórias provocadas por obras de escavações de alicerces, no início da década de 1960, em pleno centro da cidade do Crato. Figueiredo Filho lamentou o fato das *igaçabas* não puderem ter sido aproveitadas por inteiro, visto que os operários da obras, ao descobri-las, julgando tratar-se de botijas,⁶⁹ arrebentaram-na a golpes de enxadecos

⁶⁹ Era comum, nos sertões do Nordeste, mas também em outras regiões brasileiras, entre os séculos XVII e XIX, pessoas de posse esconderem, muitas vezes enterradas no chão, moedas e artefatos de ouro, prata e cobre acondicionados, principalmente, em vasilhames de barro. Dentre os motivos que levaram a este hábito, consta a instabilidade que ameaçava os sertanejos, vítimas da insegurança reinante nos locais distantes dos grandes centros, tornando-os alvos de recorrentes assaltos, além das constantes fugas decorrentes das lutas armadas. Os locais onde as botijas eram enterradas eram marcados por pedras, acidentes geográficos ou embaixo de grandes e antigas árvores. Contudo, por algum motivo, muitas dessas botijas não eram resgatadas pelos seus donos. Assim, cientes da existência desses verdadeiros e valiosos tesouros, muitas pessoas, valendo-se dos mais diversos expedientes, dedicavam-se freneticamente a procurá-los, ávidas para pôr “a boca na botija”, conforme uma expressão muito comum ainda hoje utilizada. Nesta tradição, muitas histórias, na maior parte fantasiosas, circulavam de boca em boca por todos os lugares do sertão, a exemplo de que o espírito de um dono de botija aparecia, em sonho, para revelar o local exato onde tinha guardado seu tesouro, clamando para que fosse

e picaretas, antes mesmo de um exame mais acurado. Figueiredo Filho também faz referência a um insólito objeto encontrado do lado pernambucano da chapada do Araripe, no município de Exu. Trata-se de um cachimbo de pedra perfeitamente entalhado com motivos incaicos. Essa descoberta levou o historiador a sugerir duas hipóteses: a possibilidade de, em tempos remotos, a região do Araripe ter tido “povoadores mais adiantados do que o aborígene Cariri” ou que tal cachimbo teria sido importado da Amazônia, local de destino dessa etnia (*Idem*). Afinal, especulações são recorrentes na ausência de estudos comprobatórios acerca da origem dos kariri. Porém, o que agora podemos adiantar é que até o início do atual século esses interessantes e importantes achados permaneceram ignorados dos arqueólogos, servindo apenas como acervo museológico, conforme atesta Limaverde (2006: 33-34):

Parte desse acervo lítico e cerâmico encontra-se na guarda do Museu Histórico do Crato. Estes achados foram associados, na época, aos indígenas submetidos a aldeamento na antiga Missão do Miranda, pertencentes às tribos Kariri e publicados pelo historiador Padre Antonio Gomes de Araújo, em seu livro intitulado a Cidade de Frei Carlos (1971).

[...] Em 1992, o Memorial do Homem Kariri,⁷⁰ iniciou, na cidade de Nova Olinda-CE, a guarda em acervo de uma coleção arqueológica de referência, com utensílios líticos, cerâmicos e o registro fotográfico de cinco sítios com registros rupestres.

Esta lacuna começou a ser preenchida só recentemente, na primeira década do atual século, quando se iniciaram as primeiras prospecções científicas dos sítios arqueológicos da região, dentre eles aqueles dotados de objetos líticos e cerâmicos. Grande parte destes sítios foram revelados pelas obras do Trecho 1 do Cinturão das Águas do Ceará - CAC⁷¹ no Cariri. Porém, um deles foi descoberto a partir da exploração de areia destinada à construção civil, no Sítio Lagoa Encantada, município do Crato. Nele, foram encontradas mais de 200 peças, entre artefatos líticos e cerâmicos (SANTOS, 2012). Os demais sítios, no total de oito, já tinham sido identificados antes ou o foram através das obras do CAC, localizados nos

desenterrado e parte dele fosse empregada na contratação de missas em sufrágio daquela alma penada. Para desenterrar as botijas, escondidas no ermo, tinha que seguir certas regras, como fazê-lo sozinho e em altas horas da noite. Para tornar mais dramático o resgate, era história corrente que o caçador de botija se deparava com visões macabras, como o aparecimento de serpentes imensas e espíritos penados tentando impedir a escavação. Sobre histórias de botija, ver TAVARES, 2009.

⁷⁰ Organização não-governamental situada em Nova Olinda, município cearense localizado na região Cariri, onde funciona uma escola de protagonismo e gestão juvenil, com missão de educar crianças e jovens do sertão através dos seus programas: memória, comunicação, artes e turismo.

⁷¹ Elaborado pelo Governo do Ceará para interligar as bacias hidrográficas do estado, o CAC destina-se a captar e distribuir as vazões oriundas do Eixo Norte do Projeto de Integração do rio São Francisco com as bacias hidrográficas do Nordeste Setentrional. É composto de 4 trechos, sendo que o Trecho 1, em construção, mede 145 km de extensão e atravessa os municípios caririenses de Jati, Porteirias, Brejo Santo, Abaiara, Missão Velha, Barbalha, Crato e Nova Olinda (CAC, s/d: s/p).

municípios de Missão Velha, Brejo Santo e Abaiara.⁷² Reportagem jornalística, de 2017, dá conta de que, nestes sítios, cerca de cinco mil peças já tinham sido resgatadas para exames laboratoriais; porém, sem ainda ter-se alguma datação para elas (FRAGMENTOS, 2017). Até o momento da escrita desta tese, nenhum dado novo a respeito desses achados tinha vindo à lume.

No tocante ao processo de ocupação do espaço localizado no extremo sul do Ceará, são muitas as hipóteses aventadas. Uma das mais citadas é a formulada por Thomaz Pompeu Sobrinho (1880-1967) no livro *Pré-história Cearense*, de 1955. Para este historiador, considerado como aquele que legou a maior contribuição para o conhecimento da arqueologia cearense em todo o século XX (VIANA & LUNA, 2002: 237), o povoamento do Ceará teria ocorrido há cerca de seis ou sete mil anos,⁷³ através de levas migratórias oriundas de regiões que hoje fazem parte dos estados de Pernambuco e Piauí. Diz ele que esses pioneiros habitantes teriam

ocupado o âmbito, constituindo uma população disseminada, rarefeita, deixando manchas desertas mais ou menos amplas. As condições climo-edáficas da terra nem sempre ofereciam meios para que estas regiões fossem habitadas ou exploradas por um povo simplesmente coletor, especialmente dado à caça (POMPEU SOBRINHO, 1955:119, *apud* FARIAS, 2015, 14-15).

Essa observação credencia como destinos migratórios os poucos espaços que se diferenciam do bioma de caatinga que prepondera no território cearense, onde seria possível o estabelecimento de populações humanas, no mínimo como itinerário obrigatório de uma migração sazonal ou transumante. Dentre esses espaços, o Cariri se destaca justamente pela presença da chapada do Araripe e seu valioso manancial hídrico. O próprio Pompeu Sobrinho assim reconhece, visto sua afirmação, em tom conjectural, de que os kariri “chegaram às margens do rio S. Francisco há cerca de 1,5 milênio, portanto ainda no primeiro quartel da era cristã. Poucos séculos depois estariam [...] estabelecidos no sul do Ceará, isto é, aí pelos IX

⁷² Reunindo os sítios rupestres, líticos e cerâmicos, foram computados cerca de 50 sítios arqueológicos no Cariri, alguns com a capacidade de identificar a presença de vida humana na região há nove mil anos (SANTOS, 2013). Todavia, conforme esclarecimento de Agnelo Queirós, coordenador-geral da pesquisa dos sítios arqueológicos recentemente prospectados, os registros que foram datados são desenhos rupestres de um sítio localizado no sopé da chapada do Araripe, com cerca de 1.500 anos (FRAGMENTOS, 2017).

⁷³ Farias (2015: 15-16) afirma que os achados arqueológicos ocorridos nas últimas décadas, no Piauí e no Ceará, empurraram esta data para um tempo ainda mais distante. Ele fundamenta sua afirmação, citando as pesquisas desenvolvidas pela arqueóloga Niède Guidon no sudeste piauiense, precisamente no Parque Nacional da Serra da Capivara, que, em resumo, indicam a possibilidade do continente americano ter sido povoado a partir de um conjunto de distintas rotas migratórias ocorridas em diferentes épocas, sendo as mais antigas datadas de cerca de 58 mil anos atrás.

ou X século de nossa era” (*Apud* FIGUEIREDO FILHO, 2010a [1964]: 11 [Nt. 1]). A via de acesso teria sido o Riacho do Brígida e do Pajeú, na vertente sul da chapada do Araripe, atraídos pelos “recursos naturais da terra, com suas fontes a jorrarem perenemente” (FIGUEIREDO FILHO, *idem*: 7). A citação abaixo é por demais reveladora do poder de atração que o espaço do Araripe exerceu sobre os primeiros povoadores da região, possibilitando-lhes tanto o suporte material para a sobrevivência como uma referência simbólica para os dilemas existenciais.

Para chegarmos a uma melhor compreensão da identidade do povo Kariri que habitou o vale do mesmo nome, é necessário que relacionemos esse povo ao espaço do Araripe e sua exuberante paisagem natural, a qual, para o caboclo sertanejo, representa um lugar sagrado, uma dádiva da natureza e a manifestação da origem da vida desde tempos pretéritos cretáceos. Os registros fósseis da Bacia sedimentar do Araripe são os testemunhos dessa evolução da vida do planeta quando nela surgiram os primeiros vegetais e animais. Por sua vez, a paisagem cultural da Chapada do Araripe é o resultado da interação homem-natureza, um verdadeiro caldeirão de existências e vivências que se desenrolaram ao longo de milhares de anos. É essa paisagem que foi construída com seus simbolismos, códigos e significações, que a Fundação Casa Grande – Memorial do Homem Kariri, procura traduzir para contemporaneidade através da perspectiva de uma arqueologia social inclusiva⁷⁴ (LIMAVERDE, 2015: 100-101).

Assim, a chapada do Araripe, paisagem natural que adquire contornos históricos e culturais pelas suas funcionalidades de ordem material e simbólica, passa a se constituir em um ícone da identidade territorial das regiões do Araripe e do Cariri cearense. Para além de seus aspectos puramente físicos, ela ocupa um relevante espaço no imaginário da população, tida como um elemento imagético de convergência dos olhares, afetos e sensibilidades. Entretanto, para alcançar essa dimensão cultural, a chapada deve ser classificada como um monumento que reúne elementos de ordem natural e histórica, integrada e ao mesmo tempo saliente no complexo paisagístico regional.

1.2 CHAPADA DO ARARIPE, UM MONUMENTO NATURAL E HISTÓRICO

Um dos primeiros documentos escritos que faz referência à chapada do Araripe (FIGURA 04) é um relatório intitulado *Descrição do Sertão do Piauí*, datado de 1697, de

⁷⁴ Essa perspectiva perpassa o entendimento de uma nova arqueologia que, para além das técnicas de análise metodológica, venha servir como ferramenta de transformação social através da gestão do patrimônio cultural e da cidadania (LIMAVERDE, 2015: 7). Neste sentido, é importante considerar o conhecimento elaborado pelas populações chamadas de tradicionais acerca da natureza e seus processos. Importante considerar como esses povos se relacionam com plantas, animais e com o próprio lugar ou território em que se vivem.

autoria do padre Miguel do Couto, enviado pelo bispo de Pernambuco, Dom Francisco de Lima, no finalzinho do século XVII, com a missão de visitar o interior da Diocese. Nele, a chapada do Araripe é mencionada da seguinte forma: “é muito alta, tem 50 léguas de chapada e está rodeada de índios” (ARAÚJO, 1973: 36). Trata-se de uma significativa referência, por revelar que a chapada foi alvo do interesse do visitador episcopal, que dela destacou três particularidades: a expressiva altitude, a significativa extensão territorial e o fato de estar cercada de índios. Sob outro ângulo de interpretação, essa advertência poderia indicar que a chapada já fosse objeto de proteção por parte dos indígenas, talvez pelo seu caráter sagrado, tal como *Paha Sapa* é para os sioux “o centro do mundo, o lugar dos deuses e das montanhas sagradas, onde os guerreiros iam falar com o Grande Espírito e aguardar visões” (BROWN, 1981: 199). Assim, o território em torno da chapada, a chamada Bacia do Araripe, ou parte dela, já estava sendo, ao modo daqueles primeiros habitantes, um espaço de ‘colonização’, sem a exploração predatória e as imposições culturais típicas da conquista portuguesa do Brasil, mesmo que se tenha que admitir a ocorrência de guerras que levaram a acomodações, assimilações e até fusões culturais entre grupos étnicos diferentes, uns na condição de vencedores e outros como vencidos. Não obstante, deve-se considerar, pelo menos, que naquele espaço territorial já se desenvolvia uma organização social bastante complexa, dotada de mecanismos e estratégias bem elaborados de sobrevivência, de modos sofisticados de explicar o mundo e de capacidade eficiente de simbolização. Procurar conhecer a territorialização empreendida pelos kariri é a etapa que agora se apresenta no desafio a que se propõe esta tese, a de entender como se deram as construções discursivas da região do Cariri.



Figura 04: Fotografia da paisagem da chapada do Araripe.

Quando citou o relatório produzido em 1697 pelo padre-visitador da Diocese de Pernambuco, o historiador, também padre, Antonio Gomes de Araújo, caririense e especialista em história do Cariri colonial, procurou sobretudo situar a revelação do território da Bacia do Araripe em uma data mais remota do que os documentos estatais o faziam. Talvez quisesse demarcar a participação da Igreja Católica⁷⁵ no processo de colonização regional.⁷⁶ Neste sentido, é essencial conjugar em um mesmo nível de articulação os verbos colonizar e evangelizar.⁷⁷ Não obstante a advertência de que a chapada estava devidamente protegida por um ‘cinturão’ de nativos, o que denota que este território já havia sido objeto de uma apropriação duradoura e organizada, e que, na essência, já se efetivava uma forma de colonização, - para Gomes de Araújo, a ‘verdadeira colonização’ da região do Araripe teria

⁷⁵ Doravante, ao usarmos a palavra Igreja com inicial maiúscula estamos nos referindo à Igreja Católica.

⁷⁶ Apesar dos primeiros registros da colonização do Cariri, as cartas de sesmarias concedidas ao sesmeiro Gil de Miranda, datam de 1703, como lembra Araújo (1973: 20 [Nt.]), “no Brasil, sobretudo no Nordeste, uma colonização *espontânea, irregular*, empreendida por humildes povoadores em terras antes conquistada à índia – precedeu a colonização sesmeira, a qual as usurpou.”

⁷⁷ Uma territorialização religiosa do espaço colonial do interior nordestino ocorreu quase que simultaneamente à ocupação do espaço sob a égide do Estado, com o estabelecimento de divisões eclesiais, na forma de paróquias e freguesias, isso sem falar na fundação dos bispados e sua determinação de reconhecer as terras sob suas jurisdições antes mesmo da chegada dos colonos, como se observa nessa missão do padre-visitador da Diocese de Pernambuco. No Ceará, temos casos onde a ação da Igreja precedeu ao do próprio Estado. É o que confirma os aldeamentos indígenas que depois foram transformados em administrações civis, conhecidas como “vilas de índio”, dentre eles a Missão do Miranda, transformada em Vila Real do Crato. Sobre o território religioso, ver tópico 4.8, *O território religioso: de Bispado do Cariri à Diocese de Crato*, a partir da página 429.

sido obra dos sertanistas baianos,⁷⁸ sob os auspícios da afamada e secular Casa da Torre.⁷⁹ Estes eram os civilizadores, portadores do bastão autenticador da conquista dos adustos sertões de dentro, efetivada com auxílio decisivo da pecuária.

Esta atividade, mesmo exigindo pouca inversão de capital e trabalho, necessitava de condições ambientais favoráveis para desenvolver-se, onde água e solo fecundo para o cultivo de pasto eram essenciais. Esses valiosos recursos eram dádivas que o Araripe ofertava sem grandes custos que não fossem o de combater e desalojar a ‘feroz indiada’ que o cercava. Assim é que, no ocaso do século XVII, o Cariri teria sido finalmente revelado aos ‘olhos’ da colonização branca, milhões de anos depois da ‘natureza’, com sua ‘paciência e zelo maternos’, finalizar o cenário perfeito para a efetivação desta “empresa homérica da história baiana” (ARAÚJO, 1973: 14). A chapada do Araripe, por tudo que representa e simboliza, desde quando, há 65 milhões de anos, ergueu-se lenta e imperceptivelmente das profundezas da Terra para se fixar com imponência no cenário regional, é uma espécie de centro geodésico deste cenário de conquista colonial, que são os sertões nordestinos (FIGURA 05).

⁷⁸ Gomes de Araújo (1955) relacionou perto de quatrocentos colonos baianos fixados em terras caririenses ao longo do século XVIII, o chamado “século da colonização da região.” Para tanto, valeu-se de documentos produzidos pelos cartórios eclesiásticos do Cariri e de Icó, que era a freguesia a qual o Cariri estava sob jurisdição até janeiro de 1748 (ARAÚJO, 1973: 32-33), quando foi fundada Freguesia de Nossa Senhora da Luz, embrião do município de Missão Velha.

⁷⁹ A construção histórica, localizada na praia do Forte, atual município de Mata de São João, no estado da Bahia, e que viria a ser a origem da Casa da Torre, foi iniciada em 1551 por Garcia D’Ávila Pereira, feitor e almoxarife real que chegou ao Brasil como integrante da comitiva do primeiro Governador Geral do Brasil, Tomé de Souza. Exemplar único de um castelo em estilo medieval construído na América, a obra somente ficou pronta em 1624, pelas mãos do neto do almoxarife, Francisco Garcia D’Ávila. Com a expulsão dos holandeses e a determinação do governo português de povoar o interior do nordeste brasileiro, Garcia D’Ávila obteve a concessão de um vasto latifúndio que, no apogeu, alcançou cerca de 400 léguas, ocupadas, na sua grande parte, por fazendas de gado. O latifúndio de Garcia D’Ávila era administrado a partir da Casa da Torre (O CASTELO: s/d).

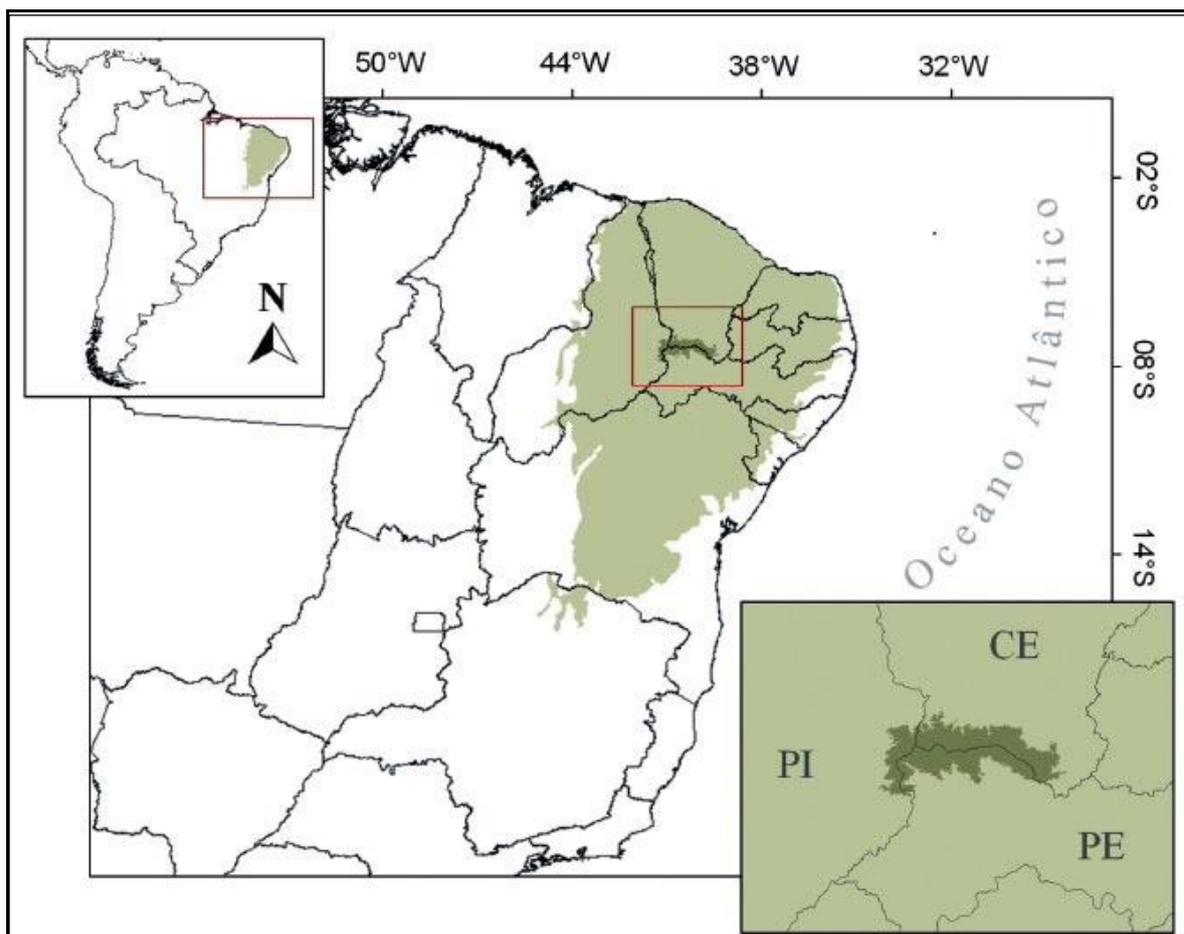


Figura 05: Mapa da localização da chapada do Araripe nos sertões nordestinos.

No instigante debate sobre a relação entre história e meio ambiente, além dos inevitáveis e preocupantes dilemas, como “a anexação da natureza pela cultura” (SCHAMA, 1996: 23) ou dos desequilíbrios causadores de desastres ambientais, pairam algumas questões de interessante repercussão, como as novas possibilidades de abordar os problemas históricos em suas dimensões teóricas, conceituais e metodológicas. Um exemplo disso é como e por quais razões as topografias inanimadas são transformadas em agentes históricos e como esse processo pode influir na elaboração de representações e de formulações de identidade, com os mitos e as lembranças associados às paisagens operando no sentido de moldar instituições que ainda são imprescindíveis nas sociedades históricas que cultuam com ardor a natureza (*Idem*: 25-26).

Inicialmente, no tocante a análise sobre discursos que se apropriam da natureza, deve-se ampliar a tese culturalista de que os seres humanos constroem o mundo a partir da sua percepção, na qual as formas de pensamento são o carro-chefe. Os humanos têm também motivações corporais e orgânicas na construção do seu mundo (PÁDUA, 2010: 93). Deve-se, ainda, atentar para dois imperativos de ordem ideológica que permeiam esses discursos. Em

primeiro, as deliberações que os motivam, o que nos leva a deduzir que eles não são neutros, pois visam a atender interesses de quem os produziu. Em segundo, os diferentes contextos vivenciados que oportunizam diferenciadas interpretações acerca do objeto enfocado e que, na verdade, passam a representar novos e diversificados objetos. No tocante ao espaço caririense, é incontestável a multifacetação das paisagens, desde as de predominância natural, como aquelas formuladas pelos estudos geológicos e paleontológicos, até as que são enquadradas pelas ‘molduras’ culturais, próprias das ciências sociais e humanas. Têm-se ainda as paisagens moldadas pelos discursos jornalísticos, literários e artísticos - ou de contornos híbridos, onde os aspectos naturais e culturais se fundem, cruzam-se ou inter cruzam-se, como as que emergem das abordagens geográficas, geopolíticas e as da História Ambiental. No caso das narrativas sobre a chapada do Araripe, elas reúnem uma gama de significados que devem ser vistos de conformidade com a natureza de cada discurso.

Deste modo, interessa-nos, particularmente, os diversos discursos e narrativas que abordam paisagens caririenses apropriadas e usadas como lugares de memória, que, por sua vez, ensejam novas abordagens sobre a identidade regional. Neste exercício de metalinguagem, onde discursos produzem discursos, é interessante considerar o seguinte ponto de vista a respeito da representatividade imagética que opera na compreensão de como e porque são formalizados os processos de formação de comunidades de sentido em um determinado espaço histórico-geográfico:

Os homens estão em constante busca de explicação para o conteúdo espacial e para as imagens dos lugares onde vivem, do espaço que habitam e da região com a qual possuem algum tipo de relação. E essa imagem, aceita, recalçada ou recusada, constitui um elemento essencial das combinações regionais, o laço, a coesão e a solidariedade entre os homens e destes com o espaço geográfico. Da mesma forma, a materialidade espacial ou o território usado pelos diversos protagonistas históricos aponta pistas interessantes na compreensão do processo de gênese do Cariri e de sua consequente identidade territorial (GONÇALVES, 2006: 10-11).

Com base nessa motivação, o historiador caririense Irineu Pinheiro (2010 [1950]: 21) parodiando Heródoto, foi enfático ao afirmar “que “o Cariri é um presente da chapada do Araripe e caririenses os que lhe bebem as águas da nascente.” A intrínseca analogia da montanha araripense com o rio Nilo e da região caririense com o Egito, já seria motivo para

um ensaio interpretativo acerca da cultura histórica⁸⁰ vigente à época desse enunciado, ou do papel que a chapada exerce sobre a vida e a imaginação das populações que vivem em seus vales. Neste sentido, fiquemos, por enquanto, com uma abordagem mais específica que apresenta a chapada como uma fonte dispensadora das condições essenciais de sobrevivência, a partir de sua capacidade de oferta de água.

Segundo descrição do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, contida no Atlas do Brasil (*Apud* FIGUEIREDO, 2002: 27) A chapada do Araripe

sobressai na paisagem pela sua massa em relação às unidades morfológicas vizinhas, tanto a depressão cearense e seus relevos residuais, ao norte, como a depressão sanfranciscana, ao sul. Seu alongamento dá-se no sentido leste-oeste e por esta razão ela serve como divisor de águas das bacias do Jaguaribe (no Ceará), ao norte, e do São Francisco (em Pernambuco), ao sul. Tem quase 180 quilômetros de extensão, e alcança altitudes de cerca de 950 metros no leste, decaindo para o Piauí, onde chega a cerca de 700 metros.

Observa-se pela citação acima que, ao lado do impacto paisagístico, acarretado pela monumentalidade da visão oferecida, a chapada do Araripe é inicialmente destacada pela sua estratégica função na configuração de duas importantes bacias hidrográficas do sertão central nordestino. Isto ocorre porque a chapada é dotada de um imenso reservatório de água que é distribuído através de centenas de fontes que jorram de suas encostas e irrigam o vale.⁸¹ O fato do Cariri cearense ser recorrentemente descrito como um ‘oásis do sertão’ é motivado justamente por isso, possibilitando, mesmo em meio às constantes estiagens que assolam a região, uma produção agrícola minimamente suficiente para evitar, em períodos de seca, a tragédia tão comum às áreas do seu entorno. Ademais, a chapada Araripe é um espaço dotado de grande diversidade natural, haja vista sua diversificada flora, rica em espécies de grande potencial extrativista, como ocorre com as plantas que contém óleos essenciais, látex e outras substâncias utilizadas para os mais diversos fins. Por tudo isso, os aspectos geoeconômicos da chapada são preponderantes nas descrições a seu respeito. No entanto, a sua importância extrapola a dimensão física e adentra fortemente os campos simbólico e do imaginário, constituindo-se, assim, em forte elemento de referência das projeções identitárias regionais. A abundância de água dispensada pela chapada, por exemplo, não torna férteis somente os

⁸⁰ Com base em Rüsen (1994 *apud* SCHMIDT, 2014: 31), ‘cultura histórica’ é uma categoria de análise que possibilita a compreensão da produção e usos da história no espaço público em uma determinada conjuntura social.

⁸¹ Das 348 fontes naturais de água que brotam da chapada do Araripe, 297 localizam-se na parte cearense. Uma inclinação de 6 graus explica o porquê dessa grande concentração de nascentes em um só lado da chapada (LIMA *et al.*, 2012: 49).

espaços destinados à produção material da sociedade, mas também os espaços da sua produção imaterial. Não é à toa a proliferação de mitos, lendas e histórias fabulosas que têm a água como elemento central e que povoam o inconsciente coletivo regional. No sistema de crenças dos povos kariri, que em dado momento migraram para as áreas próximas da chapada do Araripe, a água é um dos principais elementos cosmogônicos, o que ensejou a elaboração de narrativas míticas que ainda hoje exercem forte influência no imaginário da população.

1.3 O(S) TERRITÓRIO(S) KARIRI

Começamos com um dado ‘ululante’: o Cariri era parte do território dominado e habitado pelos índios kariri, motivação maior para que a região passasse a ser assim designada pelos colonos para lá transferidos pela expansão da pecuária. Portanto, é indispensável, frente ao desafio de ‘mapear’ a territorialidade indígena já estabelecida, discorrer sobre a historicidade destes povos, a despeito da notória escassez de fontes históricas e da disposição dos segmentos dominantes, conforme o jogo de interesses, de vincularem o seu ponto de vista ao conceito de região que se construía, ora suprimindo ora vinculando a relação que o topônimo tem com os seus originários habitantes. Deve-se, igualmente, abordar as representações formuladas pelos kariri, a partir das experiências que buscavam explicações para uma ampla gama de fenômenos, desde os tidos como sobrenaturais até os de ordem mais prática e de ocorrência cotidiana, como aqueles decorrentes da necessidade existencial de expressar suas visões de mundo através de mecanismos de simbolização.

Essas representações, considerando os kariri dotados de historicidade, já se faziam presentes mesmo antes da região ser descrita por registros escritos e literários, o que nos leva a imaginar que a formulação de uma identidade territorial já era um processo anterior à colonização sob a égide do Estado português. O que queremos dizer, enfim, é que os kariri eram ordenadores de representações identitárias, utilizando-se para isso o seu sistema de crenças ou de interpretação cosmogônica de sua história, processo que supomos ser intrínseco à sua própria estrutura organizacional viabilizadora, ao mesmo tempo, de estratégias de sustentação material, de resistência e de capacidade de simbolização. O fator limitante para abordagem dessa interessante e reveladora questão é que os dados de análise existentes, afora os vestígios arqueológicos, aqui só utilizados de forma indireta e complementar, e as permanências culturais que resistem ao tempo e às forças pós-modernistas de homogeneização cultural,- restringem-se praticamente às próprias representações e narrativas formuladas sobre os kariri ou, quando muito, aos resquícios da memória coletiva que persistem, notadamente no conjunto de lendas ou mitos fundadores que povoa o imaginário

coletivo regional. Assim, enveredar-se por esse terreno é trilhar um caminho movediço, sujeito às instabilidades tanto teóricas como metodológicas, o que torna complexo o desafio de discorrer sobre os kariri, tarefa constituída muito mais de interrogações do que propriamente de afirmações ou conclusões. No entanto,

uma leitura nas entrelinhas pode revelar, em meio aos discursos etnocêntricos, muitas surpresas não limitadas ao universo dos produtores do documento textual. Ter sido escrita por brancos não impede a fonte de trazer dados para além da cultura de quem a produziu. Para acessar os códigos da cultura indígena no escrito do outro, é preciso estar atento a indícios, sinais, vestígios, pistas; através de uma metodologia que permita uma apreciação do conjunto documental que revele as experiências e as (inter)ações daqueles diante do escrito (WITTMANN, 2015: 18-19).

Comprendemos, a respeito da citação acima, que o exercício de ler nas entrelinhas é um procedimento que pode pecar pela unilateralidade inerente à prática de leitura, onde corre-se o equívoco de enxergar somente aquilo que interessa ou que possa ser perceptível aos olhos e entendimento do leitor. Para refutar esse risco, é sempre recomendável buscar analisar os dados apresentados à luz da crítica documental e confrontá-los, sempre que possível, a outras fontes.

Nosso propósito, em se tratando de mapear os processos de territorialização referentes aos kariri, foi o de coletar e buscar analisar as raras e dispersas informações sobre a localização desta nação indígena geradas por cronistas e outros agentes históricos que de alguma forma mantiveram contato com ela durante o período inicial da colonização portuguesa do Brasil. Começamos por um registro feito em 1625, talvez o primeiro sobre os kariri. É de autoria do padre Fernão Cardim, jesuíta português que atuou no Brasil como secretário do visitador da Companhia de Jesus. Nesta função, visitou diversas regiões que hoje pertencem aos estados da Bahia, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo. E foi justamente no sertão da Bahia que Cardim relatou a presença de três nações indígenas, de línguas diferentes e que mantinham aliança com os portugueses, dentre as quais uma “que chamam Cariri” (CARDIM, 1925 [1583]: 199, *apud* OLIVEIRA, 2017: 45). Contudo, em se tratando de uma descrição mais detalhada, é merecedor de relevo o registro deixado pelo frade capuchinho francês Martinho de Nantes, referente ao início da década de 1670, quando este missionário manteve contato próximo com os kariri situados na região do Médio São Francisco, o que revela um dos principais e estratégicos territórios estabelecidos por aquela nação indígena⁸²

⁸² Segundo Jacionira Coelho Silva (2003: 38) “a região do médio São Francisco abrange, pela margem esquerda, as terras do vale na sua porção baiana, baiano-pernambucana e baiano-alagoana, as duas últimas geralmente

(OLIVEIRA, 2017: 47). Por sua vez, Barbosa de Lima Sobrinho, em comentário acrescentado à edição de 1979 de *Relação de uma Missão no Rio São Francisco*, daquele religioso francês, afirma, citando Rodolfo Garcia, que os kariri se localizavam

desde o Paraguaçu e o rio de S. Francisco até ao Itapicuru (talvez mesmo até ao Gurupi...), quando os portugueses começaram a ocupar o Norte e o Nordeste do Brasil. Descendo pelo litoral, seriam detidos, primeiro pelos tupiniquins, que os teriam acossado para o interior, rumo ao Oeste. Internaram-se nas serras da Borborema, dos cariris velhos e dos cariris novos, nas ribeiras do Acaraçu, do Jaguaribe, do Açu, do Apodi e outros, no baixo S. Francisco e territórios adjacentes. Sob o nome genérico de tapuias andaram confundidos, nos primeiros tempos, com outros índios que infestavam a região do seu domínio. Por isso mesmo torna-se hoje difícil saber, com absoluta certeza, entre tantas alcunhas tribais, quais eram as de origem cariri, quais os caraíbas e os gês (LIMA SOBRINHO, 1979: 104).

O comentário acima, apesar da ênfase dada às dificuldades existentes para uma identificação mais precisa dos kariri, traz informações bastante esclarecedoras no tocante aos territórios ocupados por aqueles povos. Ao citar as localidades, muitas delas com denominações já existentes na época em que a *Relação* do padre Martinho de Nantes foi pela primeira vez publicada (1706), Sobrinho fornece um ponto de partida para a formatação de uma cartografia reveladora da territorialização estabelecida pelos kariri no momento em que eles começaram a ser acossados pelos colonizadores e reduzidos em missões pelos religiosos. Naquele momento, a considerar o início do trabalho missionário de frei Martinho como um marco da revelação dos kariri para o mundo ‘civilizado’, esses indígenas estavam dispersos em uma vasta área do interior do Nordeste do Brasil, porém fixados em pontos que integravam uma região formada por territórios descontínuos. Estavam, assim, presentes em locais situados nos atuais estados da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte, além de supostamente terem atingido locais mais distantes, como o atual estado do Tocantins. Como e quando chegaram a estes lugares, são pontos ainda pouco esclarecidos, não obstante algumas hipóteses aventadas, e no que pese não ser do nosso intento a abordagem recortada desta questão. Importa-nos, pois, compreender as motivações mais plausíveis desses deslocamentos empreendidos pelos kariri, bem como os processos de territorialização por eles empreendidos.

Até recentemente, imperava na historiografia local a hipótese de que, em épocas remotas, provenientes de “um lago encantado” e após “larga peregrinação”, margeando a costa

referenciadas como vale submédio. Na margem direita, compreende as terras da Bahia, desde os limites com Minas Gerais à divisão territorial entre Alagoas e Sergipe.” Por sua vez, Martinho de Nantes (1979 [1706]: 57, *apud* OLIVEIRA, 2017: 47) faz referência as ilhas de Pambu, Sorobabel, Uracapá e Irapuã como as localidades habitadas pelos kariri.

norte do Brasil, os kariri entranharam-se nos sertões nordestinos, expulsos do litoral pelos tupiniquim e tupinambá. Nos sertões, habitaram as “matas da Borborema, dos Cariris Velhos e Novos” e “fixaram-se junto ao leito de alguns rios como o Jaguaribe, o Acaraú, o Assú, o Apodi, etc”, onde permaneceram ‘senhores do território’ até o início da colonização dessas regiões, no início do século XVIII” (PINHEIRO, 2010 [1950]: 8).

Estudos mais recentes dão conta de que os kariri, membros do tronco linguístico makro-gê, habitavam o litoral do Atlântico Norte, mas de lá foram expulsos pelos tupi-guarani, que o denominaram ‘tapuio’, termo que significa ‘inimigo’, ‘bárbaro’ na chamada língua geral, o tupi. Assim, à época do início da colonização, os kariri ocupavam “uma vasta área dos sertões do nordeste da Bahia, as ribeiras e ilhas do São Francisco; os sertões da Paraíba, chegando à região de Cabrobó (PE) e Cariris Novos, sul do Ceará” (OLIVEIRA, 2017: 24 e 27-28).

Autor de uma tese sobre resistências à ocupação dos sertões dos Cariris Novos no século XVIII pelos kariri, Antonio José Oliveira (2017: 32-33), afirma que é nos primórdios da colonização brasileira, em fins do século XVI, que vamos encontrar os elementos explicativos para o fenômeno migratório dos povos indígenas. Seriam estes elementos decorrentes do impacto altamente negativo para as culturas nativas perpetrado pela empresa colonizadora europeia, o que impele os povos indígenas impactados a buscarem a ‘terra sem mal’, expressão que representa a essência do sistema de crença dos tupi, que é o acesso ao paraíso terreal. Seria essa a motivação principal das migrações e fugas em massa dos nativos em busca do sertão, visto então como um espaço sagrado, ainda preservado de tudo aquilo que era oposto aos males - desgraça, calamidade, doença e morte - que campeavam a partir do litoral ocupado pelos povos de além-mar. Os kariri não teriam sido importunados em primeiro plano pelos invasores europeus, mas compelidos a migrarem por uma decorrência indireta: teriam sido expulsos pelos tupi que, por sua vez, fugiam premidos pelo desigual embate travado com os colonizadores (*Idem*: 33).

Neste processo, reproduz-se um padrão recorrente nos embates interculturais, observado desde quando gregos e romanos, na antiguidade clássica, denominavam bárbaros os seus ‘dessemelhantes’. A identidade étnica é, assim, percebida em um jogo de contraste, onde a afirmação de um se faz depender da negação do outro.⁸³ De acordo com Manuela

⁸³ No caso do Brasil pré-cabralino, a partir de criteriosa classificação etnológica dos denominados brasílicos, estabeleceu-se uma distinção entre os tupi e os não tupi. A respeito, o *Manifesto Antropofágico*, de autoria de Oswald Andrade, um dos principais nomes do movimento modernista brasileiro, faz um sugestivo trocadilho. Nele, subvertendo a clássica expressão shakespeariana - *to be or not to be* - Andrade brada um *tupi or not tupi*, *that is the question* para se manifestar ironicamente sobre as raízes e a identidade do povo brasileiro e projetar

Carneiro da Cunha (2016: 46), a etnicidade⁸⁴ só vem à tona, em específicas situações históricas. Reveladas, elas assumem formas culturais que se apoiam no conjunto social em que estão inseridas, submetendo-se à linguagem, elemento que, nessas circunstâncias, dá o tom das diferenças. E entre as distinções identitárias que se manifestam, a língua é um elemento que se destaca. A referência de pertencimento a uma comunidade imaginada não se configura apenas no contexto territorial, pois este pode ser subtraído de alguma maneira. Assim, a língua, enquanto um sistema social sólido, apesar de sua constante, mas lenta e quase imperceptível mutação, passa a ser uma forte referência de pertença em se tratando de uma instituição provedora de identidade coletiva.

Portadores, portanto, de uma língua travada, a família linguística kariri, decompunham-se em, pelo menos, quatro dialetos: kipéa, nos Cariris Velhos; Dzubucúá, no rio São Francisco; Camuru, na aldeia de Pedra Branca (BA), e Sabujá, na serra da Chapada (BA). Outros dialetos com certeza existiram, como o falado pelos kariri que viviam no sul do Ceará, atual região do Cariri, como sugerem alguns topônimos (POMPEU SOBRINHO, *Apud* FIGUEIREDO, 2010a [1964]: 7). Nesta perspectiva, segundo Estêvão Pinto (*Idem*: 7-8), os kariri, estavam divididos em vários subgrupos linguísticos, como os “Tremembés, Pacajus, Icó, Cariris, Cariús, Jucás, Genipapos, Jandiús, Sucurus, Garanhuns, Chocós, Vouvês, Fulniês, Acenas, Romarís.” Além desses grupos, segundo Antonio Gomes de Araújo (*Id. Ib.*: 8), “havia os Calabaças, Curianês, Quixereús, Icosinhos, no Cariri cearense e circunvizinhanças.” Já Studart Filho (*Apud* FARIAS, 2015: 67), autor de uma conhecida classificação etnográfica dos índios cearenses, com base nas famílias linguísticas, publicada em 1965, portanto posterior às classificações citadas por J. de Figueiredo Filho, - inclui os seguintes grupos como sendo kariri: “ariús, cariris, cariús, cariunes, caratius (ou crateús), curemas, isus e inhamuns.” Não obstante, Studart (*Idem*) relaciona os calabaças, icós, icozinhos, jucás e anacês como “não agrupados (povos de filiação linguística duvidosa).” Da mesma forma, apresenta os Tremembés, Pacajús e Jenipapos como de famílias linguísticas distintas dos Kariri. Como se percebe, nesses poucos exemplos dados, há muitos desencontros

sua perspectiva de nação. Andrade se utiliza de símbolos da cultura indígena, a exemplo da “revolução caraíba”, para propor a transformação utópica responsável pela emergência do “matriarcado de Pindorama” – “realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias” - em substituição à “realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud” (ANDRADE, *apud* TELES, 1976). Entretanto, o que importa ao debate proposto por esta tese, mais do que a riqueza literária e política do *Manifesto Antropofágico*, é como a abordagem tradicional etnológica permanece como referência de ‘indianidade’ brasileira, enfatizando a etnia tupi em detrimento das demais, designadas genericamente pelo etnônimo tapuia.

⁸⁴ A etnicidade, principal fator de identificação de um grupo étnico socialmente organizado, é demarcada principalmente pela crença de origem comum, embora visivelmente sustentada por traços culturais distintivos que são partilhados internamente. Nos grupos tradicionais, a territorialidade, a língua e os costumes, são dimensões importantes para a demarcação da etnicidade, embora não o seja essencial.

nas classificações dos ‘indígenas cearenses’ (ver nota 89), notadamente acerca dos grupos que faziam parte da nação kariri. Nem mesmo existe uma grafia homogênea das denominações de alguns desses grupos. Mesmo assim, é possível vislumbrar a significativa diversidade existente naquela nação indígena, no tocante a alguns elementos culturais, como os dialetos falados, bem como a sua dispersão territorial. Neste sentido, no momento da chegada mais intensa e efetiva dos colonizadores brancos a estes territórios, podemos vislumbrar um território kariri amplo, disperso, descontínuo e geograficamente diversificado (vales, serras, caatinga, agreste, cerrado etc). Ou não seria mais correto dizer territórios kariri?

1.3.1 OS CARIRIS NOVOS E A RIBEIRA DO JAGUARIBE: RIOS E ESTRADAS

Dos acima aludidos territórios, dois deles, na época da colonização branca dos sertões de dentro, vão receber a denominação dos seus antigos habitantes. Um na Paraíba, os Cariris Velhos, e o outro no Ceará, de colonização mais tardia, e por isso, chamado de Cariris Novos.⁸⁵ Entretanto, até o surgimento da Ribeira dos Icós, em divisão ocorrida na segunda metade do século XVIII, o Cariri integrava a Ribeira do Jaguaribe,⁸⁶ assim chamada por estar localizada na bacia hidrográfica do rio Jaguaribe.⁸⁷ Além dessas ribeiras, existiam ainda outras duas regiões de ribeira no Ceará: a Ribeira do Acaraú, que englobava também a região da Ibiapaba, e a Ribeira do Siará, que compreendia o território de Aquiraz, o recôncavo da vila de Fortaleza e o maciço de Baturité (FIGURA 06).

⁸⁵ Conforme aparece nos documentos coloniais do século XVIII, a exemplo do *Requerimento do povo ao capitão-mor Manoel Francês*, de 1725 (BEZERRA, 2009 [1918]: 212-216).

⁸⁶ Além do Cariri, a Ribeira do Jaguaribe cobria também as atuais regiões dos Inhamuns, Centro-Sul e Jaguaribe, chegando até o litoral, onde o rio Jaguaribe desagua no oceano Atlântico. Na história cearense, a região da Ribeira de Jaguaribe aparece pela primeira vez em documentos produzidos pela burocracia do Estado Português, no finalzinho do século XVII. Bezerra (2009 [1918]: 200-202), transcreve três documentos de 1696 que fazem alusão à Ribeira do Jaguaribe: *Carta do Governador de Pernambuco Caetano de Mello Castro à Sua Majestade*, *Carta Regia sobre o presídio do Jaguaribe* e *Carta à Sua Majestade*.

⁸⁷ Etimologicamente, a palavra *jaguaribe* vem do idioma tupi e significa ‘rio das onças’. Trata-se do maior rio do Ceará, com 610 quilômetros de extensão. É considerado o ‘maior rio seco do mundo’, visto permanecer sem água a maior parte do ano.

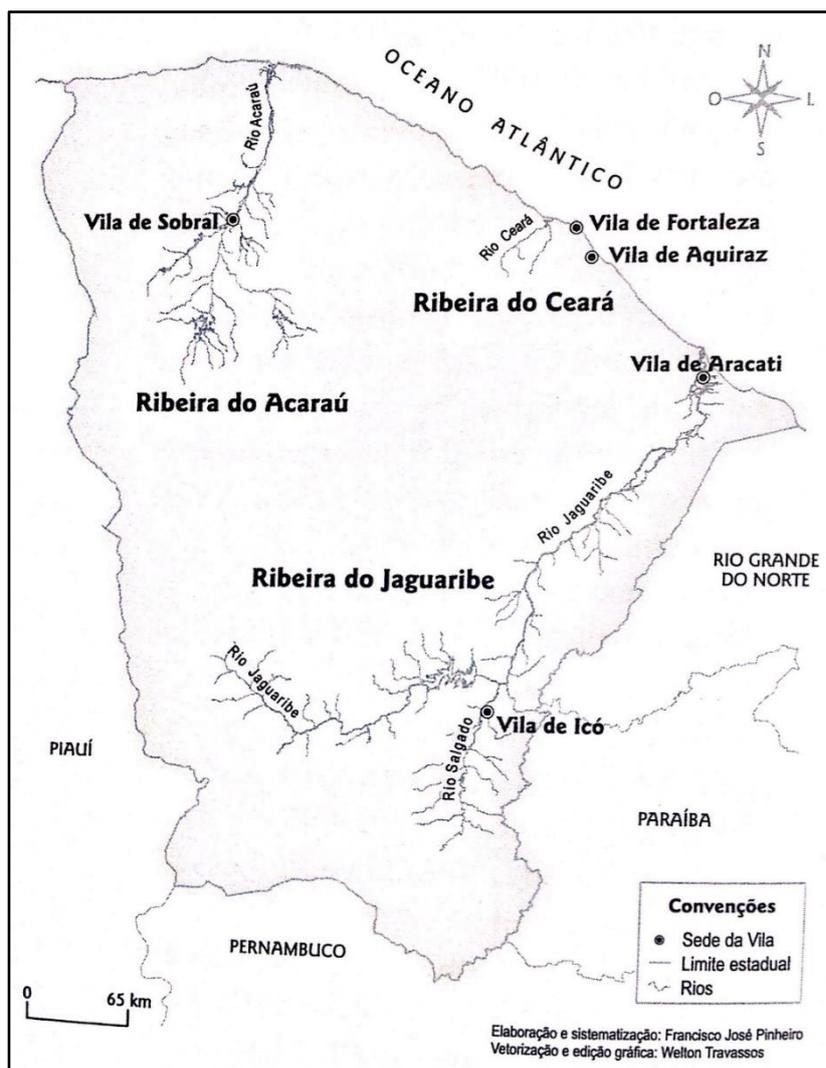


Figura 06: Mapa da capitania do Ceará com vilas coloniais e ribeiras.

As regiões de ribeira eram marcos geográficos referenciados pelos cursos e margens de rios que serviram de caminho aos colonizadores e em cujas bacias hidrográficas foram fixadas as primeiras sesmarias concedidas para a criação de gado e cultivo de lavouras, a partir da década de 1780.⁸⁸ E tudo isso apesar dos rios cearenses, em sua grande maioria, dependerem de chuvas para se tornarem correntes, peculiaridade que se apresenta como fator de limitação para a mobilidade e a fixação do elemento humano em um território de pluviosidade irregular. A explicação para essa aparente contradição reside no fato de que, mais do que os próprios rios, eram as suas ribeiras que serviam de via para o deslocamento de homens e animais, não só nos movimentos impulsionados pela colonização branca, mas,

⁸⁸ Segundo informação apresentada por Reis (2015: 41), com base em pesquisa da professora e socióloga Maria Auxiliadora Lemenhe, entre os anos 1683 e 1730, é bastante significativa a concessão de sesmarias nas margens de rios: 134 no Jaguaribe, 131 no Banabuiú, 61 no Salgado, 102 no Acaraú, 38 no Quixeramobim, 52 no Choró e 72 nas proximidades de outros rios.

anteriormente, nas migrações efetivadas pelos povos nativos. É o que sugere Ana Isabel Parente Ribeiro Cortez, em artigo que trata da formação das estradas de ribeira, *Os caminhos sertão à dentro: Vias abertas por nativos e estradas de ribeiras no Ceará no século XVIII* (2013:148):

ao que tudo indica, os primeiros caminhos no Ceará demarcados pelos colonizadores eram, na maior parte, aproveitamento de caminhos nativos: posto que já estavam nas ribeiras de rios e seus caminhos e roças foram usados nas estratégias de entrada para um interior mais profundo do território, durante o século XVIII.

A sugestão de Cortez encontra suporte em vários outros autores cearenses que tratam desta temática, a exemplo de Studart Filho (1937: 29 [Nt. de rodapé]), que associa os percursos trilhados pelos ‘indígenas cearenses’⁸⁹ à estratégia de evitar “o recesso das caatingas desprovidas de água fácil”, acostando-se “aos leitos dos cursos d’água onde o líquido precioso jamais faltava.” Desta prática, surgiram as antigas estradas coloniais (FIGURA 07) que, a despeito de suas precariedades, interligavam as ribeiras e contribuíram, sobretudo, no processo de consolidação da geografia cearense, com suas paisagens e diversos espaços de territorialidade, dentre as quais se incluem os Cariri Novos. Dessas estradas, originadas de primitivas trilhas indígenas, a mais antiga era a Estrada Velha que, contornando o litoral, ligava o Ceará às capitânicas do Maranhão, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. A propósito, a evolução que se observa de trilhas indígenas para ‘estradas dos brancos’, conforme expressão de Figueiredo Filho (2010a [1964]: 21), dar-se, inicialmente, muito lentamente, visto que não passam “de veredas mal definidas, perceptível só aos olhares perscrutadores dos índios tupis” (STUDART FILHO, 1937: 15).

A partir do século XVII, quando oficialmente inicia-se a colonização da capitania do Ceará, foi a Estrada Velha que serviu de acesso para a expedição de Pero Coelho e, depois, à missão jesuíta dos padres Francisco Pinto e Luiz Figueiras.⁹⁰ Na segunda metade daquele século, esta estrada conduziu colonos pernambucanos e sergipanos no estabelecimento de uma das rotas de interiorização da colônia na porção nordeste brasileira, chamada por Capistrano de Abreu de ‘caminhos dos sertões de fora’. Em seguida, a Estrada Velha foi a principal via

⁸⁹ A designação ‘indígenas cearenses’ não é aqui empregada no sentido estrito de naturalidade ou de identidade territorial, mas tão somente enquanto uma alusão à sua localização no espaço territorial que passa a ser denominado de Ceará no contexto das relações travadas entre esses povos nativos e os povos invasores. Ou seja, os índios aqui referenciados não se reconheciam com esta designação de cearense. Essa observação deve ser empregada, doravante, sempre que essa expressão for utilizada.

⁹⁰ Ver tópico 3.2, *A inserção do indígena na historiografia cearense*, a partir da página 241.

de escoamento do gado cearense para abastecer a região litorânea canavieira. Essa função não era prerrogativa somente da Estrada Velha, mas estendeu-se às demais, daí passarem a ser chamadas de ‘Caminho das Boiadas’.

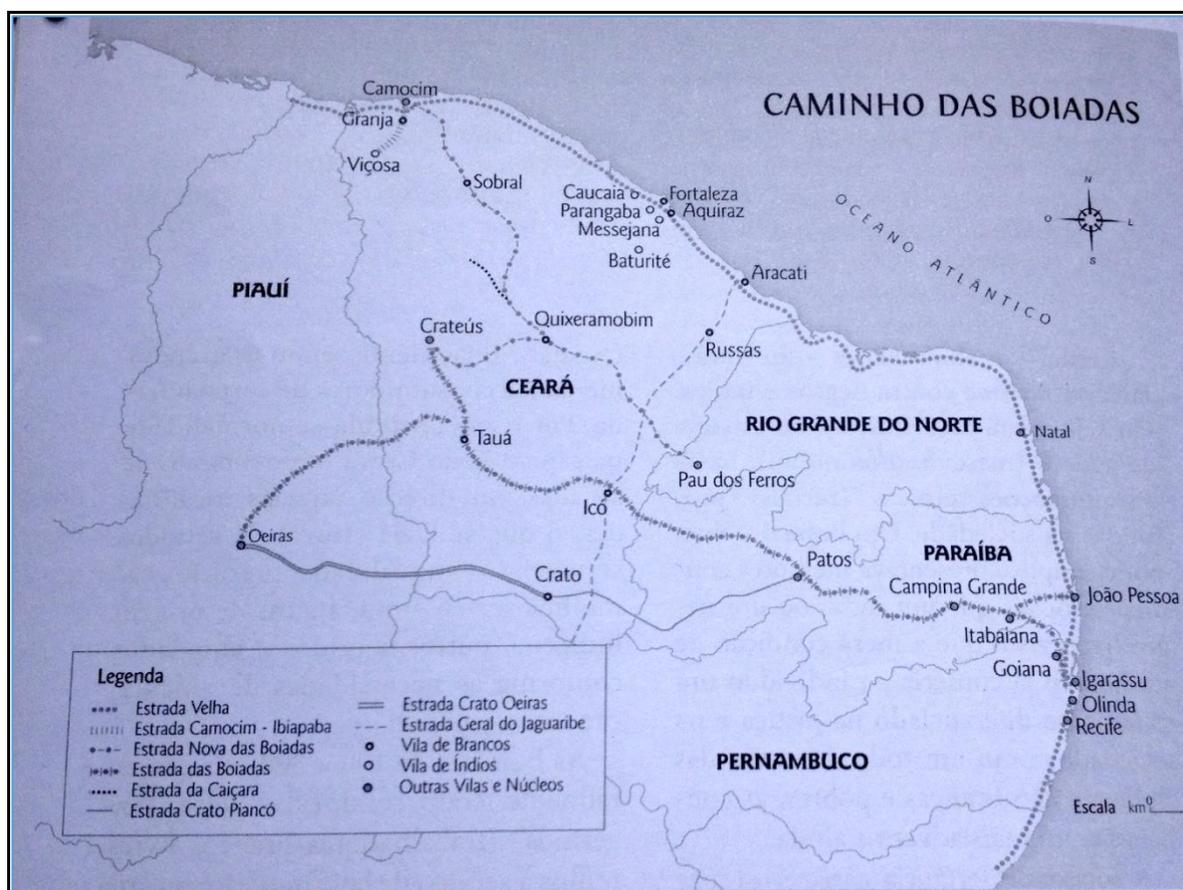


Figura 07: Mapa das estradas coloniais cearenses.

Sem menosprezar as outras vias, com a sua função de integrar as regiões de ribeira e outras regiões por elas envolvidas, cabe destacar a Estrada Geral do Jaguaribe. Esta era, segundo Farias (2015: 51), “a mais importante via de comunicação local, cortando a capitania de norte a sul (partia da região do Aracati, seguia o rio Jaguaribe, passava por Russas e Icó, chegando ao Cariri e depois ao médio São Francisco).” Opinião semelhante externou Studart Filho (1937: 28), para quem a Estrada Geral do Jaguaribe

foi a mais notável via de penetração de todo o Ceará colonial. Por ela recebeu o Cariri os colonizadores vindos do baixo jaguaribe, que foram os primeiros ocupantes daqueles rincões fronteiriços, e também gente oriunda das margens do maior dos rios genuinamente brasileiro [...].

Foi outrossim, até o advento do ferrocarril, esse admirável condutor do progresso, a mais importante via de intercâmbio comercial entre o litoral e o “hinterland” cearense.

A função desempenhada no pioneiro povoamento da Ribeira do Jaguaribe, com o Cariri sendo um dos pontos de confluência das correntes migratórias trazidas pelos caminhos dos sertões de fora e dos sertões de dentro, fez da Estrada Geral um dos espaços de territorialização que melhor desempenharam papel nos quadros político e econômico do Ceará durante todo o período colonial e boa parte do imperial. Neste sentido, convém destacar o chamado ‘eixo Aracati/Icó’, que começa a florescer graças a associação entre essas duas antigas vilas em função da industrialização e exportação do charque e importação e distribuição para todo o sertão cearense de produtos vindos das principais praças da América portuguesa. Por isso, esse eixo passa a ser considerado “um dos mais dinâmicos da economia cearense do século XVIII e primeira metade do século XIX, o que tornava o vale do Jaguaribe a região de maior prestígio econômico e político do Ceará naquele período” (FARIAS, 2015: 55).

Os Cariris Novos, por sua vez, estavam inseridos nesta dinâmica, visto que mantinham contato econômico e cultural com Icó, absorvendo e ao mesmo tempo alimentando essa conjuntura de prosperidade. Esta dinâmica da qual fazia parte é um dos fatores que vai tornar o Cariri uma região com autonomia discursiva e, no plano político-administrativo, estimular suas lideranças a encetarem campanhas, visando também alcançar o *status* de província. Essa pretensão não se constituiria apenas em uma ousadia dos liberais caririenses, mas, sim, em uma expressão de força política manifestada por uma região ainda nos estágios incipientes de sua elaboração identitária. Os caririenses daquela época vislumbraram o papel estratégico que a região deveria ocupar nos sertões centrais nordestinos em um contexto projetado e almejado pelas forças federativas brasileiras. O Ato Adicional de 1834,⁹¹ ensejando uma experiência ‘republicana’ em época de transição da ordem imperial, seria um indício dessa possibilidade.

1.3.2 O DESEJO DE SER PROVÍNCIA: O SERTÃO QUER VIRAR MAR!

Mesmo derrotadas na Revolução Pernambucana de 1817 e na Confederação do Equador, em 1824, as forças políticas caririenses arregimentadas sob a ideologia liberal republicana tentaram uma cartada no mínimo ousada: em 1828, “a Câmara do Crato enviou ao governo uma representação, advogando a criação da província do Cariri Novo, da qual

⁹¹ O Ato Adicional foi uma reforma feita na Constituição de 1824 que, ao tempo em que fortalecia o poder na pessoa de um único regente, concedia autonomia às províncias, atendendo à aspiração liberal de promover uma descentralização político-administrativa na rígida estrutura centralizada do Estado imperial brasileiro. Neste sentido, foi extinto o Conselho de Estado, órgão consultivo de apoio ao imperador, e criadas as assembleias legislativas provinciais com uma gama significativa de poderes (IGLÉSIAS, 1993: 127; MATOS & NUNES, 2002: 81).

deveriam participar territórios de Pernambuco e Paraíba” (PINHEIRO, 2010 [1963]: 90). Seria a primeira de uma série de tentativas de tornar o Cariri uma unidade política autônoma. A segunda, ocorreria em 2 de março de 1839, quando a Câmara de São Mateus, atual Jucás, despachou ofício ao “Corpo Legislativo do Brasil” com requerimento semelhante ao formulado anteriormente pela câmara cratense. No ofício, os vereadores de São Mateus alegam que a criação da província “trará a segurança, civilização e abundância de que necessitam os povos destes longínquos sertões” (*Idem*: 123-124). Naquele mesmo ano, o então senador José Martiniano Pereira de Alencar (1794-1860) deu entrada em um projeto-de-lei no Senado do Império, prevendo o desmembramento de territórios pertencentes ao Ceará, Paraíba, Pernambuco e Piauí para a formação da de uma nova província, que seria denominada Cariris Novos e cuja capital seria o Crato (*Id. Ib.*: 125-126)⁹² (FIGURA 08). No entanto, a despeito da boa acolhida que a proposta teve no Senado Imperial, contando com a adesão de políticos influentes, como os senadores Nicolau Pereira de Campos Vergueiro (1778-1859), Francisco de Lima e Silva (1785-1853) e Antônio Diogo Feijó (1784-1843)⁹³, além de receber parecer favorável nas comissões de Constituição e Estatística, - o projeto do senador Alencar não obteve êxito em sua tramitação final. Contudo, o desejo de tornar o Cariri em uma província não arrefeceu com este malogro. Outras tentativas ocorreram, a exemplo das campanhas encetadas nas décadas de 1840 e 1850.

⁹² No projeto do senador Alencar, o território da província do Cariri Novo seria formado pelos seguintes municípios: Riacho do Sangue, Icó, Inhamuns, São Mateus, Lavras, Jardim e Crato, da Província do Ceará; Rio do Peixe e Piancó, da Província da Paraíba; Pajeú das Flores, da Província de Pernambuco, e Piranhas, da Província do Piauí (PINHEIRO, 2010 [1963]: 125-126). Ademais, no editorial da edição de estreia do jornal *O Araripe*, uma indagação vem sugerir alguns municípios e áreas que poderiam integrar a reivindicada nova província: “Não traria mais vida e ação a essas populações numerosas, que habitam os municípios de Jacobina, Pambu e outros da Bahia; da comarca da Boavista, de Flores etc de Pernambuco; dos municípios de Sousa e Piancó da Paraíba; das comarcas do Crato e Inhamuns do Ceará; do termo de Jaicós do Piauí, que se diminuíssem os territórios de suas províncias em proveito de suas incorporações (A PROVÍNCIA [1], 1855: 2).

⁹³ Nicolau Pereira de Campos Vergueiro, Francisco de Lima e Silva e Antônio Diogo Feijó foram regentes durante a menoridade de dom Pedro II.

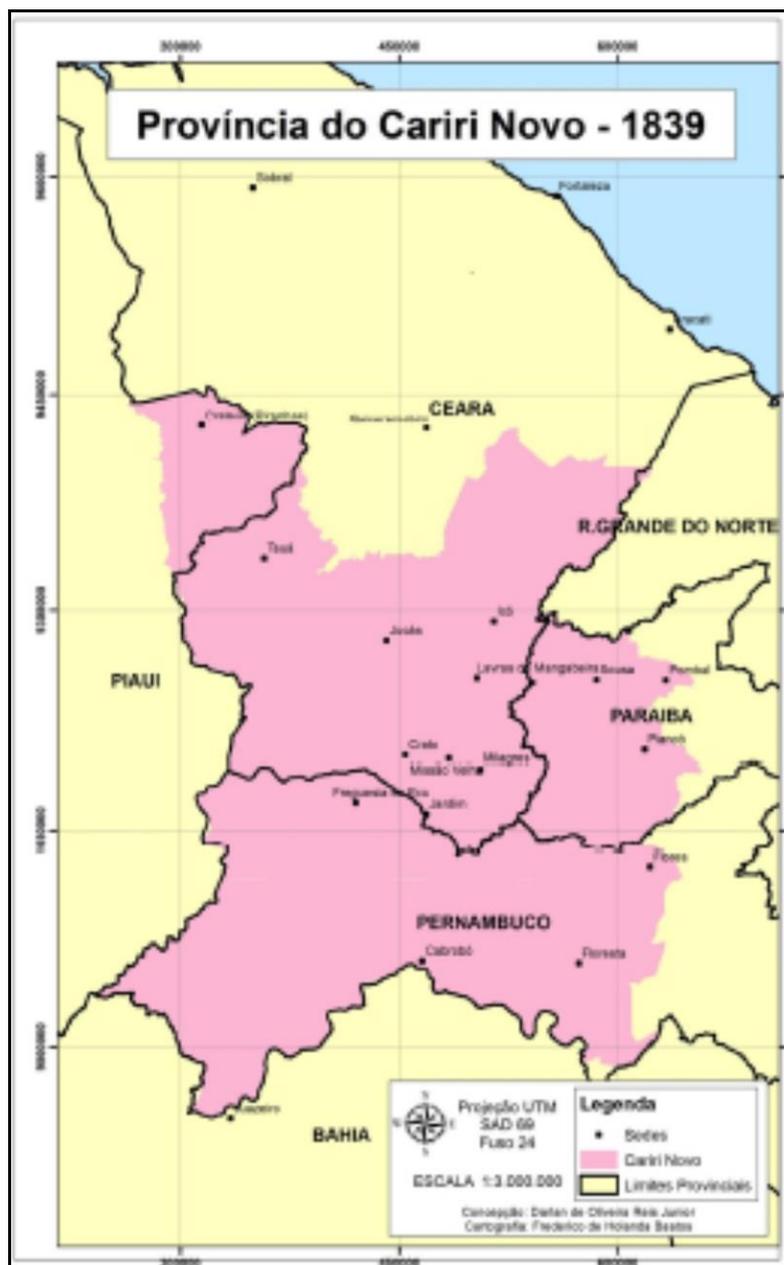


Figura 08: Mapa da província do Cariri Novo, conforme proposta constante do projeto de lei apresentado ao Senado do Império em 1839.

Em 1846, a iniciativa partiu do então presidente do Ceará, Inácio Correia de Vasconcelos (?-1859), que enviou ofício ao ministro da Fazenda, Manuel Alves Branco (1797-1855), advogando a criação da província do Cariri. Naquele mesmo ano, uma comissão de deputados da Assembleia Provincial do Ceará, deu parecer favorável ao projeto (*Id. Ib.:* 133). A retomada da ideia ocorreu mais uma vez em 1854, através da Câmara de Barbalha que requereu à “Assembleia Legislativa Geral” a “criação de uma nova província, sendo a capital a cidade do Crato, desta província do Ceará”, conforme relata Pinheiro (*Id. Ib.:* 138).

Em 1855, como notícia *O Araripe*, uma comitiva de vereadores cratenses foi ao Rio de Janeiro para reforçar o pedido junto aos senadores:

O primeiro secretariado dando conta do expediente, anuncia uma representação da Câmara Municipal da cidade do Crato, pedindo a criação de uma nova província, da qual seja a capital a dita cidade. É a representação remetida à comissão de estatística (RIO, 1855: 3).

Naquele momento, a causa emancipacionista adquiriu o seu estágio mais elevado. Contava, em primeiro plano, com o veículo de comunicação de massa da época, o jornal impresso, instrumento essencial tanto para a formação de opinião pública como para o exercício de pressão junto às instituições e autoridades pertinentes. No Cariri, dispunha da vontade política que tomava a forma de um movimento organizado, com apoio de personalidades influentes, a exemplo do então estreante escritor José de Alencar que, na função de redator-chefe do jornal *Diário do Rio de Janeiro*, escreveu uma série de artigos, defendendo a criação da nova província.⁹⁴ No primeiro deles, José de Alencar defende “a vantagem que de uma boa divisão administrativa resulta para o governo”, destacando “o acréscimo de rendas” e “o aumento de produção” (A NOVA, 1855: 1). No segundo artigo, em ordem de publicação, faz ele referência a outros tipos de vantagem que a nova província disporia: a sempre alardeada e festejada prodigiosa natureza cariense e a privilegiada situação da região em tempos de seca. Estas condições, no ponto de vista de Alencar, atenuaria o sofrimento das populações afeitas às estiagens:

Desde que aí se achasse o centro de uma administração, que pudesse coadjuvar o desenvolvimento espontâneo dessa natureza tão rica; desde que a ação civilizadora de um governo trouxesse a indústria que ali ainda falta, é fora de dúvida que bastaria a comarca do Crato para abastecer de gêneros alimentícios a todas as províncias vizinhas, começando pela do Ceará. Ainda mesmo nos tempos de seca, as populações próximas teriam ali um celeiro natural, desde que, como era de esperar, se facilitassem as vias de comunicação com a criação da nova província; e assim não serão obrigadas, como muitas vezes tem sucedido, a procurar o mercado da Bahia e do Rio de Janeiro, e a comprar os gêneros em segunda mão (CRIAÇÃO, 1858:1).

O ponto de vista do redator do diário carioca é no mínimo original em comparação ao receituário de soluções prescrito pelos especialistas em seca por aquela época, que se atinha majoritariamente na chamada solução hidráulica (ver nota 129). Alencar sugeriu uma medida

⁹⁴ Os artigos foram publicados nas edições dos dias 28/02, 18/04, 10/05 e 7/07 de 1856.

de ordem política, centrada na melhor divisão do território nacional com vista a permitir o abastecimento mais eficiente das regiões que, em tempos de seca, tinham dificuldade em produzir os gêneros alimentícios de primeira necessidade indispensáveis à sobrevivência das populações.

No entanto, um grande obstáculo para a aprovação da criação da província do Cariri estava no teor do seu projeto, que previa a supressão de grande parte dos territórios de outras províncias do Norte, além da do Ceará, conforme alertou o redator do *Diário do Rio de Janeiro*, ainda que com otimismo mal contido:

A única dúvida que ainda pode aparecer é talvez o escrúpulo das deputações de Pernambuco, Paraíba e Piauí em não quererem consentir na separação do território que deve formar a província do Crato; mas esse escrúpulo desaparecerá diante da consideração do aumento de importância, de renda, e prosperidade, que vão ganhar essas povoações com a sua nova administração (A PROVÍNCIA, 1856: 1).

Não se pode deixar de citar, ainda, que com o falecimento do senador Alencar, em 1860, a causa perdeu um dos seus mais fortes defensores. Ademais, o Cariri foi assolado por uma violenta epidemia de cólera-morbo⁹⁵ nos anos de 1862 e 1864. No primeiro surto, somente no município do Crato, “até o dia 31 de julho daquele ano, conforme dados estatísticos publicados no jornal “O Cearense”, de Fortaleza, faleceram [...] 1.100 pessoas”⁹⁶ (PINHEIRO, 2010 [1963]: 147). Mesmo sendo o grosso das vítimas oriundo das camadas mais pobres, muitas pessoas de prestígio social e riqueza sucumbiram à doença. O jornal *O Cearense*, em sua edição do dia 29 de julho de 1862, publicou carta do jornalista João Brígido, noticiando a ação mortífera do cólera no Crato, na qual nomina alguns mortos ilustres e o trabalho de alguns voluntários no enfrentamento da doença:

Morreram os nossos amigos Antonio José de Carvalho, padre Marrocos, Sucupira, Joaquim Romão, José Martiniano, capitão Antonio Correia, [...] Pitta, Sisnando, Assis Pacheco, Manoel Teixeira e muitos outros, e caíram enfermos quase todos os homens úteis que na epidemia serviam às famílias, de sorte que no dia 2 de julho a cidade estava abandonada ao Dr. Medeiros, Sette, aos nossos amigos Laurêncio, Felon Assis, e ao Sr. João Caminhas, moço que prestou serviços que fizeram seu nome grato para sempre (BRÍGIDO, 1862: 3).

⁹⁵ Doença endemoepidêmica causada pelo *Vibrio cholerae* contida nas evacuações intestinais dos doentes e disseminada pela ingestão de água ou comida contaminada, caracterizada por diarreia aquosa abundante, vômito, câibras musculares e um estado geral de desidratação e colapso (CÓLERA-MORBO: s/d: s/p)

⁹⁶ De acordo com Otacílio Anselmo (1968: 25), com base em Tomás Pompeu, a epidemia incidiu sobre 12.380 pessoas na comarca do Crato, vitimando fatalmente 963 pessoas.

Acometidos pelo terrível mal ou mobilizados para combatê-lo, autoridades e setores organizados da sociedade cratense deixaram em segundo plano as questões de ordem política. Assim, o desfecho da campanha da nova província repetiu o malogro das tentativas anteriores; mesmo com tantas vantagens enumeradas e mesmo com o apoio de José de Alencar, que, a despeito de ainda está ensaiando seu debute na política, já era influente na corte pelas suas atividades jornalísticas e por ser filho de um poderoso senador do Império, por sinal o autor do projeto de criação da nova província. O Cariri continuaria apenas uma região do Ceará, cada vez mais dependente do poder centralizado em Fortaleza, a capital da província. Sem a desejada autonomia, restaria ao Cariri pleitear o poder estadual, assim denominado a partir da implantação do regime republicano, em 1889. Contudo, o Cariri, que sempre se orgulhou de seu espírito republicano, manifestado na Revolução Pernambucana de 1817, e reafirmado na Confederação do Equador, em meados de década seguinte, - demoraria quase um século para ter novamente um ‘filho da terra’ como chefe do executivo cearense.⁹⁷ Mesmo assim, o projeto de tornar o Cariri uma unidade da federação não foi completamente abandonado.

1.4 OLHARES FORASTEIROS: O CARIRI NA ÓTICA DOS VIAJANTES

Ao longo da primeira metade do século XIX vão ser produzidas várias narrativas sobre o Cariri, muitas delas expressando opiniões de viajantes que, na sua maioria, eram cientistas de várias procedências, movidos pelos mais diversificados interesses. Essas narrativas foram veiculadas em diferentes documentos, como relatório, diário, carta e até mesmo livro, alguns publicados no próprio contexto de tempo em que foram produzidos. Trazem interessantes e importantes detalhes sobre os lugares visitados, além de constituírem-se em valiosas peças para a montagem de um ‘quebra-cabeça’ que revela tanto os aspectos da natureza como o modo de vida da população. Em comum, essas narrativas trazem impressões e observações que destacam a beleza das paisagens, a fertilidade do solo e a abundância dos mananciais de água. Também, bastante recorrente é a sensação de estranheza externada diante de alguns costumes praticados pela população local.

⁹⁷ Até o juazeirense Aduino Bezerra ser indicado, em 1974, pelo regime militar, para governador do Ceará, os únicos caririenses que chegaram ao topo do poder local foram José Pereira Filgueiras, em um curto mandato entre novembro de 1822 e março de 1823; e os irmãos Tristão Gonçalves e José Martiniano de Alencar. Tristão foi presidente do governo revolucionário cearense, na curta vigência da Confederação do Equador, em 1824, e José Martiniano ocupou a presidência da província do Ceará por duas vezes, em 1834-1837 e 1840-1841. Em 2014, o cratense Camilo Santana foi eleito governador do estado, sendo reeleito em 2018.

Pelo que consta, apesar da não existência de provas diretas, o primeiro visitante a pisar em terras caririenses, com intuito científico, possivelmente entre dezembro 1797 e julho de 1799, foi o naturalista, médico e padre paraibano, radicado em Recife, Manuel Arruda Câmara⁹⁸ (1766-1811). Entusiasta adepto das ideias libertárias advindas do iluminismo francês e “patriarca espiritual dos próceres da Revolução Pernambucana de 1817” (ARAÚJO, 1961: 84), Arruda Câmara teria estado no Cariri por conta de uma expedição patrocinada pelo governo da capitania de Pernambuco, visando a realização de pesquisas sobre a flora regional. Dos poucos dos seus escritos que sobreviveram à voragem do tempo, um deles, *Discurso sobre a utilidade da instituição de jardins nas principais províncias do Brasil* (1810), faz referência ao Cariri Novo, citando duas de suas espécies vegetais típicas: o coco-naiá e a mangaba (VIEIRA, 2018: 64). Nessa sua presumida passagem por terras caririenses, consta também que Câmara teria mantido contato com a futura revolucionária republicana Bárbara Pereira de Alencar⁹⁹ (1760-1832). Este encontro teria sido a motivação para o registro que imputamos ser o mais interessante das suas referências sobre o Cariri que chegaram até nós. Trata-se de uma mera linha de sua ‘carta-testamento’, datada de 1810, vésperas do seu falecimento, recomendando que Bárbara fosse reconhecida como uma heroína (ARAÚJO, 2002: 41-42 e 45-46).

No início do século XIX, foi a vez do naturalista João da Silva Feijó¹⁰⁰ (1760-1824) visitar o Cariri, com o objetivo de estudar a potencialidade mineral da região. Silva Feijó, nascido no Rio de Janeiro, fora contratado pelo governador do Ceará Bernardo Manuel de Vasconcelos para integrar uma força-tarefa instituída no sentido de alavancar o desenvolvimento econômico da recém-emancipada capitania.¹⁰¹ A estratégia era investir em pesquisa e estudo para assim obter maiores lucros. Foi essa a política adotada pelo Estado português, visando promover uma dinamização de sua máquina administrativa para melhor explorar o território brasileiro e, desta forma, recompor os lucros que naquele momento

⁹⁸ Neste período de tempo, percorreu os sertões da Paraíba e do Ceará (VIEIRA, 2018: 63).

⁹⁹ Bárbara de Alencar nasceu na fazenda Caiçara, localizada no atual município de Exu, no vale que se estende do lado pernambucano da chapada do Araripe. Na época, a fazenda Caiçara fazia parte da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Cabrobó, jurisdição eclesiástica administrada pelo Bispado de Recife. Foi fundada por Leonel Alencar do Rego, português recém-chegado ao Brasil e avô de Bárbara. Casada com o português José Gonçalves dos Santos, aos 22 anos de idade, Bárbara passa a residir na Vila Real do Crato, antiga Missão do Miranda ou Missão do Brejo Grande. Bárbara envolveu-se na Revolução Pernambucana de 1817, juntamente com os seus filhos, Martiniano, Tristão e Carlos José, sendo que todos foram presos após o malogro do movimento.

¹⁰⁰ Na verdade, seu nome de batismo era João da Silva Barbosa, tendo trocado o último nome por Feijó em homenagem ao filósofo espanhol Benito Jerónimo Feijoo, bastante respeitado na época entre os estudantes de história natural.

¹⁰¹ Pela Carta Régia de 17 de janeiro de 1799, assinada pela rainha Maria I, o Ceará foi emancipado, depois de passar 143 anos submetido política e administrativamente à capitânia de Pernambuco (FARIAS, 2015: 123).

estavam declinando junto com a exaustão da atividade mineradora no sudeste da colônia (FARIAS, 2015: 128-129). Como resultado da missão, Silva Feijó escreveu um relatório intitulado *Memória sobre as antigas Lavras de Ouro da Mangabeira da Capitania do Ceará*,¹⁰² onde se encontra uma descrição da região: “o País dos Cariris, Termo da Villa do Crato, é tão fértil, que permite a cultura dos vegetais em todas as estações pela exuberância de águas de rega”¹⁰³ (Apud VIEIRA, 2018: 69).

Ainda com este tom de exaltação à exuberância e à riqueza natural da região, se inscrevem os relatos de outros naturalistas que visitaram o Cariri, a exemplo do padre Manuel Aires de Casal,¹⁰⁴ autor do livro *Corografia brasílica ou relação histórico-geográfica do reino do Brasil*,¹⁰⁵ publicado em 1817. A obra traz, província por província, uma descrição do país no início do século XIX, com comentários sobre a situação das vilas e povoados, permeados de informações socioeconômicas e geográficas. No entanto, segundo sugerem seus críticos, Aires de Casal teria sido mais um compilador de dados já existentes em arquivos e bibliotecas do que um viajante atento à grande diversidade contida no vasto e então pouco conhecido território brasileiro. Porém, supondo-se que tenha residido uma temporada em Crato, é provável que tenha conhecimento de causa para escrever sobre o lugar:

Crato, vila medíocre, assentada numa planura junto da ribeira, a que empresta o nome, e é uma das cabeceiras do Rio Salgado, ornada com uma igreja paroquial de N. Senhora da Penha, é a mais abastada e mimosa de toda a província. Todas as árvores frutíferas do continente prosperam em fértil terreno do seu distrito, onde se aproveitam as águas correntes para regar as lavouras, sem excetuar os mandiocais, quando lhes faltam as chuvas: razão por que sempre se recolhe superabundância de mantimentos, que são o recurso de outros povos, quando nos anos secos experimentam carestia. As limas, cidras, bananas, e repolhos são de grandezas pouco comuns. Moléstias de olhos e das pernas são aqui endêmicas. As trovoadas começam no seu vasto distrito, que é uma porção dos Cariris Novos, em outubro, e duram até maio. Em certos meses experimentam-se frio de noite (CASAL: 287, grifos nossos).

¹⁰² Em 1997 a Fundação Waldemar Alcântara, de Fortaleza, publicou uma edição fac-similar sob o título *Memória sobre a capitania do Ceará e outros trabalhos*, reunindo três relatórios de autoria de João da Silva Feijó, produzidos quando ele trabalhava para o governo da capitania cearense. São eles: *Memória sobre a capitania do Ceará*, *Memória sobre as antigas lavras do ouro da mangabeira da Capitania do Ceará* e *Memória econômica sobre o gado lanígero do Ceará*.

¹⁰³ Optamos por fazer a atualização ortográfica de todas as citações cujos textos foram publicados anteriormente à reforma ortográfica atual.

¹⁰⁴ Além de escassos, os dados conhecidos sobre Aires de Casal se situam entre a suposição e a dúvida. Consta que nasceu na vila portuguesa de Pedrógão Grande, distrito de Leiria, provavelmente em 1754. Ordenado padre, Aires de Casal mudou-se para o Brasil na última década do século XVIII, servindo como capelão na Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro. Em 1815 teria sido sacerdote na Vila Real do Crato, na então província do Ceará. Regressou a Portugal em 1821, onde, neste mesmo ano, teria falecido.

¹⁰⁵ A obra é referenciada como sendo o primeiro livro a trazer impressa a famosa Carta de Pero Vaz de Caminha (VIEIRA, 2018: 71).

Ao descrever o Crato como ‘vila medíocre’, Aires de Casal suscita, sob um prisma atual, um questionamento a respeito do teor semântico da expressão utilizada: qual seria a qualificação pretendida pelo autor para descrever o lugar? Para tentar responder esta questão, consultamos o *Dicionário da língua brasileira*, de Luiz Maria da Silva Pinto, publicado em 1832 pela Tipografia de Silva, de Ouro Preto, onde se observa que o significado de ‘medíocre’ é o adjetivo ‘mediano’, ou o que está no meio, entre dois extremos. Portanto, o termo usado por Casal não alude a outros sentidos recentes atribuídos ao verbete, como insignificante, sofrível ou vulgar, até mesmo porque na sequência da descrição, Aires de Casal enaltece a Vila do Crato como “a mais abastada e mimosa de toda a província.”

Em 1829, Felipe Alberto Patroni Martins Maciel Parente¹⁰⁶ (1798-1866), a caminho do Rio de Janeiro, esteve no Cariri. De acordo com o que relatou em seu livro *A viagem de Patroni pelas províncias brasileiras*,¹⁰⁷ - ele embarcou em Belém em uma escuna, tendo a companhia da esposa, com a qual tinha acabado de contrair núpcias, com destino à província do Rio de Janeiro, onde exercia o cargo de juiz de fora¹⁰⁸ de Praia Grande e Maricá. Logo no início da viagem, fora fortemente atacado por “um enjoo extraordinário”, que lhe causou sucessivos vômitos e sudoreses, o que o fez desembarcar em Fortaleza, no Ceará, e seguir o resto do caminho por terra (PATRONI, 2015 [1851]: 21, 22 e 23). Fora desaconselhado a cumprir este intento por vários interlocutores a quem pedira orientação, menos um, o padre José Martiniano de Alencar (*Idem*: 23), caririense que tinha participado de duas revoluções antimonárquicas - a Revolução Pernambucana de 1817 e a Confederação do Equador, em 1824 - e que fora deputado na Assembleia Constituinte Portuguesa, em 1822, e na Constituinte Brasileira dissolvida por dom Pedro I, em novembro de 1823. Naquele momento, José Martiniano residia em Fortaleza e era proprietário de um sítio nos arredores da capital cearense. O seu conselho para o cumprimento do roteiro terrestre talvez estivesse fundamentado em experiência própria, mesmo que tenha sido uma experiência penosa.

¹⁰⁶ Patroni nasceu em Belém, Pará, tendo se formado em Direito pela Universidade de Coimbra, Portugal, onde teria sido influenciado politicamente pelos acontecimentos que levaram à Revolução Constitucionalista do Porto, em 1820. De volta ao Brasil, fundou o jornal *O Paraense*, em 1822 e depois passou a residir no Rio de Janeiro, exercendo a advocacia e depois a função de juiz de fora em Praia Grande e Maricá. (VIEIRA, 2018: 75-76).

¹⁰⁷ O título completo do livro é *A viagem de Patroni pelas províncias brasileiras de Ceará, Rio de S. Francisco, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro nos anos de 1829 e 1830*, publicado pela primeira vez em Lisboa, em 1851 e recentemente reeditado pelo Senado Federal.

¹⁰⁸ Juiz de fora era um magistrado nomeado pelo rei de Portugal para atuar em localidades desde que não fosse a terra natal do nomeado, daí essa denominação. Esse requisito devia-se ao fato do cargo exigir isenção e imparcialidade do magistrado no exercício de sua função. Ocasionalmente, os juizes de fora assumiam também papel político, indicados que eram para integrar, como vereadores e, às vezes, até como presidentes, as câmaras municipais, como uma estratégia de controle do poder central na vida municipal (FATORELLI, s/d: s/p)

Martiniano fora levado preso, dos sertões de Pernambuco até o Rio de Janeiro, no início 1825, acusado de ter sido um dos líderes da Confederação do Equador no Ceará.¹⁰⁹ Assim, acompanhado de uma verdadeira ‘coorte’, formada por escravos, um criado, um soldado que fora licenciado pelo seu comandante para servir de guia até o Cariri e uma tia e um sobrinho do padre Martiniano que iam até à Vila de Jardim para tratar de negócios, - Patroni e a esposa partiram para o Rio de Janeiro em 15 de junho de 1829 (*Id. Ib.*: 28-29). A chegada ao extremo sul do Ceará aconteceu cerca de um mês depois, em 21 de julho, na Vila do Crato. Ali permaneceram por quatorze dias, “esperando que aparecessem cavalos para comprar e trocar”, visto que os da sua comitiva “se achavam assaz estropeados” (*Id. Ib.*: 44).

Pelo relato de Patroni, a sua estada no Cariri apenas obedecia a uma rotina de viagem, inscrita na ordem previsível dos fatos. Contudo, para o escritor J. Flávio Vieira (2018: 78), o motivo poderia ter sido o cumprimento de uma missão política, visando obter apoio para a Sociedade Coluna do Trono e do Altar,¹¹⁰ através de contatos feitos com as mais destacadas lideranças ‘corcundas’ locais, no caso o brigadeiro Leandro Bezerra Monteiro (1740-1837), o coronel Joaquim Pinto Madeira (1783-1834) e o padre Antonio Manuel de Sousa (1776-1857), que ficou conhecido na história do Cariri como o ‘Benze Cacetes’ (ver nota 184). No que pese o quanto interessante seja, não é do nosso interesse se ater a essa questão, procurando por indícios que venham comprová-la ou refutá-la. Interessa-nos, antes, a forma como a região e seus habitantes foram descritos pelo viajante, assim como vêm sendo abordados os casos anteriores. Neste sentido, Patroni (2015 [1851]: 44) deixou registrada a boa impressão que tivera do lugar, elogiando os “belos sítios que são todas as fazendas do Cariri!,” com “pequenas colinas formando sempre deliciosos vales regados por muitas águas e águas boas.” Além da Vila do Crato, Patroni encontrou disponibilidade para visitar a Vila de Jardim, deixando igualmente registrado o que sentira a respeito daquele lugar:

A povoação é grande e cheia de gente; e está admiravelmente situada em um vale, circulado de engenhos, canaviais e pomares, que tornam sua perspectiva assaz agradável aos olhos e fazem dela um verdadeiro jardim, que lhe deu o nome. Seus habitantes vivem na mais perfeita harmonia; amam-se e prezam-se mutuamente; a ofensa a um é considerada como

¹⁰⁹ Sobre a interessante trajetória política de José Martiniano de Alencar, ver o item 2.3, *Alencar, de padre rebelde a político conciliador*, segundo capítulo desta tese, a partir da página 152.

¹¹⁰ Fundada em Recife, em 1828, a sociedade secreta Coluna do Trono e do Altar defendia a forma absolutista e antiliberal de governo, expressa em uma monarquia sem constituição. Acreditava, seus membros que a Carta Magna de 1824 era a causa da grave crise política que o Brasil estava imerso naquele momento, visto que limitava os poderes do imperador Pedro I, atando-lhe as mãos diante da necessidade de impor autoridade em defesa da ordem pública, do direito de propriedade e do combate à anarquia (FARIAS, 2015: 166; VIEIRA, 2018: 78).

insulto ao todo que se apressa a vingá-la; não vi povo a quem quadrasse melhor a essência da sociedade e a natureza da política (*Idem*: 46-47)

A descrição acima, carregada de lisonjaria, não só para o lugar, mas também para os seus habitantes, ganha ainda mais significância por ter sido feita por alguém já conhecedor de paragens tidas como modelos de apazibilidade, beleza e progresso, caso dos recantos que conhecera quando morou em Portugal. Mas nem tudo foi apologia. Patroni também enxergou algumas desvantagens que lhe mereceram o registro, caso da atividade econômica principal da região, o fabrico de rapadura,¹¹¹ que valeu uma aguda crítica por ele desferida:

Desgraçadamente porém quase não trabalham açúcar algum; o que fazem muito é rapadura, alimento ordinário do povo daqueles contornos até muito além do rio de S. Francisco para a Bahia; de sorte que os tropeiros e viajantes deste rio não comem outra cousa, e aborrecem o uso da carne, galinha, ou outra semelhante nutrição, que lhe faz o mesmo que aquela fez aos meus escravos; desenvolveu-se neles uma formidável desinteria [...] (*Id. Ib.*: 45).

O mesmo ocorreu com a Vila do Crato, descrita como sendo “populosa, não pequena, mas longe de prometer aumento, ao contrário anuncia decadência e ruína” (*Id. Ib.*). Entretanto, imputa a culpa dessa situação aos “governantes da província que até agora não têm cuidado de mandar abrir uma boa estrada do Icó para o Crato e Jardim”, visando “facilitarem os transportes e conduções, e prosperar por esse meio o comércio daquelas vilas, prosperando também sua agricultura [...]” (*Id. Ib.*).

Ao todo, Patroni e sua comitiva permaneceram vinte e um dias no Cariri, após os quais seguiram viagem, a caminho do próximo pouso, Cabrobó, nas margens pernambucanas do rio São Francisco. Na medida em se distanciava do Cariri, Patroni observou o contraste das paisagens, o que o fez externar o seguinte comentário:

Todo o tempo que durou aquela travessia, topamos sempre lugares muito aprazíveis que nos ministravam bons pousos: à proporção, porém, que nos afastávamos do Cariri, sentíamos uma diferença notável na natureza. Que contraste!!! É fora de toda a dúvida que a lei primária do universo consiste na reprodução dos seres: nem tudo é bom, nem tudo pode ser mal. A natureza, querendo contrabalancear o bem com o mal, deu àquela gente um

¹¹¹ Originária dos Açores, a rapadura, derivada de raspadura, é um alimento considerado de alto valor nutritivo, feito da garapa da cana-de-açúcar que, após cozinhada em alta temperatura, é, depois de esfriada, endurecida em formas de madeira. Seu formato tradicional, de tamanho variado, assemelha-se a um tijolo de construção, sendo o mais comum o que pesa entre 800 gramas e um quilo. No Cariri, foi durante os séculos XIX e primeira metade do século XX, o principal produto da economia regional, quando era fabricado com emprego de tecnologia artesanal, em unidades de produção chamadas engenhos de rapadura. Era utilizada em substituição ao açúcar branco ou consumido, principalmente pelo agricultor e pelo vaqueiro, como suplemento alimentar, em pedaços, lascas ou raspas, muitas vezes combinado com farinha de mandioca e carne seca.

rio tão famoso e abundante, qual o de São Francisco; quando lhes tirou a fertilidade das terras mais próximas a uma e outra margem. A natureza aqui sempre estéril parece moribunda; nem água nem planta; xiquexique e cabeça-de-frade, dois arbustos de espinho, que servem de alimento à pobreza e ao gado nos tempos de penúria e seca (*Id. Ib.*: 48).

Esse expediente de comparar o Cariri com o seu entorno, destacando a existência de contraste extremo entre as duas partes, vai ao longo tempo se tornando uma marca das narrativas que tratam da natureza regional. Uma grande contribuição para sedimentar esta chancela, com a qual o Cariri vai ser constantemente representado, vai se dar quase uma década depois, em setembro de 1838, quando o botânico e médico escocês George Gardner chega ao Cariri. Logo na chegada, descreveu a Vila do Crato como um “distrito, comparativamente rico e risonho” (GARDNER, 1975 [1846]: 92). A julgar pelo deleite manifestado, deve ter sido ele apoderado por sensação inversa àquela sentida por Patroni quando se distanciava dos verdes vales caririenses e adentrava os adustos sertões nordestinos. Gardner tinha acabado de atravessar um vasto território que, na sua opinião, era, naquela época do ano, “pouco melhor que um deserto” (*Idem*). O contraste foi tamanho que lhe arrancou um rasgo de expressiva força poética:

A tarde era das mais belas que me lembro ter visto, com o sol a sumir-se em grande esplendor por trás da Serra do Araripe, longa cadeia de montanhas a cerca de uma légua para o oeste da Vila; e o frescor da região parece tirar aos seus raios o ardor que pouco antes do poente é tão opressivo ao viajante nas terras baixas.

A beleza da noite, a doçura revigorante da atmosfera, a riqueza da paisagem, tão diferente de quanto, havia pouco, houvera visto, tudo tendia a gerar uma exultação de espírito, que só experimenta o amante da natureza, e que em vão eu desejava fosse duradoura, porque me sentia não só em harmonia comigo mesmo, mas “em paz com tudo em torno” (*Id. Ib.*).

O escocês tinha apenas 24 anos de idade quando partiu de Liverpool, cidade portuária inglesa, em março de 1836, e aportou no Rio de Janeiro, quatro meses depois. De lá, iniciou o périplo que percorreu as províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas, Ceará, Piauí, Maranhão, Goiás e Minas Gerais. A principal motivação da viagem, na época repleta de riscos, sacrifícios e desconfortos de várias ordens, foi, de acordo com o depoimento do próprio viajante, “as vívidas descrições, feitas por Humboldt e outros viajantes, da beleza e variedades de produções naturais dos países tropicais, da grandiosidade dos cenários das montanhas e do esplendor do seu firmamento” (*Id. Ib.*: 19). De fato, durante o século XIX, grande número de estrangeiros, a exemplo de eminentes naturalistas de várias nacionalidades, percorreu o

território brasileiro, notadamente com objetivo de efetivar pesquisas acerca da rica diversidade botânica e mineral do país.¹¹² Gardner foi, no entanto, a despeito de sua empreitada de ordem solitária, o protagonista de uma das mais célebres e profícuas expedições científicas do Brasil oitocentista, coletando extenso material botânico, além de reunir dados sobre o cotidiano e a cultura de populações que, na época, encontravam-se dispersas, isoladas e um tanto desconhecidas umas das outras, principalmente pelos habitantes dos grandes centros litorâneos. Consta que ele despachou para a Europa mais de seis mil itens, entre espécies vegetais, animais e fósseis coletados no Brasil (FERRI, 1975: 9). Também escreveu e publicou um livro¹¹³ com os relatos minuciosamente registrados e magistralmente interpretados, legando para os estudiosos das ciências sociais uma rica fonte documental sobre a realidade brasileira da quarta década do século XIX, no que pese o enfoque etnocêntrico que baliza seus julgamentos.

A estadia inicial de Gardner no Brasil, de aproximadamente seis meses, foi ocupada em excursões pelas imediações do Rio de Janeiro, onde manteve contato com pessoas influentes, observando e comentando a vida dos escravos e dos homens livres e pobres da região e colhendo amostras da flora local, que eram de pronto remetidas para a Europa. A rica e arguta descrição que faz da cidade revela ao mesmo tempo a admiração e o estranhamento do observador, onde as exuberantes paisagens naturais do lugar se fundem à contraditória realidade social, a ponto de recorrer aos versos de *A Peregrinação de Child Harold*, escritos por Lord Byron (1788 – 1824), para, na perspectiva de um viajante imerso em melancolia e desilusão, descrever cenários de terras estrangeiras:

Quem quer que entre nesta cidade, que cintilando ao longe, parecia ser celestial, desconsolado errará em meio de tanta coisa repugnante a olhos estranhos: porque palácio e choupana são igualmente imundos: os esqueléticos habitantes na imundície se criam (*Apud* GARDNER, 1975 [1846]: 20).

¹¹² Um apanhado sobre os estrangeiros que empreenderam viagem pelo território brasileiro foi feito pelo Visconde de Taunay (1843-1899) no livro *Estrangeiros ilustres e prestimosos no Brasil (1800-1892) e outros escritos*, publicado em 1932, pelo seu filho Afonso de Taunay (1876-1958). No geral, considerando estrangeiros e ‘nativos’, Vieira (2018: 63) estima uma quantidade de cerca de duzentos cientistas e aventureiros que percorreram o território brasileiro nos séculos XVII e XVIII, dos quais poucos foram os que se arriscaram a adentrar os sertões do Norte/Nordeste, paragens tidas como de difícil travessia e sobrevivência por conta do clima e condições adversos encontrados no semiárido.

¹¹³ O livro, publicado originalmente em inglês, no ano de 1846, foi traduzido para o português com o título de *Viagem ao interior do Brasil, principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841*, tendo a parte referente às viagens pela Província do Ceará sido publicada pela RIC em 1912. Em 1975 o livro foi reeditado em conjunto pelas editoras Itatiaia, de Belo Horizonte, e EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo), com tradução de Milton Amado e apresentação de Mário Guimarães Ferri.

Com o resguardo das devidas proporções, esta citação bem que poderia servir para expressar, do ponto de vista da cultura anglo-saxônica e protestante, a desolação de George Gardner ao constatar, depois de favoravelmente surpreendido pela paisagem natural das imediações, o estado de miséria e o atraso social dos habitantes da Vila do Crato. Ela é, assim, apresentada como uma “cidade pequena e suficientemente mísera”, de irregular traçado urbano e edificações acanhadas, quando não em ruínas. Quanto aos moradores, em geral, são descritos como “famigerados [...] por sua rebeldia às leis”, a ponto do lugar ter a fama de “esconderijo de assassinos e vagabundos de toda a espécie vindos de todos os cantos do país.” A descrição continua em tom de franca desaprovação, em especial dirigido ao hábito dos moradores de entreterem-se com jogo de cartas, em uma ocupação diária que não excluía ninguém. Chamou-lhe atenção ainda a violência reinante, com ocorrências de brigas, muitas vezes resolvidas a faca, e a prática aberta e generalizada de bigamia por parte dos homens. Observou ainda que nem o clero estava isento do baixo nível moral constatado, visto que todos os padres que viviam no Crato tinham famílias de mulheres com quem conviviam publicamente (*Id. Ib.*: 93-94). Não obstante essa escandalosa conduta moral, o naturalista britânico repreendeu o que considerou “hábitos de ócio e indolência e o horror [...] a tudo que inove os costumes de seus antepassados” (*Id. Ib.*: 101), o que impediam uma maior prosperidade econômica da região. A conclusão, portanto, não poderia ser mais contundente: “estivesse esta zona em mãos de gente industriosa e seria, sem dúvida, uma das mais ricas do norte do Brasil” (*Id. Ib.*).

Na dissertação “*Estranho em terra estranha*”: práticas e olhares estrangeiro - protestantes no Ceará oitocentista (2011), Sérgio Willian de Castro Oliveira Filho, com base na análise dos discursos e experiências de um grupo de viajantes estrangeiros, protestantes e anglo-saxões, oriundos da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos da América - EUA, dentre eles George Gardner, aborda a construção de um amplo jogo de relações de alteridade estabelecido entre esses observadores e a população cearense. Nele, esses estrangeiros, identificados como herdeiros e continuadores da mais acabada tradição WASP,¹¹⁴ normalmente percebiam-se como superiores, seja na tipologia genética, seja na formação histórica de suas nações, consideradas civilizadas e moralmente superiores, ou ainda na religião pragmática por eles professadas e no estágio industrializado de suas economias. A despeito dessa produção acadêmica focar em um período situado na fase da pós-independência brasileira, o autor procura demonstrar que o encontro entre esses estrangeiros e as populações locais reproduz o

¹¹⁴ Sigla para a expressão inglesa *white, anglo-saxon and protestant*.

signo colonizador que caracterizou os contatos entre sujeitos de culturas profundamente diferenciadas; encontro que projeta relações assimétricas, não só pela vontade de admirar o outro para desvendar-lhe os seus maravilhosos e exóticos segredos, mas pelo desejo de dominação contido na ação civilizadora emanada do ponto de vista etnocêntrico (OLIVEIRA FILHO, 2011: 60).

Como vimos, alguns dos viajantes que estiveram ou que se supõe terem estado no Cariri, no finalzinho dos setecentos e primeira metade dos oitocentos eram cientistas, interessados em conhecer a região, observando suas características e perscrutando suas potencialidades do ponto de vista mineralógico e botânico. Pelo menos, foram estas as motivações dadas a conhecer por aqueles que tinham na História Natural o campo de atuação, caso Arruda Câmara, Silva Feijó e George Gardner. Aires de Casal interessou-se pelos aspectos históricos e geográficos da região, enquanto George Gardner foi autor de uma das mais abrangentes descrições etnográfica e sociológica do Cariri daquele período, que foi publicada em um capítulo do seu livro *Viagem ao interior do Brasil* (1975 [1846]). Por sua vez, Felipe Patroni teria tido motivações de ordem pessoal para incluir o Cariri no seu itinerário, forçadas pelo desconforto que sentira no trajeto inicial da viagem, feita por mar, não obstante a suposição de que tivesse mantido contatos políticos durante sua breve estadia na região. O mesmo, teria feito Arruda Câmara na sua presumida passagem pelo Cariri.

Até a chegada de George Gardner, em setembro de 1838, teriam sido essas as presenças estranhas ao meio caririense, geradoras de narrativas que ora nos servem para uma análise de como a região era percebida por olhares sem a indiferença que o cotidiano impõe aos já acostumados com a realidade local. Essa limitação leva a importantizar o “distante olhar estrangeiro” como necessário para uma melhor compreensão dos “caminhos traçados pela jovem Nação Brasileira” (VIEIRA: 2018: 79).

Depois de Gardner, outras presenças forasteiras de importância no Cariri só viriam ocorrer no início da segunda metade dos oitocentos, precisamente entre dezembro de 1859 e maio de 1860, com a chegada de alguns membros da famosa Comissão Científica de Exploração às Províncias do Norte. Esta Comissão fora criada a partir de uma proposta do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB, em sessão ordinária ocorrida no dia 30 de maio 1856. A motivação para essa iniciativa estaria relacionada a uma auspiciosa conjuntura, vivida especialmente no ambiente intelectual da Corte Imperial, onde se destacavam o respeitável nível alcançado pelos estudos científicos no Brasil e um profícuo debate acerca da questão da identidade nacional. Neste sentido, deve ser ressaltada a missão oficial da expedição de proceder investigações botânicas, zoológicas, astronômicas, etnográficas,

geológicas, geográficas e históricas, conjugada com a finalidade de coletar amostras naturais que possibilitassem um duplo propósito: engrandecer o acervo do Museu Nacional¹¹⁵ e identificar a existência de minerais preciosos¹¹⁶ em territórios ainda pouco ou totalmente desconhecidos (VIEIRA, 2018: 92). No entanto, questões políticas e de financiamento, desavenças internas e uma ferina campanha desferida pela imprensa oposicionista, questionando a real serventia dos propósitos da Comissão, a ponto de chamá-la pejorativamente de ‘Comissão das Borboletas’, em alusão à sua assacada inutilidade, - fizeram com que boa parte dos estudos realizados permanecesse inédita (TEIXEIRA: 2017: 1). Como se não bastasse, espalharam-se notícias de que membros da Comissão promoviam farras e seduziam mulheres, contribuindo ainda mais para o descrédito do projeto junto à opinião pública. Ao final da viagem, para atenuar o desgaste causado, foi organizada uma exposição pública de parte do material coletado, intitulada Exposição do Ceará, a primeira do gênero realizada no Brasil (A EXPEDIÇÃO, s/d: s/p). Por outro lado, inobstantemente a Comissão não ter atingido o objetivo de detectar achados significativos de riquezas minerais, o compromisso de coletar espécimes para o acervo do Museu Real foi amplamente cumprido, visto que mais de quatorze mil amostras de plantas e dezessete mil exemplares de insetos, répteis, peixes e aves foram encaminhados para a instituição, além do repasse de dois mil títulos de livros, adquiridos para a viagem, e do depósito de uma grande quantidade de estampas de zoologia, etnologia e mineralogia. O IHGB foi igualmente beneficiado pelos resultados obtidos pela Comissão, nos campos etnográfico e histórico, recebendo os documentos coletados pelos cientistas, em grande parte, nos arquivos municipais das cidades visitadas, a exemplo de Icó e o do Crato, além de notícias relevantes sobre a história e a geografia local. (CAVALCANTE, s/d: 6). Ao final, no entendimento de Lorelai Kury (2009: 28),

¹¹⁵ Originalmente denominado de Museu Real, o Museu Nacional, a mais antiga instituição científica do Brasil, foi criado por D. João VI em 1818 com o fito de servir aos interesses de promoção do progresso cultural e econômico do país. Em 1946 foi incorporado à Universidade do Brasil e atualmente integra a estrutura acadêmica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (O MUSEU, s/d). Lamentavelmente, o museu foi praticamente destruído por um incêndio ocorrido na noite de 2 de setembro de 2018, justamente no ano em se comemorava os 200 anos da instituição, não obstante reiteradas denúncias de abandono que vinha sendo feitas nos últimos anos e meses. Essa situação vinha acarretando uma crescente degradação da estrutura do Museu, sem que houvesse uma efetiva resposta das autoridades diretamente responsáveis pela manutenção desse inestimável patrimônio. O fato foi avaliado como sendo a maior tragédia envolvendo o patrimônio histórico, cultural e científico do país.

¹¹⁶ Este propósito foi devidamente explicitado no documento *Instruções de viagem*, que, dentre as recomendações a serem cumpridas pelos membros da Comissão, “ressalta quais procedimentos deveriam ser tomados caso encontrassem alguma mina de exploração vantajosa para o Estado, reforçando que tal notícia deveria logo ser reportada para a corte” (CAVALCANTE, 2012: 20).

pode-se supor que a maior realização da Comissão tenha sido no auxílio ao delineamento das estratégias de construção de uma ciência nacional, vinculadas à criação de identidades regionais na segunda metade do século XIX. Para compreender a expedição é necessário atentar para sua crítica ao papel preponderante assumido pelos estrangeiros nos estudos científicos sobre o Brasil. Em um contexto de afirmação das elites imperiais, as instituições locais reivindicavam para si o *status* de produtores de conhecimento.

O Ceará fora escolhido como ponto de partida e base territorial dos trabalhos da Comissão, que aportou em Fortaleza no início do ano de 1859, permanecendo nesta cidade por seis meses. De lá, foram empreendidas várias excursões às serras das cercanias. Em seguida, adentrou a capitania, passando por Aracati e chegando até Icó e Lavras da Mangabeira, já próximo ao Cariri. No dia 8 de dezembro, enfim, parte da Comissão chega ao Cariri, sendo recepcionada, com almoço, na casa do líder do Partido Liberal local, o coronel Antonio Luiz Alves Pequeno, o segundo com este nome (ver nota 254). A chegada da Comissão em Crato foi assim noticiada:

Desde os primeiros dias de dezembro p.p. acham-se nesta cidade os membros das seções de Botânica e Zoologia da Comissão Científica. O exmo. Senhor conselheiro Freire Alemão, doutores Lagos e Alemão, capitão Carvalho Reis e João Pedro Villa-Real, os quais, por suas maneiras distintas e cavalheiras têm merecido da parte do público a mais viva simpatia. Têm feito algumas viagens ao redor da cidade, e nos consta se propõem a um estudo acurado nas amplidões do Araripe, cujas riquezas vegetais não foram ainda estudadas (NOTICIÁRIO, 1860: 2).

A notícia referia-se aos chefes de duas das cinco seções que compunham a Comissão: seu presidente Francisco Freire Alemão de Cysneiros (1797-1874), da Seção Botânica, e Manuel Ferreira Lagos (1816-1871), da Seção Zoológica. São também citados José dos Reis Carvalho (c. 1800-1891), encarregado de registrar em desenho as paisagens das localidades visitadas; Manuel Freire Alemão, sobrinho de Francisco e seu adjunto na Seção Botânica, e João Pedro Villa-Real, preparador dos animais utilizados nas viagens. Dias depois da publicação desta notícia, precisamente no dia 25 de janeiro de 1860, chegaram ao Crato Guilherme Schüch Capanema, chefe da Seção Geológica e Mineralógica, e Antonio Gonçalves Dias (1823-1864), que ficaria conhecido como ‘o príncipe dos poetas brasileiros’, chefe da Seção Etnográfica e Narrativa da Viagem.¹¹⁷ Havia ainda uma Seção Astronômica e Geográfica, sob a chefia de Giacomo Raja Gabaglia (1826-1872), que não veio ao Cariri.

¹¹⁷ Este fato foi registrado pelo *O Araripe*, na sua edição 209, de 28 de janeiro de 1860. Entretanto, a permanência de Guilherme Capanema e Gonçalves Dias no Cariri foi relativamente curta, visto que este mesmo jornal, na sua

As seções gozavam de autonomia entre si, mas com o compromisso de manterem mútua colaboração, cabendo a cada uma delas elaborar relatórios sobre as investigações procedidas. Dos escritos gerados pela Comissão, os mais substanciosos no tocante ao Cariri foram os de autoria de Freire Alemão. Este registrou em seu diário impressão semelhante que sentira Gardner ao adentrar o Crato, avistado do “alto dum morro sobranceiro”, que lhe ofereceu “um bonito panorama”, tendo à frente a “serra do Araripe”, emoldurando uma paisagem “toda vestida de vigorosa vegetação e formando contraste com o aspecto do sertão” (ALEMÃO, 2006 [1859]: 234). Eis novamente o expediente de contrastar as paisagens caririenses com as do sertão circundante, feito para enaltecer aquelas em detrimento dessas.

Sem dúvida, Freire Alemão foi aquele que soube, no dizer de Porto Alegre (2009: 15), “nos dá o depoimento mais sensível sobre o que pode significar uma aventura pelo mundo”,¹¹⁸ além de ter feito, também, e com maestria, desenhos de mapas das localidades visitadas e de plantas e flores. No entanto, a missão oficial de retratar figurativamente as observações de campo captadas pela Comissão ficou sob a responsabilidade de um profissional de reconhecida fama e notório talento, o pintor José dos Reis Carvalho.¹¹⁹ Seu trabalho foi grandioso. Produziu centenas de aquarelas e desenhos de grande valor artístico e científico, retratando lugares diversos (FIGURA 09) e a arquitetura sertaneja, como serras, praias, portos, campos, cidades, vilarejos, igrejas, capelas, sobrados, choupanas, cercados e de aspectos do cotidiano, como os costumes da população e seus tipos populares, e espécies vegetais e animais.¹²⁰ Segundo Porto Alegre (*Idem*: 14), “a obra de Reis Carvalho ainda está por ser avaliada. Para isso é preciso entrecruzar os campos da história da arte e da história da ciência e deslocar o uso da iconografia como ilustração para a percepção da imagem como objeto de pesquisa.”

edição 212, de 18 de fevereiro de 1860, noticiou a partida de ambos, ocorrida no dia 15 daquele mês. A nota informa ainda que Capanema teria encontrado chumbo no sítio Fundão, localizado “a meia légua distante da cidade [do Crato]”, bem como ter feito o cálculo da altitude da chapada do Araripe, que seria de “3 mil palmos acima do nível do mar.”

¹¹⁸ Ver item 2.5, *O diário de Freire Alemão*, do capítulo 2 desta tese, a partir da página 219.

¹¹⁹ Há muitas imprecisões e controvérsias nos dados biográficos de José dos Reis Carvalho, a começar pelos locais e datas de nascimento e morte. Para uns, ele teria nascido no Ceará; para outros em Niterói/RJ, em 1800, e teria falecido, para uns, em 1872, e para outros, em 1891, no interior do Rio de Janeiro. (VIEIRA: 2018: 107; PORTO ALEGRE, 2009: 14). Esses dados, no entanto, nunca foram comprovados. Quanto aos dados referentes ao seu ofício de pintor e desenhista, estes são menos vagos. Sabe-se, por exemplo, que foi aluno de Jean-Baptiste Debret (1768-1848) na Academia Imperial de Belas Artes/RJ, sendo agraciado duas vezes com medalha de ouro em exposições organizadas pelo seu mestre, e que foi professor de desenho na Escola Imperial da Marinha (PORTO ALEGRE, *idem*).

¹²⁰ Sofisticados e modernos equipamentos foram adquiridos na Europa para serem utilizados pela Comissão, como microscópios, telescópios, termômetros, barômetros, além de uma câmara fotográfica. No entanto, as chapas tiradas não sobreviveram ao naufrágio da embarcação que transportava, além das imagens fotografadas, outros materiais coletados pela Comissão (KURY, 2009: 19; VIEIRA, 2018: 108).

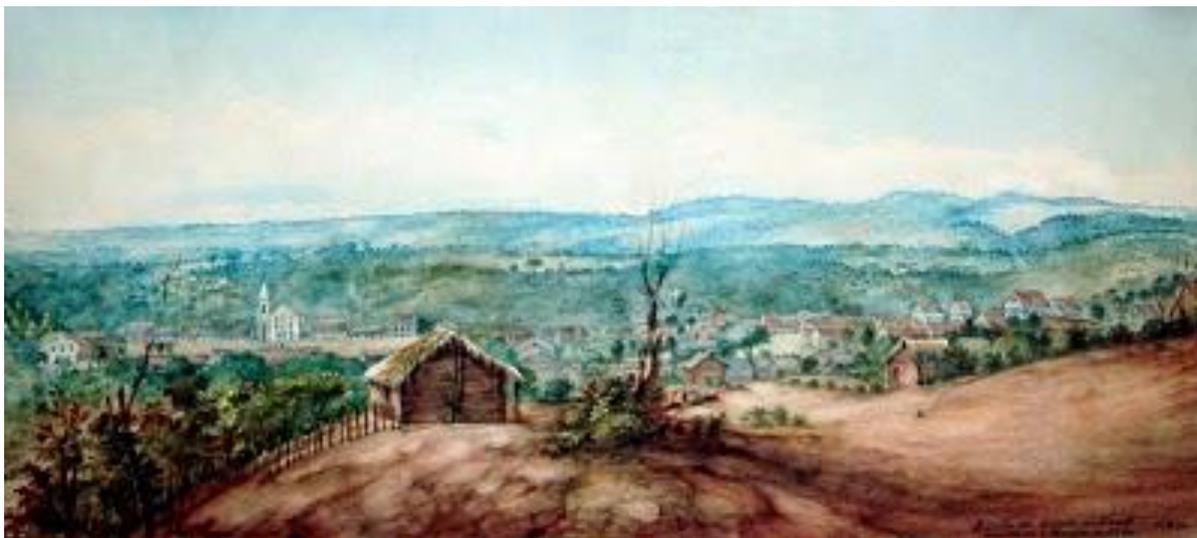


Figura 09: Aquarela com vista panorâmica da cidade do Crato, de autoria de José dos Reis Carvalho (1860)

1.5 A EDENIZAÇÃO DO TERRITÓRIO

Entre os anos de 1855 e 1865, circulou ininterruptamente,¹²¹ a partir da cidade do Crato, um semanário que, provavelmente, em alusão ao mais significativo relevo geográfico do sul do Ceará, foi intitulado *O Araripe*. Foi o primeiro jornal fundado no sul da província do Ceará, dirigido por João Brígido dos Santos, considerado um dos maiores jornalistas cearenses e que no Cariri, à frente deste semanário, encarnou a figura do “detentor do cetro.”¹²²

O Araripe era um órgão do Partido Liberal cratense, mas que, ao lado das causas partidárias locais, encetou campanhas de interesse regional, a exemplo da criação da província do Cariri. Publicou em suas páginas, as primeiras pesquisas sobre a história do Cariri e do Ceará, que depois foram transformadas em livros. Coligiu e publicou documentos de grande relevância histórica, dentre os quais as atas da Câmara cratense referentes à sedição liderada pelo coronel Pinto Madeira, ocorrida no início da quarta década do século XIX (PINHEIRO 2010 [1963]: 138-139). Assim, *O Araripe* fez às vezes, ao mesmo tempo, de periódico jornalístico, porta-voz partidário e das causas regionais, e repositório da história local e do Ceará, além de ser um propositor de um projeto identitário para o Cariri cearense, cuja estratégia foi apresentar a região como um espaço de natureza especial, dotado de extraordinária constituição física, que o habilita a ser um destaque no cenário nacional. Com

¹²¹ Exceto o período que vai de 20 de abril a 23 de agosto de 1862, quando a circulação do jornal foi suspensa por conta da incidência da peste de cólera-morbo na região (PINHEIRO, 2010 [1963]: 424).

¹²² É com esta expressão, utilizada para descrever o orador que vai tomar a palavra na obra de Homero (928 a.C. - c.898 a.C), que Bourdieu (2008 [1996]: 87) vai representar o poder da palavra delegado ao porta-voz pela instituição, ou seja, “que a autoridade de que se reveste a linguagem vem de fora.”

essas linhas de atuação, o jornal vai influenciar as gerações seguintes a adotarem essa estratégia de considerar o Cariri, mais do que especial, uma região emblemática, fadada a um papel de pioneirismo e protagonismo históricos.

Do ponto de vista geográfico, o Cariri, parafraseando o verso de uma canção popular brasileira, seria uma terra “abençoada por Deus e bonita por natureza” (BEN, 1969). Neste sentido, o velho expediente de destacar os contrastes de solo, clima e paisagem, tão decantado por alguns viajantes em suas impressões sobre a região, passa a ser a tônica nos textos de *O Araripe*. Acrescente-se a isso um processo de edenização do território caririense, anunciado pelos discursos que conferem ao Cariri um *status* de terra prometida:

Sua topográfica posição, sua espantosa fertilidade e, mais que tudo, essas águas nativas e perenes, que a providência criou para abrigo dos sertões por ocasião das secas, dão-lhes uma importância e influência sempre crescentes sobre os distritos centrais das províncias confinantes com esta parte do Ceará e sobre os da Bahia à margem do S. Francisco. De feito é um oásis no meio do grande deserto [...].

Aqui uma constante verdura, uma perpétua primavera faz rir o coração ao emigrante, que foge aos abrasados lares. No meio das maiores calamidades dos climatéricos anos de 25 e 45 o Cariri formava exceção; tudo estava abrasado. A fome desolava as comarcas vizinhas e ele resistindo aos reflexos de um sol abrasador, ministrava ao sertão seus frutos, seus cereais e alimentava massas enormes de população. O Cariri foi sempre o celeiro de seus vizinhos; a única salvação dos sertões cuja numerosa população conta com suas substâncias alimentícias nas condições mais desesperadas (A PROVÍNCIA [2], 1855: 2, grifos nossos).

O que se observa, a julgar pelo tom apologético dos discursos veiculados no jornal *O Araripe*, é a tentativa de justificar a superioridade da região do Cariri, principalmente comparando-a aos sertões circundantes, secos, desprovidos de beleza paisagística, improdutivos e miseráveis. O enaltecimento das privilegiadas condições naturais da região é posto como um trunfo, mesmo sem precisar evocar o papel pioneiro dos caririenses na consecução de suas causas históricas e na efetivação dos ideais do progresso material, moral e intelectual de toda a população regional. Essa ‘irrefutável’ preeminência seria, antes de tudo, fruto da providência, o que põe em destaque a vocação do Cariri, com suas potencialidades naturais, de servir de refúgio para as vítimas das intempéries cíclicas, tornando-o destino dos deserdados que vagam em busca de segurança e bem-estar.

Epítetos semanticamente fortes, como ‘abrigo dos sertões’, ‘oásis no meio do grande deserto’, ‘celeiro de seus vizinhos’ e ‘única salvação dos sertões’ são usados para reforçar esse devir histórico. Assim, o Cariri tende a cumprir o papel de ser centro do mundo, cujos

elementos que gravitam em órbita são infalivelmente atraídos. Por outro lado, esse discurso enquadra-se em um projeto político de valorização da região, com o conseqüente propósito de fortalecê-la em um nítido contexto de disputas regionais pela liderança da ordem política e cultural. Naquele momento, o embate era contra a ameaça que se impunha a partir do litoral, representada pelo projeto de hegemonia política e centralização administrativa em função de Fortaleza, sede da província cearense. Neste sentido, as lideranças liberais cratenses, reunidas em torno do jornal *O Araripe*, decidiram retomar a campanha de autonomia político-administrativa da região, reivindicando a criação da província do Cariri. Todavia, não é propriamente desse pleito que queremos tratar no momento, mas sim de como o discurso centrado nas belezas e nas riquezas naturais do Cariri é utilizado enquanto estratégia para mobilizar forças, fortalecer o movimento e legitimar a causa. E dentro dessa estratégia, a metodologia de repetir ‘fórmulas discursivas’ criadas com o fim de serem absorvidas pelo imaginário coletivo e, assim, legitimar a sentença que se propõe verdadeira. É o que se observa neste texto, uma espécie de paráfrase da citação anterior:

A Providencia que tudo criou e estabeleceu entre todos os entes criados essa reciprocidade de relações que faz de tantas partes, à primeira vista heterogêneas, um todo magnificamente admirável, não quis excetuar os terrenos. Tendo criado os sertões do Piancó e Sousa (Paraíba) do Caicó e Apodi (Rio Grande do Norte) do Icó e do Riacho do Sangue; Quixelô e Inhamuns (Ceará) de Jaicós e Catingas (Piauí) da Boa Vista e Flores (Pernambuco) compostos de sua totalidade de campinas d’uma pastagem admiravelmente nutritiva, não precisava dizer-nos: “Criai aqui os vossos gados: fazei deles a fonte de vossas riquezas: permutai com vossos vizinhos os seus produtos; e estabeleci com eles uma inteira reciprocidade de relações que é o que me apraz.” Tendo, igualmente criado, no centro destes sertões, como coração deste grande corpo, dando vida e alimentação a todas as suas partes, o Cariri, coberto de montanhas, e vales, de uma vegetação prodigiosa, entrecortado de ribeiros e regatos perenes, que levam a frescura e amenidade aonde o calor queima as plantas, não tinha também precisão de dizer-nos: “plantai aqui as vossas lavouras: fazei delas a fonte de vossas riquezas; permutai seus produtos com vossos circunvizinhos, e mais favorecidos do que eles, socorrei-os nos tempos que me aprouver castigar-vos com secas; estabelecendo assim uma íntima reciprocidade de relações e fraternidade, que é o que me apraz.” (COMUNICADO, 1855: 3, grifo nosso).

Neste ‘Comunicado’, é claramente perceptível a intenção de nomear o Cariri como centro de um espaço mais amplo e que lhe é intrinsecamente dependente por conta das diferenciadas e vantajosas condições ofertadas por sua prodigiosa natureza. Essa situação aparece como sendo uma vontade da providência, meticulosamente planejada para uma salutar interação entre as partes dessa área territorial mais dilatada. Por conta dessa necessidade de

integração, a partir de ‘uma íntima reciprocidade de relações e fraternidade’, esse ecúmeno estaria, assim, fadado a tornar-se uma unidade político-administrativa. Haveria, portanto, uma natural identidade a unir as populações que vivem nesse território, não só movidas por interesses de ordem material em si, mas por um sentimento comum de pertencimento a um espaço que se irmana nas suas diversidades e afinidades. Não à toa, o redator desse discurso nomeia um a um os sertões que poderiam integrar essa unidade, formando, conclusão nossa, a província do Cariri. Neste sentido, dentre os vários elementos que servem de amálgama para essa união, desponta a natureza superiora do Cariri, com seus bálsamos e nutrientes para todos os tipos de carências e sistemáticas aflições que acometem as populações sertanejas que habitam em volta. O Cariri se prestaria, portanto, a ser a terra prometida de um povo eleito.

Os textos em apologia à terra e à natureza vão continuar, com diferentes intensidades, em outros periódicos que posteriormente circularam na região.¹²³ Um deles, *Vanguarda*, circulou vinte anos depois de *O Araripe*, entre os anos de 1887 e 1888, portanto, em uma conjuntura onde as demandas regionais eram específicas daquele contexto. Anunciando-se como um jornal neutro, ao contrário do seu antecessor que era assumidamente atrelado ao Partido Liberal, *Vanguarda* adotou um estilo editorial popular, mais voltado para as questões locais e cotidianas, cobrando das autoridades a solução para problemas práticos afeitos à vida da população. Com respeito ao discurso sobre a natureza, *Vanguarda*, esporadicamente, abria espaço para divulgá-lo. Um exemplo é um dos seus editoriais que, em linguagem metafórica, promove o encontro do nascente jornal com a antiga chapada do Araripe. Aquele teria contemplado “o portentoso vulto do Araripe que se destaca do solo, gigante granito fendendo o espaço”, animando o jornal no cumprimento de sua missão (VANGUARDA, 1887: 1). Em outra edição, na coluna literária, seção permanente do periódico, veicula-se uma poesia que celebra o ‘inverno’, como assim é chamado no sertão a quadra de maior precipitação pluviométrica:

Da espessa nuvem trovão ribomba,
E logo assombra seres viventes,
A chuva corre
E prodigaliza
A doce seiva
Que fertiliza.
Vales e montes trajam verdes,
E lindas flores prometem frutos

¹²³ Em 1860 dois novos jornais foram fundados em Crato, *A Caipora* e *Gazeta do Cariri*, este ligado ao Partido Conservador (FATO, s/d: s/p). No entanto, não conseguimos localizar nenhuma fonte direta sobre esses dois periódicos.

[...]
 O Araripe formoso presta
 De sua floresta, rico pomar
 Sustento ao pobre
 Nos seus pequis
 No vale as palmas
 E os Buritis (T., 1887: 4).

Percebe-se, assim, em várias citações anteriormente imediatas, que a chapada do Araripe é a forte referência do território caririense, constituindo-se, dentre os elementos de natureza geográfica, o principal ícone da região. Talvez, o mais simbólico uso da chapada em um discurso jornalístico tenha sido o editorial da edição de relançamento de *O Araripe*, que vai ocorrer em 1919, cinquenta e quatro anos após sua versão original sair de circulação:

Aqui não foi o brilho do precioso metal e nem as cintilações do carbúnculo que fizeram deter a *bandeira* enviada pela Casa da Torre a estas paragens. Os audaciosos agentes da poderosa família, depois de galgarem os últimos outeiros que lhes barravam o horizonte ao sul, alongando a vista para além do fértil vale aonde os *cariris* tinham sua taba, descobriram um disco azul, se estendendo, em bizarras curvas, à direita e à esquerda, e, embevecidos [ilegível] ante a majestade altiva do Araripe, se impondo aqui em atitude resoluta de rainha, lançaram-lhe aos pés os fundamentos da cidade do Crato. E a velha serra, impassível e serena, mas augusta e soberba na opulência de seus frutos, na fecundidade espantosa do seu chapadão, chato como os campos holandeses, aonde a famosa tubera da farinha nasce e se cria quase sem chuva, presidiu com seus cuidados de mãe carinhosa e boa, o desenvolvimento da bela cidade que, por muitos títulos, ocupa hoje o segundo lugar no Estado.

Para seu dorso é que nessas épocas de calamidade com que o destino se compraz em castigar o Ceará, seguem, ininterruptamente, as grandes romarias, não como para a Meca ou Lourdes – atrás da salvação da alma, mas atrás do pão que é a salvação.

É do seu ventre que irrompe para os acidentados flancos, as fontes perenes reavivadoras dos canaviais e das lavouras que a chuva desprezou e o sol tentou matar. É bem provável que se não existisse o Araripe, não existiria o Cariri e, portanto, o Crato; e, como o “Egito é um presente do Nilo”, o Crato é um presente do Araripe (NOSSO, 1919: 1).

A chapada aparece aqui como o símbolo maior da região, poderoso atrativo que levou os pioneiros colonos a se estabelecerem em seu território, ficando as bases de uma civilização junto aos alicerces da futura cidade do Crato. Naquele momento, início do século XX, o Crato estaria ocupando lugar de destaque no cenário estadual, sob os auspícios da chapada, altiva rainha e carinhosa mãe. Esta vantajosa localização geográfica, repleta de maravilhas naturais, é o motor que promove o desenvolvimento, nos caririenses, de um salutar telurismo, motivo para que estes não se julguem sertanejos (PINHEIRO, 2010 [1950]: 7). Tal opinião é compartilhada por outro historiador local, que assim escreveu: “a diferença entre a sua

natureza e da circunvizinhança é bem flagrante. Daí o filho do Cariri, apesar de bem interiorano, sentir que sua região é inteiramente fora do sertão propriamente dito” (FIGUEIREDO FILHO, 2010a [1964]: 5). Discursos com este mesmo diapasão ideológico narram a colonização do Cariri pela ótica de desbravadores que foram atraídos pela visão de um território geográfica e climaticamente diferenciado. “Oásis”, “a terra da Promissão entre os desertos da Palestina” e “País de Canaã” (ARAUJO, 1869: 2), são expressões utilizadas para representar o deslumbramento causado, notadamente, naqueles que aportam na região.

O Cariri é tido como uma ilha sertânica em decorrência de um privilegiado ecossistema, em comparação ao sertão semiárido, de clima quente, recursos hídricos escassos e vegetação ressequida na maior parte do ano. A causa motivadora deste quadro benevolmente pintado seria à presença da chapada do Araripe, um exemplo de serra úmida, na designação de Diegues Júnior (1960: 174). Fica, patente, pois, a determinação dos historiadores regionais em nomear a chapada do Araripe como dispensadora de atrativos que teriam possibilitado a ocupação do espaço. Seria, pois, a chapada uma espécie de marco inaugural do Cariri, marca principal do projeto civilizatório para a região, monumento natural que confere identidades e significados aos caririenses, tal como o Nilo seria para a civilização egípcia. Percebe-se, assim, o uso de uma simbologia para manifestar o telurismo que caracteriza a idiosincrasia de seus habitantes, imbuída de valores e predicados naturais de pureza e imponência, que, por sua vez, estão relacionados, de certa forma, à presença da ‘majestosa chapada’ e suas ‘perenes fontes de águas cristalinas’, promovedores de ‘solos ubertosos’ e ‘clima ameno’ (PINHEIRO, 2010 [1950]; FIGUEIREDO FILHO, 2010a [1964]). Assim, a descrição edênica do Cariri, sintetizada nos epítetos de ‘Oásis do Sertão’ e ‘Celeiro do Nordeste’, repercute a projeção utópica medieval, que é igualmente aplicada à representação do Brasil colonial projetada pelos aventureiros europeus que aqui aportaram em busca de uma vida melhor. Cariry (2008, 366-367), citando duas obras de referência da historiografia brasileira, complementa:

Sérgio Buarque de Holanda, em *A Visão do Paraíso*, demonstrou como a terra brasileira, com a sua fertilidade e clima temperado, revelou-se aos europeus como o “Paraíso”, uma terra de prodígios e maravilhas. [...]. No Livro *Espelho Índio, a formação da alma brasileira*, Roberto Gambini diz: “sendo o Paraíso o lugar das delícias, é onde o homem brinca livremente nos campos do Senhor até desobedecê-Lo e onde tudo é dado de presente. É o lugar da fruição: basta estender a mão e apanhar o fruto, a mulher, o pau-brasil, o braço escravizado... Nessa nova terra ignota e ‘descoberta’, que não era de ninguém e que além do mais recebe a projeção do Paraíso sobre si, constitui-se dessa forma a matriz de uma consciência para qual é possível e

desejável apropriar-se da cornucópia e sugar para sempre, como eternos filhos que nunca crescem, o leite de um seio inexaurível.”

Igualmente, o imaginário sertanejo gestou uma projeção mítica que retrata um lugar de fartura, felicidade e perfeição, incrementada por elementos da cultura cabocla nordestina. A lenda é reforçada pelos sonhos proféticos de Dom Bosco que vislumbrou o Brasil como uma terra prometida, versão tropical da Canaã bíblica, “terra que mana leite e mel”, semelhante ao que é narrado pelo poeta popular paraibano Manoel Camilo dos Santos (2005) no cordel *Viagem a São Saruê*:

Lá eu vi rios de leite
barreiras de carne assada
lagoas de mel de abelha
atoleiros de coalhada
açudes de vinho do porto

As pedras em São Saruê
são de queijo e rapadura
as cacimbas são café
já coado e com quentura
de tudo assim por diante
existe grande fartura
[...]
Lá existe tudo quanto é beleza
tudo quanto é bom, belo e bonito
parece um lugar santo e bendito
ou um jardim da divina Natureza:
imita muito bem pela grandeza
a terra da antiga promessa
para onde Moisés e Aarão
conduziam o povo de Israel,
onde dizem que corriam leite e mel
e caía manjar do céu no chão.

A construção da região como um ‘paraíso terrestre’ dá-se, então, segundo esta elaboração conceitual de Haesbaert (2014), na intersecção do real com o simbólico, o que corrobora o argumento que reconhece no imaginário a instância criadora da sociedade. No conceito de imaginário formulado por Castoriadis (1982: 58), a criação social-histórica e psíquica de figuras, formas e imagens possibilitadoras de descrição de ‘alguma coisa’ tem como seus principais produtos o que denominamos ‘realidade’ ou ‘racionalidade’. A realidade de cada sociedade, a chamada realidade social-histórica, é resultado de uma criação do anônimo coletivo, o um corpo intelectual institucionalizado, para a elaboração de representações e identidades.

No imaginário medieval a fronteira que separa o natural do sobrenatural é bastante tênue. A realidade se aproxima do sonho e o mundo terreno é um reflexo das projeções celestiais que povoam a mentalidade da época. Essas relações não foram dissipadas pelos ideais da modernidade, representadas pelo renascimento cultural e melhor expressadas no racionalismo e no cientificismo. Isso acontece na medida em que os dilemas, impasse e males inerentes à condição humana não se diluem com os ‘avanços’ do conhecimento científico.

1.6 SER SERTÃO OU NÃO SER SERTÃO, EIS A QUESTÃO

Influenciados pela representação edênica do território caririense, os intelectuais locais, por mais de um século, produziram discursos que negam uma identidade sertaneja à região.¹²⁴ Como vimos no item anterior, a natureza caririense é recorrentemente descrita como sendo atípica em relação ao seu entorno, este geralmente identificado pelo clima quente e seco, solo pobre e vegetação de caatinga. O Cariri seria diferenciado pela existência de fontes de água, solos férteis, vegetação diversificada e clima ameno em parte do ano e, portanto, uma região produtora de alimentos, centro abastecedor das regiões circunvizinhas e refúgio para as populações pobres que viviam em situação de risco por conta das cíclicas estiagens de chuva e permanente espoliação socioeconômica. Entretanto, embora tenha como marca a sua ambiência viçosa e úmida, a região do Cariri, como atenta Reis Junior (2014), “não é toda banhada pelas águas, sendo que a maior parte de seu território é composta das chamadas ‘terras secas’, de maneira que nem todos os solos eram propícios para a agricultura de gêneros alimentícios.”

A desvalorização do espaço sertanejo, no que pese o preterimento político governamental, é agravada pelas descrições detratoras de suas paisagens, produzidas pelas diversas narrativas que se dele ocupam. É o caso da clássica obra *Os sertões*, de Euclides da Cunha, publicada pela primeira vez em 1903, e que combina literatura, historiografia e narrativa jornalística e se contrapõe a uma corrente de interpretação da nação brasileira pelo viés ufanista. Ao analisar o binômio sertão-sertanejo, sob o crivo de aspectos biológicos, climáticos e geográficos, Cunha revela um esquema de classificação e conceituação sob o qual as culturas, as crenças e os modos de viver e sobreviver de uma população são enquadradas. Tal esquema mostra como as imagens do sertão e dos sertanejos são construídas em um contexto histórico onde a questão identitária nacional se constituía em uma das preocupações da intelectualidade a serviço da ordem institucional oficial. Neste sentido, o ponto de vista

¹²⁴ Considera-se, neste recorte temporal, o período que vai da fundação do Jornal cratense *O Araripe*, em 1855, até a década de 1960, época de maior atuação do Instituto Cultural do Cariri - ICC.

manifestado por Cunha vem a ser relevante por refletir sobre o lugar do sertão na literatura e as perspectivas de sua inclusão no mundo da civilização pretendida e emanada pelas instituições de poder e saber. Desta forma, percebe-se que a relação conferida ao sertão e ao Nordeste é sinônimo de espaços de tensão e disputa, por conta de uma marginalização que se explica na construção cultural de um campo de oposição entre os valores da civilização e da barbárie.

A primeira parte de *Os sertões*, intitulada *A Terra*, aborda o espaço sertanejo, focado do ponto de vista geográfico e descrito sob a perspectiva da ideologia positivista em voga na época. Destaque-se o ritmo cadenciado que o autor imprime na sua narrativa, demonstrando uma preocupação estética de reproduzir o ambiente sertanejo por ele descrito. A segunda parte, *O Homem*, é, na essência, um estudo antropológico do sertanejo nordestino, mas com forte amparo do viés naturalista, onde o meio e a ‘raça’ determinam em última instância a história. E por fim, a terceira parte, *A Luta*, é a narrativa dos conflitos que destruíram o arraial de Canudos fundado por Antonio Conselheiro (1830-1897), que são vistos, no campo real, como um exemplo da oposição litoral-sertão ou civilização-barbárie. Tais discursos, relacionados à elaboração da identidade brasileira, estavam sintonizados com as ideologias raciológicas e deterministas que chegavam seletivamente da Europa.¹²⁵ Segundo o sociólogo Renato Ortiz (1994: 14-18), pairava, sobre os precursores das ciências sociais no Brasil, um dilema representado pelo contraste entre a teoria evolucionista importada e a atrasada realidade nacional. As categorias que possibilitariam o entendimento deste dilema, impeditivas da plena instauração de uma civilização brasileira, seriam o meio e a raça.

Assim, a paisagem sertaneja, tanto natural como cultural, notadamente a que viria a ser configurada a partir do semiárido nordestino, era descrita de forma estereotipada, preconceituosa e até com certa hostilidade pelos intelectuais ocupados de pensar e planejar a identidade nacional. A imagem que se fixa no imaginário nacional, então, é de um espaço que, por suas próprias condições geoclimáticas - localização distante em área inóspita, solos estéreis, clima quente, tempo seco, ausência de chuvas regulares e vegetação com pouca utilidade econômica – apresentava sérios entraves à marcha do progresso social e humano. Completando este quadro pessimista, os sertanejos são diagnosticados como portadores de crônicas deficiências físicas e intelectuais. Desta forma, o sertão e posteriormente o Nordeste

¹²⁵ O que agrava esse ‘diagnóstico’ é o fato dessas ideias, além de absurdas, já estarem temporalmente defasadas, visto que, desde a década de 1890, a noção de cultura como alternativa à noção de raça já vinha se impondo na Europa e nos EUA. Na análise de Ortiz (1994: 28-30), havia uma seletividade das ideias importada, cuja motivação atendia as necessidades internas do país, com ênfase na construção da identidade e do Estado nacional.

passam a se constituir em categorias específicas que, extrapolando o significado territorial e geográfico, revestem-se de um profundo sentido político, visto que são espacialidades marginalizadas do ponto de vista das excludentes políticas governamentais e subestimadas pela ótica restrita da *intelligentsia*¹²⁶ nacional. Estas visões estavam, pois, sintonizadas com o contexto da formação do Estado nacional, quando se procurou impor representações de uma nação ideal, através de narrativas ideológicas de cunho histórico, sociológico e literário, onde a superação do ‘atraso’ inerente a estes espaços dar-se-ia pela ação de uma “cruzada civilizatória e modernizadora” (LEITÃO JÚNIOR: 2012). Esse ponto de vista é corroborado por Aguiar e Conte (2012: 108):

Tal perspectiva política é identificável nos significados assumidos pela palavra sertão na história brasileira. O sertão, visto a partir da tradição colonial, é o lugar do Outro, compreendido como aquele que não é participante da racionalidade da colonização. Este ou estes outros correspondem ao índio, ao aventureiro, aos quilombolas, ao branco e ao mestiço, que se dedicam à agricultura de subsistência, ou seja, às personagens secundárias da atividade colonial.

Na perspectiva colonial dominante, o sertão é desprovido da racionalidade que na época era creditada à civilização; é o lugar da barbárie, condição que não é só inferior, mas também se mostra infenso às investidas do esforço civilizador, representante de uma ação pretensamente redentora. Por isso, a abordagem do sertão é impregnada de preconceito, onde a diferença hierarquizada é forte tônica, constituindo-se em *locus* de elementos étnicos e sociais tidos como inimigos, insubordinados ou secundários perante à lógica colonial e mercantilista. A lógica que estabelece esta hierarquia espacial dos estágios civilizatórios,¹²⁷ a partir da proximidade geográfica com a Europa, produz uma oposição entre o litoral e o sertão. O litoral por sua proximidade e integração dinâmica com a Europa, central de produção de sentidos e valores alçados ao patamar superior do processo civilizatório, é o espaço do poder institucional conferido pelo estado metropolitano, chão consagrado pela presença e atuação

¹²⁶ Geralmente, o termo *intelligentsia*, de origem russa, diz respeito a uma categoria de especialistas, voltado para um complexo e criativo exercício intelectual tendo como objetivo o desenvolvimento e disseminação da cultura. Aqui, e em outras partes do texto, ela é usada para designar um corpo intelectual, reconhecido e legitimado pelas elites dominantes, para elaborar e sacramentar as bases do pensamento oficial a cerca de determinadas temáticas ou questões de interesse do poder constituído e das classes dominantes.

¹²⁷ Este esquema conceitual passa por uma longa gestação, cujas raízes remontam ao pensamento clássico, revisitado inicialmente pelos pensadores renascentistas e depois aprofundado pelos iluministas, indo se consolidar com as teorias evolucionistas e deterministas importadas da Europa pelos intelectuais brasileiros na segunda metade do século XIX. Ao se propor encontrar uma relação entre as diversas experiências históricas no contexto da formação das modernas nações, o evolucionismo estabelece um pressuposto baseado na existência de leis que regeriam o progresso sociocultural, gerando a premissa de que o processo civilizatório brasileiro se encontrava em um estágio inferior, comparado ao europeu (ORTIZ, 1994: 14-15).

clerical e engenho de riquezas da empresa colonial. O sertão é a terra desconhecida e desolada, ermo inculto, incivilizado e desprovido de riqueza e de condições ambientais propícias ao pleno desbravamento colonial e, conseqüentemente, ao progresso socioeconômico; refúgio de índios belicosos e paragem de homens desclassificados, desafortunados e perigosos. Enfim, em uma frase, “o sertão é o espaço da exclusão” (BARBOSA, 2000: 36). O vocábulo ‘sertão’ encerra, assim, com relevante força, um conjunto de imagens, sentimentos, significações e sentidos que vai sendo elaborado ao longo do tempo. Deduz-se, portanto, que ‘sertão’ é uma categoria histórica, que se transforma com o decorrer do tempo e que, justamente por essa característica conceitual, passa a conter sentidos diversos.

A palavra ‘sertão’ aparece inicialmente registrada nas crônicas portuguesas do século XII, tendo o seu uso disseminado a partir do século XIV, aplicado ao interior recôndito de Portugal, distante de Lisboa, sede do estado monárquico lusitano. Assim, além de um sentido carregado de simbolismos, uma incontestável carga política impregna o termo ‘sertão’, visto que também é uma referência de distância do poder político institucional (*Idem*: 35). Na época moderna, o termo acompanhou a expansão territorial portuguesa e ampliou-se semanticamente, passando a designar os rincões conquistados pelo império luso no bojo da sua expansão mercantilista, com destaque para aquela que seria a sua mais importante colônia, batizada Brasil. E foi justamente em terras brasileiras que o vocábulo sertão alcançou um dos significados que hoje lhe é peculiar, extrapolando o sentido meramente geográfico e sua dimensão política subjacente, e o compreendendo como designativo do espaço onde se deu o encontro e desencontro de culturas. A fusão que resultou no mundo sertanejo foi antecedida por articulações, enfrentamentos e conflitos, envolvendo, de uma parte, os povos nativos e os transplantados, protagonistas de lutas libertárias, e, de outras, os colonizadores e aventureiros das mais diferentes matrizes culturais oriundas de várias partes do velho continente, como judeus, calvinistas, moçárabes, mouros, ciganos etc. Foram estes que mexeram o ‘caldeirão’ étnico-cultural onde foi ‘manipulada’ a nação brasileira.

1.7 “SÓ DEIXO O MEU CARIRI NO ÚLTIMO PAU DE ARARA”¹²⁸

O contraste original entre os antigos territórios kariri da Paraíba e do Ceará, ou seja, o velho contra o novo, vai ganhando novas conotações a partir da construção da representação edênica do Cariri cearense. O Cariri Velho passou a ser identificado com seca e fome, enquanto o Cariri Novo com fertilidade e fartura. Todavia, por mais forte que seja no imaginário local essa representação atribuída ao Cariri cearense, o imaginário da seca é igualmente forte. E não o é somente por uma questão simbólica, mas, sobretudo, pelos efeitos práticos e reais propagados pela seca na vida dos caririenses, a despeito de manifestar-se em menor escala, comparativamente a outras regiões geograficamente menos privilegiadas. Entretanto, quando este fenômeno meteorológico torna-se uma pauta da agenda governamental, com a efetivação de políticas de socorros públicos e de combate à seca,¹²⁹ passa-se também a formular discursos onde “a natureza semiárida é o sujeito e a sociedade seu objeto, instituindo a perspectiva de uma sociedade vitimizada pelo seu meio” (CASTRO, s/d: s/p). Dessa ‘força avassaladora da natureza’, nem o ‘oásis do sertão’ estava imune. Neste sentido, entretanto, os discursos veiculados buscavam mostrar o Cariri como uma vítima indireta da seca, ameaçado não pela fome, mas pelos famintos, na forma dos retirantes que vislumbravam a região como a ‘Canaã dos deserdados’.

Não resta dúvida de que a seca atingia de forma distinta as regiões cearenses. “Vilas mais prósperas, situadas em regiões litorâneas ou áreas serranas, a exemplo, respectivamente, de Aracati e Crato, sofriam menos diante do flagelo”, afirma Farias (2015, 121). Este aparente

¹²⁸ Verso da composição *Último pau de arara* (1956), de autoria da dupla pernambucana Marcos Cavalcanti de Albuquerque, o Venâncio (1909-1981) e Manoel José do Espírito Santo, o Corumba ou Curumba (1914), em parceria com José Guimarães. *Último Pau de Arara* tornou-se um clássico do cancionário nacional, tendo sido gravado também por diversos grandes intérpretes da música brasileira, como Ari Lobo, Quinteto Violado, Clara Nunes, Fagner, Maria Bethânia, Jair Rodrigues, Sérgio Reis, Zé Ramalho, Gilberto Gil, Teca Calazans, Caju e Castanha, Heraldo do Monte e Carmélia Alves. A composição retrata a falta de água no sertão nordestino, tendo a região do Cariri como ‘palco’. Na verdade, o Cariri em questão é o paraibano. Porém, ficou associado ao Cariri cearense, principalmente depois do cantor Raimundo Fagner, natural de Orós, Ceará, bem próximo da região caririense, ter feito sucesso com a canção no início da década de 1970. Outra associação da canção ao Cariri cearense é a citação que faz do ‘pau de arara’, típico meio de transporte alternativo nordestino, utilizado, na época, pelos romeiros do padre Cícero. O transporte, adaptado de um é hoje considerado irregular por força de determinação do Código Brasileiro de Trânsito (CBT). Esta adaptação deu origem ao termo ‘pau de arara’, visto que na carroceria do veículo, coberta por uma lona, são colocadas tábuas, tal poleiros de gaiola, que servem de assento para os passageiros.

¹²⁹ O conjunto de ações governamentais de intervenção nessa área estava focado, genericamente, em duas estratégias prioritárias: primeiro, atacar, pontual e emergencialmente, e de forma fragmentada e descontínua, algumas calamidades provocadas direta ou indiretamente pela seca; como a fome, as doenças contagiosas, a prostituição, as migrações, a invasão às cidades, os saques, a ociosidade etc; e, segundo, emprego da chamada solução hidráulica ou “política da açudagem”, baseada em uma restrita visão tecnicista das problemáticas do semiárido que prescrevia, como única solução, o armazenamento de água. Essas medidas servem, no entanto, para alimentar práticas clientelistas e corporativistas que sustentavam a chamada ‘indústria da seca’, expressão que será usada somente a partir da segunda metade do século XX, caracterizada pelo uso político da miséria e do subdesenvolvimento para a satisfação de interesses eleitoreiros (SILVA, 2003: 360-370).

privilégio, contudo, não impedia a circulação de alertas sobre ameaças de secas que se aproximavam, a exemplo dos que aparecem publicados no jornal *O Araripe* no início da segunda metade da década de 1850. O primeiro deles aparece em um artigo dirigido aos vereadores da Câmara de Crato. Nele, reclama-se dos prejuízos causados pelas constantes invasões do gado na lavoura dos agricultores, a despeito de uma lei que proibia a pecuária em “lugares de regadio”, sob pena de rigorosa multa. Ao final, o autor lembra “que a estação é crítica, e uma grande seca nos ameaça” (LIMA-VERDE, 1855: 2). Depois, o assunto volta à baila em um editorial com mensagem de ano bom: “entramos, porém, no ano novo de 1856, e praza a Deus afaste de entre os homens tantos flagelos, e que se dissipe esse aspecto medonho de uma seca devastadora que nos ameaça” (O ANO, 1856:1); e à guisa de uma notícia local:

As poucas chuvas, que tivemos com longos intervalos, nada produziram para a fertilidade do solo, e afinal desapareceram. As sementes perderam-se, e apenas contamos com a safra da cana e alguma roça que ficou do ano passado.

Estamos ameaçados de uma seca que, a verificar-se, será horrível na atualidade (NOTÍCIA, 1858: 1).

Por fim, mais uma notícia evoca o fantasma da seca:

Desde o dia 18 do mês passado que desapareceram as chuvas nesta comarca. As plantas de arroz e feijão estão em perigo de nada produzirem, e quando voltem as chuvas já se tem sofrido um prejuízo sensível.

A população está como assombrada pelos receios de uma seca (NOTICIÁRIO, 1859: 1).

De acordo com os registros de ocorrência de secas no Ceará durante o século XIX, no período que compreende as citações acima, o quadriênio 1855 a 1859, não se configurou uma estiagem crônica, o que demonstra que a seca era somente um espectro a rondar. Ademais, o referido período estava inserido naquele que foi o mais longo interregno entre secas: 1845 a 1877, um espaço de mais de três décadas. Os discursos produzidos em torno desta situação buscam, no entanto, alertar para os perigos iminentes que uma seca acarretaria, dos quais os mais preocupantes são as migrações em massa. “Se as chuvas voltarem aos campos dos sertões vizinhos, o estado atual melhorará, pelo contrário o Cariri tornar-se-á um teatro de horrores pela aglomeração dos povos d’aqueles lugares, onde não aparecer o inverno”, vaticinou *O Araripe* (*Idem*: 2). Este temor tornar-se-ia um pesadelo real durante a calamitosa estiagem de 1877-1879, a primeira a ter um apelo midiático e imagético, por conta das reportagens com

registros fotográficos divulgadas pelos jornais de todo o país. Fortaleza foi o principal destino de milhares de famélicos e desnutridos sertanejos. Entretanto, outras cidades, situadas em áreas menos afeitas aos dramáticos efeitos da seca, como Crato, Barbalha e Jardim, - a despeito de terem também suas economias de base agropastoril desorganizadas, receberam excessivos contingentes de migrantes¹³⁰ que trouxeram transtornos para as autoridades e à população em geral, abalando o cotidiano dessas localidades.¹³¹

Mas o próprio jornal *O Araripe* não se utiliza de subterfúgios quando a seca é um ‘personagem histórico’, ou melhor, quando ela é narrada como um fato passado:

Crê-se também que a povoação de Missão Velha teve princípio em 1725; pois a razão de ter tomado este apelido, e outra sua vizinha o de Missão Nova, foi que quando missionava o frade catequizador no primeiro destes lugares, aconteceu haver uma seca tão rigorosa que faltaram águas, sendo preciso transferir a missão para o segundo duas léguas acima, pelo que tomou este nome de Missão Nova (ARAÚJO, 1858: 3).

Além de ser lembrada pelo rigor com que incide no ambiente e na sociedade, a seca também é tida como um agente modelador de territórios e paisagens, seja pelos impactos temporários e permanentes que imprimem no espaço, seja pela ação antrópica que, combatendo ou adaptando-se a ela, impõe técnicas, constrói equipamentos ou desloca recursos humanos e materiais. Estas últimas ações ocorreram nos primórdios da ocupação da região cariense, conforme atesta o acima narrado episódio de transferência de um aldeamento por causa da seca de 1721-25.

Durante o século XVIII, o chamado século da colonização do Cariri, o Ceará passou por pelo menos dez secas em um montante de quatorze ocorridas em boa parte do semiárido.¹³² Uma delas foi justamente a referida seca de 1721-25, que acarretou grande prejuízo para a

¹³⁰ Adota-se aqui a seguinte convenção metodológica: migrante é aquele que se desloca dentro da fronteira de um país, enquanto que imigrante, do ponto de vista do país de origem, e emigrante, com respeito ao país de destino, são pessoas que se deslocam de uma nação para outra (DIFERENÇA, s/d: s/p).

¹³¹ A seca de 1877-1879 atingiu praticamente toda região hoje conhecida por Nordeste e mais o norte de Minas, que hoje formam o chamado polígono das secas. Todavia, foi a província do Ceará a que mais sofreu com a estiagem. Os cálculos aproximados estimam que 20% da população cearense, na época de 800 mil pessoas, fugiram de seus locais de origem, em um movimento migratório tanto externo como interno. Externamente, o destino foi a região amazônica. Internamente, a maior parte dos retirantes, cerca de cem mil, migrou para Fortaleza. A capital cearense, que tinha cerca de 30 mil habitantes, rapidamente teve sua população multiplicada por quatro. Com o acréscimo de pessoas, vieram problemas de várias ordens, como mendicância, prostituição, furtos, violência, fome e surtos epidêmicos que mataram mais de um terço da população estacionada em Fortaleza.

¹³² De acordo com registros e memórias relatadas, foram os seguintes os anos ou períodos de anos que ocorreram secas no Ceará durante os séculos XVIII e XIX: 1710-1711, 1721-1725, 1736-1737, 1745-1746, 1754, 1760, 1766, 1772, 1777-1778, 1791-1793, 1804, 1810, 1824-1825, 1844-1845, 1877-1879, 1888-1889, 1898, 1900 (ALVES, 1982 [1953]: 30 e 240).

economia local. No dizer de Rocha Pitta (*Apud* ALVES, 1982 [1953]: 37), esta seca manifestou-se de maneira impiedosa, “secando as águas, estragando os frutos, esterilizando as lavouras e matando os gados.” Thomaz Pompeu de Sousa Brasil, o senador Pompeu, foi ainda mais incisivo: “não só morreram numerosas tribos indígenas como os gados e até as feras e as aves se encontravam mortas por toda a parte” (*Idem*). Uma iniciativa contra este estado de coisa foi a medida do capitão-mor governador da Paraíba, João de Abreu Castelo Branco (c.1685-1748), no sentido de amenizar a fome da população, bem como coibir a onda de violência que se instaurou, com depredações e mortes, praticada por quadrilhas de celerados que atuavam principalmente nos sertões. É o que se observa na resposta de dom João V, ‘o Magnânimo’, ao relato que lhe foi feito pelo capitão-mor Castelo Branco acerca das consequências da seca. Nela, o rei português menciona as ações levadas a cabo pelo governador da Paraíba de importar farinha de mandioca para acudir a população e de combater os criminosos através de “*bandos*¹³³ levantados pela autoridade” (*Id. Ib.*: 39-40). Entretanto, para ‘o Magnânimo’ a miséria do povo é tão somente decorrente da “ociosidade ou preguiça dos moradores” (*Id. Ib.*: 39). Este ponto de vista, de certa forma, é reflexo da política econômica mercantilista vigente no século XVIII, que só enxergava os danos causados pela seca a partir dos prejuízos infligidos ao Estado.¹³⁴

Somente no século XIX é que se vai processar um debate mais aprofundado, apesar de incipiente, sobre o tema. A respeito, Joaquim Alves dedica todo um capítulo do seu clássico livro *História das secas (séculos XVII a XIX)* (1982 [1953]) ao assunto, destacando os pontos-de-vista de técnicos, políticos e administradores que viveram naquela época. Vale enfatizar que foi a ocorrência da seca de 1877-1879 a motivação para que fosse instaurado um debate que tratasse da necessidade de se implementar uma política mais duradoura e consequente de ‘combate’ à seca. Antes, excetuando a preocupação dos governantes de amenizar a fome da população, com a doação de farinha de mandioca, e enfrentar os salteadores que aterrorizavam

¹³³ De acordo com Alves (1982 [1953]: 41), “*bandos* eram organizações militares que os governadores das Capitâneas enviavam ao interior, a fim de dar combate ao gentio de *corso* e aos grupos de vadios e ladrões que infestavam o interior dos seus domínios, principalmente nas crises climáticas, pois era nesses períodos que apareciam com maior intensidade [...]”

¹³⁴ Prova disso é o registro feito pelo governador general de Pernambuco João Cezar de Menezes sobre a administração do dízimo referente ao triênio 1781-1783. Menezes revela que neste período o dízimo foi administrado pela Fazenda Real porque não houvera quem o arrematasse pelo preço alcançado no triênio anterior. Isto ocorreria, nas palavras de Menezes, “por causa da grande mortandade de gado que houve, precedida de extraordinária secas que se experimentaram nos anos anteriores” (*Apud* ALVES: 1982 [1953]: 24). A título de esclarecimento, vale salientar que a cobrança de tributos na colônia dava-se por um sistema de arrematação, quando se leiloava um contrato, concedendo a um particular, mediante uma quantia paga ao Estado, o direito de arrecadar os impostos. O arrematador ficava com o montante que pudesse cobrar por conta própria (FARIAS, 2015: 110).

os sertões, foi do padre José Martiniano de Alencar, cariense que governou a província do Ceará em duas ocasiões, “a primeira manifestação do homem em defesa das populações rurais”, no dizer de Alves (*Idem*: 149). Em 1834, na sua primeira gestão como presidente do Ceará, Alencar “estabeleceu, em lei especial, um prêmio ao proprietário que construísse, em imóvel que lhe pertencesse, um açude” (*Id. Ib.*). Credita-se ainda na atuação de Alencar outras iniciativas de vulto no enfrentamento da questão da seca. Como senador, foi autor de uma emenda parlamentar que visava promover um plano de colonização de terras devolutas do Ceará, introduzindo no orçamento de 1837, a quantia de três contos de réis para a vinda de colonos estrangeiros (*Id. Ib.*: 150). No seu segundo mandato à frente da província cearense, de 1840 a 1841, Alencar manifestou a intenção de importar camelos da África, convencido de que seria uma solução para a necessidade de força-motriz resistente à escassez de água e ao forte calor típicos das regiões tropicais, calamidades potencializadas durante os períodos de seca. No entanto, o plano de trazer camelos africanos para aclimatação no semiárido brasileiro só veio a se tornar realidade em 1861, quando o governo cearense mandou trazer vários dromedários do deserto saariano da Argélia, por sugestão do naturalista mineiro Guilherme Capanema, membro da Comissão Científica de Exploração, de passagem pela província do Ceará. Junto vieram quatro árabes condutores desses animais para ajudar no processo de adaptação dessa espécie exótica ao meio sertanejo. Não obstante os cuidados tomados, os dromedários não resistiram e morreram (ARARIPE, 1996: 131).¹³⁵

Naquele contexto, a seca era enfocada mais pelo seu viés natural e de abordagem tecnicista do que pela sua intrínseca dimensão social. Esta visão, a partir da ocorrência da drástica seca de 1877-1879, norteou a tônica dos debates instaurados na Corte, nos quais teve participação de destaque a classe de engenheiros brasileiros. O cerne desses debates ocorreu, em outubro de 1877, na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, pioneira no ensino de engenharia no Brasil, considerando-a como sucessora de instituições que detinham programa de formação de engenheiros.¹³⁶ Ao final, foram encaminhadas ao governo sugestões que visavam ao enfrentamento da

¹³⁵ Mais de cem anos depois, a escola de samba Imperatriz Leopoldinense foi campeã do carnaval carioca de 1995, entoando o samba de enredo *Mais vale um jegue que me carregue que um camelo que me derrube... lá no Ceará*, em alusão a esta experiência no mínimo inusitada. Na letra do samba, uma crítica às medidas mirabolantes que relegam as soluções caseiras: “Mais vale a simplicidade / A buscar mil novidades / E criar complicação / Esquecendo o bom e o útil / Renegar o que é nosso / Gera insatisfação” (SAMBA, s/d: s/p).

¹³⁶ O ensino de Engenharia no Brasil, de maneira formal e continuada, teve início em 1792 com a fundação, na cidade do Rio de Janeiro, da Real Academia de Artilharia, Fortificação e Desenho. Apesar de ser uma instituição de formação militar, cujo objetivo maior era defender o território brasileiro de invasões estrangeiras, a Real Academia também tinha a preocupação de ocupar de forma conveniente o espaço colonial, promovendo a edificação de obras civis, como estradas e pontes. Transformada em Academia Real Militar em 1810, passou por várias mudanças em sua nomenclatura ao longo da primeira metade do século XIX, culminando com a

questão das secas nas províncias flageladas, constante dos seguintes itens: 1º - Abertura de poços artesianos; 2º - Abertura de vias de comunicação, acompanhadas de poços instantâneos e estações de mantimentos [...]; 3º - Construção de açudes junto aos povoados ou outros pontos mais apropriados; 4º - Canalização dos rios, estabelecendo nos seus cursos represas ou açudes; 5º - Abertura de um canal que comunique as águas do rio São Francisco com o Salgado ou outros rios do Ceará (ALVES, 1982 [1953]: 202-203).

Dos cinco itens de sugestão apresentados, quatro – os 1º, 3º, 4º e 5º - apontam integralmente para a necessidade de construção de obras hidráulicas, e apenas um – o 2º - sugere outros tipos de equipamentos, como estradas – terrestres, férreas e marítimas, supomos – conjugados com poços e estações de mantimento. Como se observa, a ênfase era a chamada solução hidráulica, visando armazenar o ‘precioso líquido’. Chama a atenção, particularmente, o item 5º, que sugere a interligação do rio São Francisco com outros rios cearenses, dentre eles, em destaque, o rio Salgado, afluente do rio Jaguaribe que nasce no Cariri e percorre o território sul cearense. Todavia, esta proposta não era original, visto já vir sendo ventilada, enquanto pauta política, desde o período colonial (*Idem*: 189). Entretanto, voltou à tona na fase imperial, através de projetos tecnicamente bem fundamentos, com precisos ou aproximados cálculos de engenharia, a despeito da crítica que aludia à inexistência, à época, de recurso de infraestrutura para a viabilização da obra.

Com estes requisitos, o pioneiro da transposição das águas do ‘Velho Chico’ foi o piauiense Marcos Antônio de Macedo (1808-1872),¹³⁷ mas de ascendência caririense e radicado nessa região por um bom tempo, onde exerceu a função de juiz da Comarca de Crato e foi eleito deputado provincial. Mesmo cumprindo carreiras jurídica e política, era, no

denominação de Escola Militar da Corte e, depois, Escola Central. Em 1874, a Escola Central passou a ser denominada de Escola Politécnica, dedicando-se a formar exclusivamente engenheiros civis. Essa medida apoiava-se em um parecer datado de 1823, de autoria do coronel engenheiro Francisco Villela Barbosa, futuro marquês de Paranaguá (1769-1849), que procurava demonstrar uma contradição essencial existente no programa da Academia Real Militar, destinado à formação tanto de oficiais como de engenheiros. Para aquele engenheiro militar deveria haver programas distintos para o ensino dessas categorias. O parecer também sugeria a criação de “uma classe de engenheiros privatista para as obras hidráulicas e de pontes e calçadas [...]” (GONÇALVES, s/d, s/p).

¹³⁷ Marcos Antonio de Macedo, natural da antiga freguesia de Nossa Senhora das Mercês (PI) nascido na vila de Jaicós, hoje município de Jaicós, naquele tempo pertencente ao termo de Oeiras, comarca de Oeiras, no Piauí, - formou-se em advocacia na Faculdade de Olinda, Pernambuco. Foi enviado para Europa, às expensas do governo do Ceará, na primeira gestão de José Martiniano de Alencar (1834-1837), para estudar Ciências Naturais. Retornou ao Ceará em 1838, recebendo a incumbência de explorar o território da província, visando formar uma coleção mineralógica. Em 1847 passou a residir em Crato, exercendo o cargo de juiz. Colaborou com o renomado Grande Dicionário de Larousse. Foi autor do primeiro mapa topográfico do Crato, no qual sinalizava para a viabilidade de transpor as águas do rio São Francisco para abastecerem os sertões cearenses. Esse trabalho, publicado em 1843, no Rio de Janeiro, e também lançado na Alemanha em 1871, embasou a elaboração da Carta Topográfica do Ceará de 1886 (VIANA, 2011: 55 [Nt. 73]).

entanto, na expressão de Pinheiro (2010 [1963]: 419), “homem de insaciável curiosidade científica”, com destaque para o que

escreveu [...] a respeito das secas, entre nós, demonstrando a utilidade dos açudes, as vantagens do plantio de árvores etc., no debelamento do mal, descreveu os terrenos carboníferos da comarca do Crato, a chapada do Araripe, sua imensa permeabilidade às águas das chuvas, suas correntes do sopé da serra, expôs a possibilidade de rasgar-se um canal do rio S. Francisco ao rio Jaguaribe através do riacho dos Porcos e rio Salgado (*Idem*).

O Cariri aparecia, pois, naquele momento como um espaço estratégico e, portanto, viabilizador de algumas medidas solucionadoras para os problemas da seca. Logicamente, sua localização geográfica é um requisito incontestável nesta premissa que o torna uma etapa obrigatória da transposição das águas do rio São Francisco para o semiárido cearense. Contudo, são igualmente fortes, neste sentido, as representações da região como o ‘refrigério dos sertões’, a ‘Canãa dos deserdados’, o ‘oásis no meio do grande deserto’, o ‘celeiro de seus vizinhos’ e tantos outros epítetos que descrevem a região como um ‘paraíso terrestre’. Isso sem falar da veemência com que a chapada do Araripe é descrita em suas utilidades de ordem econômica, notadamente por conta de sua imensa capacidade de reter e dispensar o ‘precioso líquido’, justamente o bem de maior escassez em todo o semiárido nordestino.

Desperta também atenção a orientação dada por Macedo no sentido de manter uma vegetação arbórea como uma ‘aliada’ no enfrentamento das secas, uma observação que encontra respaldo em vários outros ‘cientistas’ que se ocuparam dessa questão. É o caso, por exemplo, do geógrafo Giacomo Raja Gabaglia, um dos membros da Comissão Científica do Império que esteve no Ceará entre 1859-1861, que associou a regularidade das estações de outrora à existência de matas. Portanto, quanto maior o desmatamento, maior a escassez de chuva. A propósito, o aludido debate promovido pela Escola Politécnica em 1877 tinha como fôto “a possibilidade de ser executado o *plano Gabaglia*, que consistia na construção de açudes, estradas e portos e no reflorestamento” (*Id. Ib.*: 198).

A despeito dessas inestimáveis contribuições ao debate sobre as medidas técnicas saneadoras dos males provocados pela seca, Marcos de Macedo vai ser uma das poucas vozes, no meio da comunidade científica nacional, a reverberar questões que normalmente passavam ao largo, a exemplo dos saberes e percepções advindos de segmentos populares subalternizados. Em seu último estudo publicado sobre o fenômeno da seca, *Observações sobre as secas do Ceará e meios de aumentar o volume das águas nas correntes do Cariri*

(1871) Macedo trata das tecnologias formuladas pelo etnoconhecimento¹³⁸ ao longo de gerações. Uma delas está relacionada às atividades econômicas e aos hábitos alimentares das populações que habitam os secos sertões:

É a indústria pastoril que constitui toda riqueza desses lugares. Essa indústria se acha infelizmente em estado tão primitivo que os homens a entregam, pela maior parte, às mãos da natureza e só dispõem o trabalho necessário para colher as vantagens dela resultantes, por exemplo, no tempo da chuva que não excede três meses, recolhem as vacas e suas crias no aprisco. Nesse tempo o alimento geral dos habitantes consiste em leite e seus subprodutos. O leite é pela manhã consumido puro ou com abóboras, ou com farinha de mandioca que recebem de distâncias longínquas, assim como as rapaduras, com que adoçam a coalhada que serve do alimento à noite [...] Findo o reinado do leite chamado do gado, porque o leite de cabra aparece todo o ano, principia os legumes e hortaliças silvestres ou cultivadas em pequena escala. Os tubérculos vegetais, os melões e melancias e, em último lugar, vem o reinado dos peixes que se reproduzem de uma maneira prodigiosa e se conservam nos poços de onde são extraídos completamente, a exceção de alguns que escapam por meios providenciais para a reprodução da espécie. Esgotados os grandes recursos, a pobreza acha meios de sua alimentação nas aves domésticas, nos rebanhos de suas miúças que se reproduzem nesses lugares, [...], na caça, no mel de abelha selvagem, na indústria fabril e extrativa e, finalmente, no trabalho manual, cujo salário é mesquinho e corresponde à facilidade de alimentação dos habitantes (*Apud Id. Ib.: 177-178*).

O registro acima, permeado de interessantes observações, sinaliza para uma situação percebida pelas populações e comunidades sertanejas, levando-as a adotar a estratégia de que a seca não pode e não deve ser combatida, mas conhecida para que seja estabelecida uma relação de reciprocidade e convivência do Homem com o Meio. Essa relação de simbiose com a natureza é um legado, pelo menos parcialmente, dos povos tradicionais, cujo modo era compatível com tecnologias autossustentáveis causadoras de impactos ambientais suportáveis. Dela faziam parte a transumância,¹³⁹ o valor não mercantilista conferido à natureza, com a compreensão de que os recursos não são eternamente renováveis; e o etnoconhecimento gerador de tecnologias e práticas de auxílio à sobrevivência em períodos de escassez crônica. A solidariedade, dentre essas práticas, talvez seja a principal, que, ao modo das sociedades nativas, uma das marcas de sua estrutura organizacional, era expressada no trabalho coletivo.

¹³⁸ Etnoconhecimento são os saberes e tradições transmitidos de geração a geração nas sociedades tradicionais, aprendidos com a vida cotidiana e a interação direta com o meio que os cerca e seus fenômenos naturais (NASCIMENTO, 2013).

¹³⁹ Migração periódica em um território já demarcado, onde as fontes de sobrevivência são utilizadas até o limite que não implique em seu esgotamento.

Com essa percepção, justamente no período em que as diferenças sociais estavam se aprofundando e se sofisticando por conta, em parte, da introdução de relações capitalistas e semi-capitalistas, nos campos e nas cidades, - inicia-se a missão evangelizadora e civilizadora do padre mestre José Antonio de Maria Ibiapina¹⁴⁰ (1806-1883), chamado de ‘Peregrino da Caridade’, pelos sertões de Pernambuco, Piauí, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Um dos métodos utilizados pelo missionário era o trabalho coletivo na forma de mutirão, visando, primordialmente, à construção de hospitais, igrejas, capelas, cemitérios, açudes, barragens e cacimbas. Em algumas localidades, como ocorreu no Cariri, onde atuou esporadicamente entre os anos de 1864 e 1870, o padre Ibiapina edificou as chamadas casas de caridade,¹⁴¹ instituições que prestavam assistência à população pobre, mantendo orfanatos, incluindo a ‘roda dos enjeitados’,¹⁴² escolas e oficinas para formação de mão de obra especializada, além de incentivar e acolher mulheres para, na condição de beatas, seguirem a vida religiosa¹⁴³ (PINHEIRO, 2010 [1963]: 53).

¹⁴⁰ José Antonio Pereira nasceu em Sobral (CE), mas ainda criança mudou-se para Icó, no centro sul da província, onde seu pai foi exercer a função de tabelião público, sendo, em seguida, convidado para ocupar o mesmo cargo na Comarca do Crato e depois em Jardim. Nestas duas cidades, Ibiapina frequentou aulas de religião e latim e terminou o curso de humanidades. Em 1823, ingressou no Seminário de Olinda. No entanto, com a morte do pai, em 1825, fuzilado por ter participado da Confederação do Equador, Ibiapina teve que voltar ao Ceará para assumir e manter financeiramente a família, tendo que interromper a formação religiosa que tanto almejava. Neste momento, incorporou Ibiapina ao seu nome, em homenagem ao pai que, a exemplo de outros revolucionários, adotara um sobrenome nativo. Em 1828, foi aprovado para o curso de Ciências Jurídicas e Sociais da Faculdade de Direito de Olinda, bacharelando-se no final de 1832. Foi professor substituto de Direito Natural na referida faculdade e, depois, juiz de direito e chefe de polícia da Comarca de Campo Maior (atual Quixeramobim), Ceará. Eleito deputado geral pelo Partido Liberal do Ceará para a legislatura de 1834-37, adere à frente de oposição ao governo e participa ativamente da elaboração das reformas constitucionais de 1834, o chamado Ato Adicional. Após cumprir o seu mandato legislativo e desiludido com a ‘justiça dos homens’, renuncia à magistratura e passa a residir em Recife, onde atua na advocacia pelos dez anos seguintes, sendo considerado um dos mais conceituados advogados da cidade e conhecido defensor dos pobres. Em 1850, no entanto, abandona também a carreira de advogado, renunciando aos bens materiais. Decide, então, seguir o sacerdócio, ordenando-se em julho de 1853, aos 47 anos, sem precisar passar pelo Seminário. Foi vigário geral do Bispado de Pernambuco e professor do Seminário de Olinda, alterando seu nome para José Antonio de Maria Ibiapina, em homenagem à Imaculada Conceição. Aos 60 anos de idade abandona o vicariato e o magistério para tornar-se missionário, percorrendo mais de 600 quilômetros pelas províncias do Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. Cento e nove anos depois de seu falecimento, padre Ibiapina foi oficialmente reconhecido como Servo de Deus, de acordo com o documento emitido em 18 de fevereiro de 1992 pela Congregação para a Causa dos Santos, da Santa Sé. O título ‘Servo de Deus’ é concedido quando o processo de canonização é iniciado. O segundo passo é a beatificação, que no momento está em fase de tramitação na Santa Sé.

¹⁴¹ Segundo Morais (2015: [orelha de capa]), foram, no total, “22 Casas de Caridade, 6 hospitais, 22 cemitérios, 18 capelas, 20 igrejas, 30 açudes, cacimbas e barragens, dentre outros feitos maravilhosos num sertão desassistido em pleno século XIX.” Por sua vez, Veras (2009b: 3 (Nt. 5]), elenca o seguinte legado material deixado por padre Ibiapina; “58 obras de uso público, entre orfanatos (22), igrejas (10), açudes (11), cemitérios (8), capelas (4), hospitais, uma casa paroquial, um canal no rio Acaraú (CE) e uma cacimba pública em Barbalha.”

¹⁴² Dispositivo em forma de portinhola giratória que servia para acolher crianças recém-nascidas rejeitadas pelos pais, que podiam entregá-las às casas de caridade de forma anônima.

¹⁴³ Ver tópico 3.6.2, *Padre Ibiapina, o ‘apóstolo do Nordeste’*, a partir da página 321.

O exemplo de padre Ibiapina, por sua vez, teve profundo impacto na formação religiosa de um jovem cratense chamado Cícero Romão Batista (1844-1934), que futuramente será conhecido como o afamado padre Cícero. De acordo com Lira Neto (2009: 28), “foi em fevereiro de 1865, na inauguração da casa de caridade de Missão Velha, vila próxima ao Crato, que o jovem Cícero Romão conheceu pessoalmente o padre Ibiapina. Ficou fascinado pelo verbo eloquente e pelo carisma daquele reformador de costumes.” Porém, o fato que fez despontar a fama daquele sacerdote foram os supostos Milagres de Juazeiro, ocorridos justamente em plena seca de 1888-1889. No entanto, não vamos agora abordar este fato especificamente, o que faremos no capítulo 4, *Uma Nova Jerusalém: padre Cícero e os Acontecimentos de Juazeiro*. Por enquanto, interessa-nos a sua relação, enquanto uma manifestação da religiosidade do povo sertanejo, com o fenômeno da seca. Para tanto recorreremos, inicialmente, ao imaginário religioso derivado da arraigada índole mística do povo sertanejo. Esta, por sua vez, manifestava-se na crença de que o sobrenatural comandava os destinos do homem, desde a animação dos fenômenos naturais como dos sociais. Um exemplo desta mentalidade fatalista é encontrável em versos como este, entoados em procissões e em outros ritos do catolicismo popular:

Donde vem tanta alegria
Nesta terra sequiosa?
Grande poder tem Maria
Que converte a seca em rosa!
Digam todos: viva, viva!
O Coração de Maria!

A seca, a fome, a miséria
Que aos viventes afligia (*sic*)
Tudo fugiu da presença
Do Santo Mês de Maria!
Digamos pois: viva, viva!
O Coração de Maria! (VERSOS, 1869: 3).

Conforme Farias (2015: 94), “a própria ideia de Deus passava a ser resignificada pelo homem do sertão, estabelecendo relações entre as secas, a fome e a morte, a um Deus castigador, que punia os pecados sertanejos.” Para aplacar a ira divina, caberia aos homens cumprir penitência e devoções cotidianas prescritas pela Igreja e seus agentes, principalmente os missionários, com destaque para frades capuchinhos, com os quais as populações sertanejas mantinham maior contato por conta das missões itinerantes por eles realizadas. Tais missões, também chamadas de santas missões, constituíram-se “uma novidade em termos de trabalho missionário, [...] isto é, a ação religiosa realizada por padres que visitavam de tempos em

tempos as vilas e os povoados do interior, para pregar, confessar, rezar missas, etc.” (*Idem*: 91). Além desta peculiaridade, que permitia uma maior aproximação entre os missionários e uma grande massa da população que vivia nos interiores do país e que, do ponto de vista da atuação do clero secular, encontrava-se praticamente desassistida, - deve-se enfatizar o conteúdo das pregações, calcadas em uma visão penitencial do mundo, que permaneceu na contemporaneidade desde os tempos medievais. Esta tinha como máxima a ideia de que o fim do mundo e dos tempos estava próximo, e que os pecadores seriam jogados nas profundezas do inferno, pagando uma eterna pena sob um fogo escaldante, ao som tétrico de ranger de dentes. Para escapar desta máxima pena, todos deveriam seguir as orientações da Santa Igreja Católica, impondo-se a sacrifícios e sofrimento terrenos.

A visão macro que caracterizava a análise científica da época, com olhos somente para as soluções grandiosas, conseqüente e infelizmente não enxergava essa realidade vivenciada pelas classes subalternizadas. E quando enxergava era com olhos de preconceito e censura. As tecnologias sertanejas eram tidas como primitivas, no sentido de serem atrasadas ou inferiores; e a visão mística do mundo e seus fenômenos, um atestado de ignorância e fanatismo pelo apego exacerbado e cego à superstição. Este último juízo de valor seria sintetizado por Euclides da Cunha no seu clássico *Os sertões* (2006 [1903]: 144): “todas as crenças ingênuas, do fetichismo bárbaro às aberrações católicas, todas as tendências impulsivas das raças inferiores, livremente exercitadas [...] na vida sertaneja, se condensam no seu misticismo feroz e extravagante.”

No início da segunda metade do século XIX, o império do cientificismo começava a se estabelecer, o que vai, de certa forma, justificar a abordagem meramente tecnicista com que os engenheiros trataram a grande seca de 1877-1879. Com semelhante força, vai se consolidando a visão laica do mundo e do universo, justificada, de um lado, pelo surgimento de um segmento burguês nacional, e, de outro, pela ascensão do livre pensamento difundido pela maçonaria e pelos adeptos do positivismo no Brasil. O Estado, em suas estruturas políticas e administrativas, é o organismo mais vulnerável à influência desta onda laicizante, em detrimento da Igreja e, mais ainda, de sua ideologia. Isto, no entanto, não impede, e até estimula, uma reação religiosa, sendo que uma de suas pilastras é o fortalecimento da hierarquia católica, buscado através do movimento de romanização do catolicismo brasileiro.¹⁴⁴ O Cariri inscreve-se neste processo de transição geral, sobremaneira, pelo

¹⁴⁴ Sobre este assunto, vale antecipar o conceito de romanização de autoria de Roger Bastide, resumido por Ralph Della Cava (2014 [1976]: 359-360) nas seguintes fundamentações: “1) [...] afirmação da autoridade de uma igreja institucional e hierárquica (episcopal) estendendo-se sobre todas as variações populares do catolicismo

contraste que se manifesta entre suas fortes manifestações de religiosidade popular, fruto de uma rede de fenômenos, cujos fios entrelaçam-se em uma original tessitura, e os esforços de uma elite intelectual¹⁴⁵ que vem propor aquele que seria o primeiro projeto identitário regional mais elaborado do ponto de vista conceitual. A oposição, e ao mesmo tempo, interação entre a ‘alta’ e a ‘baixa’ culturas, eufemismos para os saberes erudito e popular, vão compor a trama que alinhavará a urdidura da contextura caririense de ali para frente.

Porém, no tocante à temática central deste tópico, observa-se que, ao rebentar a grande seca de 1877-1879, os discursos que amenizavam os perigos e até mesmo a ocorrência desta catástrofe em terras caririenses, já não são tão enfáticos como antes. Ao contrário, a imprensa sucumbe aos acontecimentos, noticiando, de forma objetiva, as calamidades que se abatem:

A falta de chuvas se vai prologando a tal ponto que torna evitável (*sic*) uma medonha crise.

No mês de março deu apenas três chuvas, e no corrente nenhuma até esta data, ao passo que temos tido um céu límpido e a par de um sol abrasador.

Os gêneros alimentícios começam a desaparecer do mercado e o pouco que aparece é vendido por um preço fabuloso (SECA, 1877: 3-4).

A anunciada crise por falta de chuvas, implica, segundo a notícia, em desabastecimento e carestia. No entanto, isto é o mínimo se forem considerados os contundentes impactos sucedidos. De acordo com Farias (2015: 264), “as cidades, além dos vales férteis, como o Cariri, ficaram apinhadas de flagelados.” No campo sociorreligioso, uma das maiores perdas foi o fechamento do recém-inaugurado Seminário do Crato, que manterá as portas cerradas até 1889, sendo reaberto durante mais uma seca. A propósito, o mesmo jornal que noticiou a reabertura do casarão religioso, arriscará, reiterada e insistentemente, na previsão de uma nova grande estiagem:

Faz-se preciso acordar os que dormem e não veem o perigo iminente – o ano de 90 se aproxima, está bem perto já, e ninguém ainda se lembrou que foi em igual época no século passado que a terrível calamidade da seca nos fez uma das suas mais devastadoras visitas.

folk; 2) [...] levante reformista do episcopado, em meados do século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e do laicato; 3) [...] dependência cada vez maior, por parte da Igreja brasileira, de padres estrangeiros (europeus) [...] para realizar “a transição do catolicismo colonial ao catolicismo universalista, com absoluta rigidez doutrinária e moral.” Por sua vez, Pedro A. de Oliveira, no livro *Implicações do catolicismo popular* (1990: 144, *apud* FIGUEIREDO, 2002: 51), destaca “ênfase na prática dos sacramentos como meio de salvação individual” como a característica central do catolicismo romanizado.

¹⁴⁵ O conceito de intelectual aqui empregado remete-se ao ponto de vista de Jean-François Sirinelli. (1996 *apud* RIBEIRO, 2011: 99-100), para quem “a ideia de intelectual desemboca em duas categorias distintas – uma ampla e sociocultural, que englobaria os criadores e os “mediadores” culturais; e a outra, mais restrita, baseada na noção de *engajamento*.”

Não se trata mais de simples coincidência, trata-se antes de um fenômeno meteorológico que tem sido seriamente estudado e apontado pelos competentes para que ninguém possa ficar no estado de calma na expectativa de uma calamidade certa, se não, muito provável (A SECA, 1888: 1).

Além do editorial da edição de 5 de fevereiro de 1888, do qual retiramos o trecho acima, o jornal *Vanguarda* aborda a questão da iminência de uma nova seca em pelo menos mais três editoriais, publicados nas edições dos dias 12 de fevereiro e 11 e 18 de março de 1888. Com exceção do último, os três outros martelam na tecla da construção de açudes como a solução primeira para o enfrentamento das calamidades da seca. Tal solução é também incentivada pelo padre Cícero, que adota parte do *modus operandi* do padre Ibiapina, conforme foi noticiado por aquele jornal na edição de 15 de abril de 1888:

Na serra de S. Pedro tem ocupado o púlpito estes últimos domingos exortando aos seus paroquianos sobre a necessidade indeclinável e a vantagem incontestável de açudar a terra seca e fertilizar o terreno estéril, prevenindo-se assim todos os horrores das secas, que de tempos em tempos fazem sua revolução em nosso clima.

Neste empenho ele tem concitado aos que podem que façam por si mesmo seus reservatórios d'água, e aos pobres mesmo tem animado demonstrando com toda a evidência que devem reunir-se em associação para tirarem da união a força que falta ao indivíduo isolado, mas que chega e até sobra na pujança da coletividade (CONTRA, 1888: 4).

Depois, já com a seca rondando cada vez mais a região, *Vanguarda* volta ao assunto em mais três editoriais, edições de 4, 11 e 18 de novembro de 1888, pregando a necessidade de arborização dos terrenos como uma segunda medida de eficácia contra a seca. No segundo editorial sobre o tema, o jornal fala das vantagens da arborização por cajueiro (*Anacardium occidentale*), evocando a economia indígena, que tinha nesta árvore “grande utilidade e variada aplicação”, além dela ter “muita influência na atração das chuvas” (ARBORIZAÇÃO, 1888: 1). Não obstante, especifica outras qualidades do cajueiro:

[...] do seu fruto que é assaz nutritivo e saboroso, eles faziam o doce, o vinho e preparavam ainda um remédio enérgico contra a ascite e a sífilis inveterada.

Tudo é aproveitável nesta preciosa árvore: sua casca é adstringente e a sua resina superior à goma arábica (*Idem*).

O que chama atenção nos textos transcritos do editorial de *Vanguarda*, além do ambientalismo de suas propostas, é o reconhecimento que se faz à cultura indígena, o que se constitui uma posição atípica nas orientações estabelecidas e consagradas pelos discursos

científicos da época. Porém, só por essas citações, não podemos concluir que elas são intencionais, no sentido de reivindicar uma valorização maior do papel dos indígenas na formação identitária da região; embora este papel já fosse por demais visível no topônimo Cariri que nomeia a própria região. Mesmo assim, não deixa de ser algo de interessante observação.

Quanto ao preceito de arborizar os terrenos, temos no padre Cícero um vibrante seguidor. Ele, inclusive, popularizou não só este preceito, mas também outros com a marca de uma sabedoria ancestral, herdada dos nativos, que são tidas como essenciais para o enfrentamento da seca. A partir de suas cartas, sermões e outras falas dirigidos aos seus seguidores, um conjunto de orientações foi ordenado, na forma de um decálogo, por José de Vasconcelos Sobrinho (1908-1989), no seu livro *Catecismo de Ecologia* (1982), sob o título “os preceitos ecológicos do padre Cícero”:

Não toquem fogo no roçado nem na caatinga; não cacem mais e deixem os bichos viverem; não criem o boi e nem o bode soltos; façam cercados e deixem o pasto descansar para se refazer; não plantem em serra a cima, nem façam roçado em ladeira que seja muito em pé: deixem o mato protegendo a terra para que a água não a arraste e não se perca a sua riqueza; façam uma cisterna no oitão de sua casa para guardar água de chuva; represem os riachos de cem em cem metros, ainda que seja com pedra solta; plantem cada dia pelo menos um pé de algaroba, de caju, de sabiá ou outra árvore qualquer, até que o sertão todo seja uma mata só; aprendam tirar proveito das plantas da caatinga, como a maniçoba, a favela e a jurema; elas podem ajudar a conviver com a seca; se o sertanejo obedecer a estes preceitos a seca vai aos poucos se acabando, o gado melhorando e o povo terá sempre o que comer; mas, se não obedecer, dentro de pouco tempo o sertão todo vai virar um deserto só (*Apud* NETO, 2009: 289-290) .

Pelo seu pensamento e ação preservacionistas e de caráter sustentável, padre Cícero é tido como um dos pioneiros da causa ambientalista no Brasil, o que despertou a atenção de pessoas que atuam neste campo. A exemplo do agrônomo, ambientalista e escritor Vasconcelos Sobrinho, há pouco citado. O ex-ministro do Meio Ambiente Rubens Ricupero também foi sensibilizado pelas adiantadas visão e prática ambientalistas do sacerdote caririense. Em artigo publicado no jornal *O Globo*, edição de 19 de janeiro de 1994, ele escreveu que o padre Cícero “pregou em pleno sertão nordestino a palavra que hoje a consciência ambiental a duras penas começa a inscrever na nossa visão de mundo” (*Apud* WALKER, s/d: s/p). Com esta preocupação, padre Cícero recorreu ao governo, clamando pela construção de açudes e outros reservatórios de água, bem como para o plantio de árvores em áreas desbastadas; mas, por conta própria, coordenou uma ação de grande eficácia, elegendo

a agricultura e o artesanato como meios para cumprimento de um crucial desafio que se interpõe aos homens em tempos de estiagem: a fixação na terra.

Atraídos pela fama do padre Cícero, de taumaturgo, profeta, conselheiro e dispensador de prosperidade, boa parte dos romeiros, oriunda de várias partes dos sertões nordestinos, passou a residir em Juazeiro, a maior parte em companhia da família. Esses adventícios, como eram chamados em uma clara diferenciação imposta pelos nascidos na localidade, passaram a representar um significativo apêndice de mão de obra, que foi direcionado, sob a orientação direta do chamado ‘padrinho Cícero’, para diversas atividades produtivas. O que sintetiza de forma mais abrangente essa diretriz cicereana é a máxima de “em cada casa um santuário e em cada quintal uma oficina” (*Apud* NETO, 2009: 288), cunhada pelo Padre Cícero com base no lema beneditino *ora et labora*. Ademais, como se pode observar nos seus ‘preceitos ecológicos’, seus aconselhamentos estavam voltados para práticas de sobrevivência no semiárido, inspirados na missão civilizadora do padre Ibiapina. Um dos resultados desta ação do padre Cícero pode ser visibilizado na formação de comunidades rurais na região caririense. A partir das romarias, que tiveram um crescimento exponencial com os supostos milagres envolvendo o sacerdote, desenvolveu-se um acelerado processo de povoamento da região, incluindo áreas até então pouco habitadas e pouco produtivas:

No vale, os planaltos menos povoados da chapada não tardaram a ser subjugados pela enxada do romeiro. Sob a iniciativa e direção de padre Cícero, a serra do Araripe, perto do Crato, e a serra de São Pedro, a nordeste de Joazeiro, foram desbastadas, parceladas e preparadas para produzir grandes quantidades de mandioca, o “trigo” do sertanejo (*DELLA CAVA*, 2014 [1976]: 165).

Esse processo de povoamento foi viabilizado pelo criterioso e pioneiro planejamento posto em prática pelo Patriarca,¹⁴⁶ visando empreender alternativas de ordem econômica e social que viessem viabilizar meios de convivência com a seca, conforme revelou ao presidente da Sociedade Nacional de Agricultura, dr. Moura Brasil: “a seca de 1877 e as outras que se seguiram [...] forçaram-me, para evitar a reprodução das lastimáveis cenas que infelizmente presenciei, a empreender o desenvolvimento do plantio de mandioca em grande escala em todo o Cariri e principalmente no Araripe” (*Apud* BARROS, 2014 [1988]: 155). Desta forma, padre Cícero liderou um processo de acelerada transformação, levando um pequeno e insignificante distrito cratense a transformar-se em um “florescente empório

¹⁴⁶ ‘Patriarca do Juazeiro’ é um dos títulos conferidos ao padre Cícero.

agrícola, comercial e artesanal dos sertões nordestinos” (DELLA CAVA 2014 [1976]: 49). Entretanto, esse processo não foi restrito ao Juazeiro, visto que impulsionou toda a região em volta, o chamado vale do Cariri, que veio a ficar conhecido como ‘celeiro do Nordeste’ (*Id. Ib.*).

1.8 NOVOS CORTES E RECORTES DO CARIRI: DE TERRITÓRIO A REGIÃO

Assim, ao longo do século XIX, a região do Cariri vai sendo remodelada conceitualmente de acordo com as sucessivas demandas históricas que vieram desafiar o protagonismo do povo que habita o vale. Inicialmente, percebem-se iniciativas no sentido de dotar o espaço mais ao sul do Ceará, já denominada de Cariri, Cariris Novos ou País dos Cariris, de uma uniformidade conceitual. É o que comprova a iniciativa da Câmara do Crato de propor a criação da província do Cariri, já em 1828. Naquele momento, o Cariri era um recorte territorial que se confundia com as delimitações impostas pelo nascente Estado imperial, mas praticamente a partir das intervenções feitas pela metrópole portuguesa, a exemplo da criação da segunda Comarca cearense, sediada na primeira vila criada na região, a Vila Real do Crato, em 1816. Antes deste recorte de dimensão jurídica, a região tinha a marca da presença da Igreja, com suas jurisdições eclesiais, como freguesias e paróquias. Contudo, é somente a partir da segunda metade do século XIX que vamos observar a emergência de um projeto identitário mais coerente do ponto de vista conceitual e ideológico. O suporte principal para esta ocorrência é a formação de uma comunidade de sentido sob a égide do Partido Liberal cratense que, para tanto, recorre a um veículo de comunicação de massa, a imprensa escrita (ver o segundo capítulo desta tese, *Cariri: barbárie e civilização*, a partir da página 131). Um dos propósitos deste projeto identitário, além do fortalecimento regional para fazer frente ao projeto de hegemonia político-administrativa que se consolidava em torno de Fortaleza, era o de assegurar o controle político regional pelas lideranças liberais cratenses. Estes, elegeram os valores eurocêntricos de civilidade como flâmulas orientadoras de um modelo de organização social e vida comunitária. É o que revela a historiadora Otonite Cortez, autora de uma dissertação que trata da construção da representação cratense de Cidade da Cultura.¹⁴⁷ Para a autora, a ‘gênese’ desta representação regional, embora ‘cratizada’, pode ser encontrada na ‘herança civilizatória’ legada pela geração contemporânea do jornal *O Araripe*, representada por um projeto de poder elaborado por intelectuais residentes em Crato,

¹⁴⁷ O título da dissertação é *A construção da “cidade da cultura”*: Crato (1889-1960), defendida no Programa de Pós-Graduação em Dissertação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no ano de 2000.

pautado nos ideais de civilização e ordem, higienização dos espaços e dos corpos (CORTEZ, 2000: 16-17). Apesar de fortemente embasado nos valores da doutrina social da Igreja, este projeto foi igualmente influenciado pelos conhecimentos científicos e mundanos adquiridos pelos seus formuladores em contato com as poucas academias de ensino existentes na época:

Ilustração, cientificismo, nacionalismo, romantismo constituíram os axiomas da versão laica daquele projeto. Trazendo em sua bagagem as matrizes discursivas presentes nas instituições de ensino superior nas quais estudaram, principalmente na Faculdade de Direito do Recife e nas Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia, aqueles intelectuais elaboraram os seus discursos a partir de matrizes científicas orientadas pela lógica determinista do evolucionismo ou do darwinismo social, da medicina social, e, ainda, pela lógica política do liberalismo conservador (*Idem*: 23).

No calor das disputas regionais que tinham como alvo a centralização do poder institucional, que se fazia a partir de uma territorialização administrativa, com a imposição de um polo político – no caso, Fortaleza, - as lideranças cratenses propõem um projeto de regionalização, no qual o Cariri passa a ser visto como um espaço de poder, porquanto dotado de identidade, cuja expressão maior é o seu papel de pioneirismo e protagonismo históricos. O Cariri, naquele contexto, era uma região¹⁴⁸ em projeção que, por sua distinção identitária, nos campos tanto da natureza como da cultura, estaria fadado a liderar um projeto político a partir de sua própria autonomia administrativa.

É justamente em seu nível local, dentro das fronteiras do Estado, que procuramos abordar o conceito de região, e o fazemos numa perspectiva de entendê-lo como um forte suporte para a elaboração de representações e de projetos identitários. Um ponto de partida para o encaminhamento deste debate é a distinção, feita por Raffestin (1993), entre território e região. Nesta contraposição, Raffestin define território como espaço onde se projeta um trabalho, e que, por isto, revela relações marcadas pelo poder, sendo o Estado o seu principal agente. Em seguida, defende a ideia de que atualmente o discurso sobre região parece representar toda uma onda de protestos direcionada ao Estado. Isso ocorre por conta de que “há uma antinomia entre a vontade e a ação do Estado, de um lado, e a aspiração a uma vida regional, de outro” (*Idem*: 182). Essa oposição Estado/Região vem a ser, no nosso entendimento, a principal motivação para o encetamento do pioneiro projeto identitário cariense, aquele que vai ser efetivado em meados do século XIX a partir da associação entre

¹⁴⁸ O termo ‘região’ era pouco usado no século XIX, restringindo-se à designação de um espaço territorial de “grande extensão” (PINTO, 1832). O usual era a utilização do termo ‘país’, na época grafado ‘paiz’, com significado de “terra, região” (*Idem*).

os membros do Partido Liberal no Cariri e alguns intelectuais. Naquele momento, o Cariri reivindicava algumas demandas regionais que se encontravam seriamente ameaçadas por uma ordem política provincial construída em função da hegemonia centralizada a partir da capital Fortaleza. A disputa que se estabelece naquele contexto é representada pela oposição litoral/sertão, polos culturais que se opõem também no plano discursivo. O jornal *O Araripe* vai servir de instrumento central no debate que busca pensar a região enquanto um espaço de reivindicações emergido em um campo de lutas. Mas, por enquanto, importa perceber a região como um objeto de discurso e de práticas, sendo atualmente mais de discurso do que de práticas, conforme anuncia Raffestin (*Idem*). Essa posição é ratificada por Haesbaert (2015: 170), ao estabelecer uma distinção entre os usos predominantes dos termos ‘territorialização’ e ‘regionalização’. Enquanto o primeiro está mais afeito ao campo das práticas sociais responsáveis pela produção do espaço, o segundo é muito mais enquadrado como campo epistemológico, seja enquanto ‘recorte analítico’ do espaço segundo o crivo do pesquisador, seja como objeto de planejamento estatal. Para os nossos propósitos, entretanto, mais importante é considerar a contraposição feita por este autor (*Idem*: 91) entre duas concepções de região e o consequente processo de regionalização. Uma mais racionalista, que percebe a região como um ‘artifício’, por ser uma simples construção do intelecto humano. Outra mais realista, que vê a região como um ‘fato’, por resultar de práticas culturais efetivadas em um determinado espaço geográfico, onde as relações mantidas pelos atores envolvidos levam à constituição de identidades regionais. Numa proposta para solucionar o impasse que se apresenta perante a necessidade de suprimir possíveis incoerências, emerge a proposta da definição do ‘foco’ de tratamento de região entre essas duas possibilidades. O autor propõe uma definição onde se conjugam os aspectos realista e racionalista empregados de forma dicotômica nos tratamentos dados à região. Região seria, na sua concepção, um ‘artefato’, expressão que une os caracteres factual e artificial das abordagens que, respectivamente, tratam a região e, por conseguinte, a regionalização ou como uma evidência empírica ou como um recurso analítico.

Naquele momento, o Cariri buscava recuperar-se de um longo período de estagnação motivada pelas sucessivas crises políticas que afetaram a economia local. O Crato, principal núcleo urbano do extremo meridional cearense, sempre ocupara um lugar de destaque na chamada Ribeira do Jaguaribe e, depois com a subdivisão desta, na Ribeira dos Icós. A decadência econômica da Vila de Icó, importante entreposto comercial dos sertões cearenses, inicialmente prejudicou a exportação dos produtos agrícolas e derivados feitos no Cariri, como rapadura, farinha e cachaça. Mas, em um segundo momento, com a imigração de importantes

e abastadas famílias do Icó para o Crato, representou um sinal de soerguimento da região. Ao mesmo tempo, Fortaleza consolidava-se como o mais importante centro da província, em processo de centralização administrativa que se vinha arrastando desde o início daquele século, o dezenove. Vários foram os fatores que contribuíram para isso, desde a instalação de uma infraestrutura geradora de renda e poder, com instalação de repartições públicas, maior concentração da arrecadação fiscal, construção de um porto e da Estrada de Ferro de Baturité - EFB. Esta última, tanto pelo seu valor real como simbólico, deve ser referenciada teoricamente pelos múltiplos papéis que desempenhou no redesenho das fronteiras internas e das paisagens cearenses, não só as físicas, mas também as imaginárias, guardadas nas memórias dos que foram testemunhas deste acontecimento e daqueles que as herdaram pelas narrativas geradas.

1.8.1 ESTRADA DE FERRO, TRANSFORMANDO PAISAGENS E PERCEPÇÕES

Desde seu debute na cena mundial, *avant-premières* do espetacular *boom* capitalista que foi a segunda Revolução Industrial, - o trem passou a representar um dos principais símbolos do progresso contemporâneo. É costume corriqueiro utilizar a expressão ‘São Paulo, a locomotiva do Brasil’ para dimensionar a importância do estado bandeirante para a economia nacional. Locomotiva é sinal de força, invencibilidade, inexorável movimento. ‘Um trem nunca pode parar instantaneamente’ e ‘ninguém pode deter um trem’, soam como alerta estas frases que já fazem parte do imaginário e inconsciente coletivos. ‘Uma pessoa só estaria doida se ela corresse na frente de um trem’, desdenha das aparentes insanidades este já instituído provérbio popular. E mais do que um meio de transporte, de passageiro e de carga, o trem é uma extensão de uma estrada, ou uma estrada em movimento, um ‘personagem’ histórico que representa uma longa e profunda saga, desbravador de ecúmenos e ermos pouco ou nunca trilhados; um agente ativo de transformação, por mais duradouro e resistente que lhe seja o ‘alvo’ – paisagem, lugar e mentalidade.

No Brasil, foram as linhas de trem, surgidas logo no início da segunda metade do século XIX, que deram uma contribuição extraordinária ao desenvolvimento do país. O transporte ferroviário, do ponto de vista socioeconômico, no dizer de Guimarães (1996: contracapa),

levou o progresso ao interior do Brasil, criando povoados, vilas e cidades ao longo dos trilhos de nossas primeiras estradas de ferro. O comércio de gêneros alimentícios e de matérias-primas foi estimulado. As pequenas manufaturas foram criadas, prenunciando o futuro surto industrial. As

viagens tornaram-se mais frequentes, o que facilitou a vida de milhões de pessoas, intensificando a comunicação e o intercâmbio.

Foi com essas perspectivas, a de transportar passageiros e mercadorias, que a primeira ferrovia brasileira foi construída, ligando o porto de Estrela, na baía de Guanabara, ao vilarejo de Fragoso, Petrópolis, na então província do Rio de Janeiro. Inaugurada em 1854, a Estrada de Ferro Mauá media somente quatorze quilômetros de extensão. Mais grandiosa do que o tamanho desta pioneira e simbólica ferrovia foi, todavia, a visão empresarial de seu construtor, Irineu Evangelista de Sousa (1813-1889), o barão e, depois, o visconde de Mauá.¹⁴⁹ Apenas citando ‘seu empreendedorismo sob trilhos’, convém dizer que em pouco tempo Mauá viria a participar, direta ou indiretamente, da implantação ou negociações de nove outras ferrovias no Brasil. Foram essas iniciativas que fizeram surgir mais do que uma empresa ferroviária no país. Surgia também a ‘era do trem’, sinônimo de um novo tempo para o Brasil. Tempo célebre e célere, por sinal. Tanto que em menos de vinte anos ele alcançava os distantes sertões cearenses. Pelo menos, enquanto uma realidade vislumbrada.

Na verdade, a EFB começa a ser esboçada no início de 1870, quando foi criada a Companhia Cearense da Via Férrea Baturité.¹⁵⁰ O empreendimento foi planejado inicialmente para permitir o transporte da produção agrícola do maciço de Baturité (café e algodão) para o porto de Fortaleza, mas com a pretensão de, a longo prazo, cortar o Ceará de norte a sul, interligando a capital ao sertão central e à região do Cariri.¹⁵¹ A conclusão desse objetivo só se efetivou em 1926, quando seus trilhos atingiram o extremo sul do Estado, representado pela cidade do Crato (FIGURA 10). Nessas longas duração de tempo e extensão territorial, de quase seis décadas e mais de seiscentos quilômetros de distância, a EFB vai ficar notória como

¹⁴⁹ O Visconde de Mauá foi um *self-made man*, que de simples caixeiro tornou-se o maior empresário brasileiro do século XIX e um dos homens mais ricos do Império. Mauá chegou a controlar dezessete empreendimentos, dentre bancos, estradas de ferro e companhias de navegação, estendendo os seus negócios para o Uruguai, Argentina, EUA, Inglaterra e França (CALDEIRA, 2004)

¹⁵⁰ Eram sócios da Companhia Cearense da Via Férrea de Baturité o padre Thomaz Pompeu de Sousa Brasil, o senador Pompeu; Gonçalo Batista Vieira, o barão de Aquiraz; Joaquim da Cunha Freire, o barão de Ibiapaba; o comerciante inglês Henrique Broocklehurst, um dos proprietários da Casa Inglesa, nome de fantasia da R. Singlehurst & Cia, e o engenheiro civil José Pompeu de Albuquerque Cavalcante. Para viabilizar o ousado projeto de construção da EFB, este grupo assinou contrato de parceria público-privada com o governo do Ceará. Posteriormente, diante do alto custo da obra, em 1878, a EFB foi encampada pelo governo imperial que, nesse mesmo ano, iniciou a construção de mais uma ferrovia no Ceará, ligando Camocim a Sobral. Esta passou a ser chamada de Estrada de Ferro de Sobral - EFS, cujo primeiro trecho ficou pronto em 1882. Em ambas ferrovias, o governo imperial utilizou mão de obra dos ‘flagelados’ da seca ocorrida entre os anos de 1877 e 1879. Em 1910, a EFS foi somada a EFB, dando origem a Rede de Viação Cearense – RVC, inicialmente administrada por uma firma inglesa, a South American Railway, e, depois, a partir de 1915, pelo IFOCS, atual DNOCS (FARIAS, 2015: 210-212). A partir de 1957, a RVC passou a ser uma das subsidiárias da Rede Ferroviária Federal S. A. – RFFSA, sendo por esta absorvida em 1975. A RFFSA foi extinta em 2007.

¹⁵¹ O primeiro trecho inicial da EFB, com pouco mais de sete quilômetros, ligando Fortaleza a Arronches (atual Parangaba), foi inaugurado em 1873. O primeiro trecho final, chegando a Baturité, foi concluído em 1882.

fomentadora do progresso cearense, beneficiando a produção agrícola e as atividades comerciais (FARIAS, 2015: 210).

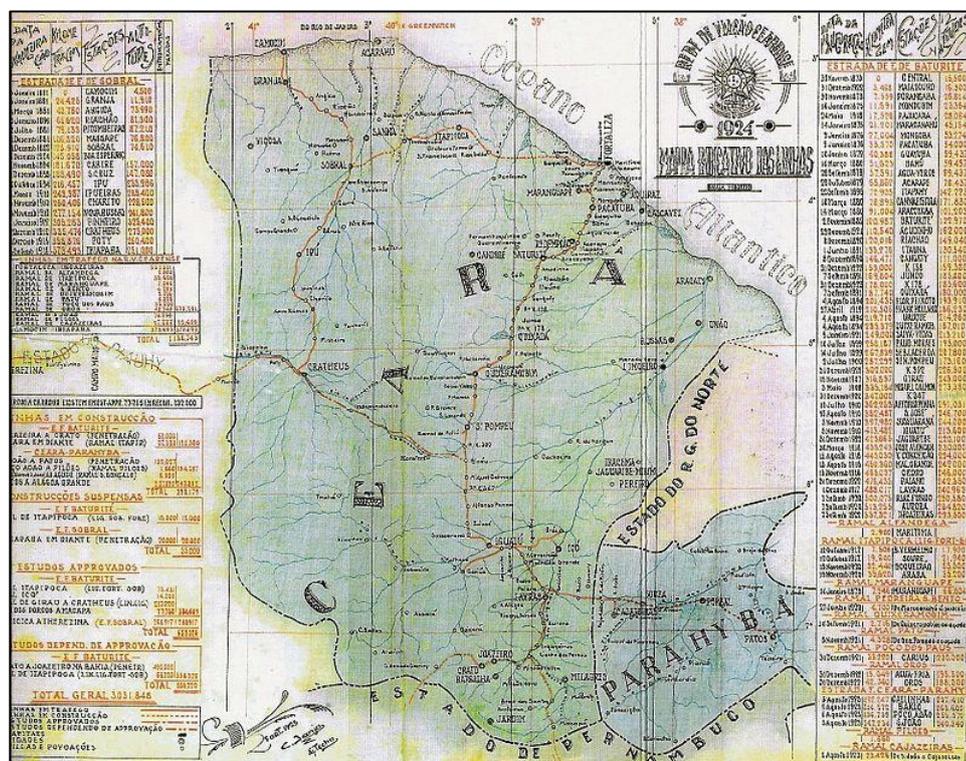


Figura 10: Mapa de 1924 da RVC com as estradas existentes e as planejadas.

A EFB chega aos umbrais do Cariri em 1910, quarenta anos depois de iniciada a obra. Nesse ano, sob a administração da South American Railway Construction Company Limited, empresa inglesa de engenharia ferroviária, a EFB chega a Iguatu, última cidade da região centro-sul do estado. A partir deste momento, a relação do Cariri com essa cidade assume uma posição estratégica. Até a década de 1920, quando a obra é concluída e o Cariri é finalmente contemplado com os serviços e os benefícios proporcionados pelo transporte ferroviário, é na estação de Iguatu que os caririenses embarcam rumo à capital do estado e os produtores e comerciantes enviam e buscam mercadorias essenciais à manutenção da vida econômica regional.

Um vislumbre das transformações operadas pelo trem e pelos trilhos cearenses pode ser visto nesta passagem (e paisagem) textual contida na dissertação *Memórias descarrilhadas: o trem na cidade do Crato*, de autoria de Ana Isabel Ribeiro Parente Cortez,

que juntamente com a sua tese *O espaço a serviço do tempo: a estrada de ferro de Baturité e a invenção do Ceará*,¹⁵² nos serviram de principal subsídio para tratar desta temática:

Mesmo a máquina férrea parada originava uma série de compassos e descompassos nas cidades que alcançava, promovendo uma nova configuração, não só em virtude do acréscimo do prédio da estação nos arredores da urbe, mas também porque a passagem da ferrovia – pela sua função de transportar diversos produtos – atraía para perto de si além dos curiosos, casas comerciais que se instalavam próximo a ela em busca de compradores. Como também nas pessoas que, ao entrarem em contato com a locomotiva, não ficaram imunes a algumas mudanças em suas percepções, sobretudo pelo fato de que o transporte férreo foi a primeira grande máquina que adentrou os sertões e transtornou as noções de espaço, tempo e velocidade (CORTEZ, 2008: 13).

Sem sombra de dúvida, é um conjunto de ‘atributos’ e condições presentes na locomotiva, com destaque para o movimento, o tamanho, a tração e a tonelagem, que imprimiu no imaginário popular um misto de assombro e fascínio. Todavia, como destaca o excerto acima, mesmo em sua aparente inércia, a capacidade de atração da ‘inusitada máquina’ era descomunal no incipiente contexto do seu aparecimento em plagas igualmente inusitadas e também incipientes, no que diz respeito à sinais do progresso capitalista. Igualmente impactante para o cotidiano sertanejo ainda desacostumado com o progresso em movimento, eram os equipamentos associados ao transporte ferroviário, como trilhos, pontes e estações, além das novidades trazidas na forma de pessoas, costumes e mercadorias. De acordo com a perspectiva da abordagem, percebe-se a multiplicidade de usos e impactos relacionados à máquina férrea. Alguns estudiosos os relaciona com a construção de narrativas a partir de lembrança de depoentes, a exemplo de Cortez (*Idem*) que teve o cuidado de discernir memória de história, apropriando-se de Pierre Nora (1993: 17) a indefectível oposição entre esses domínios que tratam do passado: “a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado.” Já os historiadores afeitos à pesquisa documental, abordam a história ferroviária a partir dos fenômenos históricos e ambientais a eles relacionados. Foi o que fez essa mesma autora, (Reis, 2015), ao discorrer sobre as transformações nas paisagens localizadas ao longo da obra de construção da EFB, a ponto de ser anunciado o surgimento de um outro Ceará entre fins do século XIX e começo do seguinte. A obra fazia parte de um contexto mais amplo, centrado no projeto de integração

¹⁵² A primeira produção, a dissertação de mestrado, é referenciada por Cortez (2008), e a segunda, a tese de doutorado, por Reis (2015). Entretanto, Cortez e Reis são a mesma pessoa, Ana Isabel Parente Ribeiro Cortez Reis, professora do Curso de História da URCA.

territorial que buscava, de um lado, avançar no objetivo de promover a centralização político-administrativa a cargo do Estado nacional, e, de outro, consolidar o processo de modernização capitalista, viabilizando a interligação de mercados através de vias de comunicação e transporte mais rápidas e dinâmicas. Contudo, interessa-nos, primordialmente, como já foi sinalizado, abordá-la a partir das transformações ambientais acarretadas nos territórios por ela impactados e como atuou no sentido de promover uma reinvenção do Ceará e, por conseguinte, do Cariri.

A primeira transformação significativa dar-se em decorrência do estabelecimento de novas fronteiras no interior da província, com a alteração das paisagens ali existentes, no compasso das modificações operadas na organização das propriedades e localidades atingidas pelas chamadas obras d'arte, sem menosprezar, neste sentido, as relações entre os agentes sociais envolvidos e destes com a sua ambiência. Nas cidades, vilarejos e sítios, os trilhos passam a ser considerados linhas demarcatórias ou marcos definidores de espaços, valorizando, sobretudo, as propriedades situadas nas suas margens e estimulando o empreendedorismo em locais de parada de suas máquinas e vagões. Certo também que houve muitos conflitos, visibilizados nas reclamações por parte de alguns proprietários que se viram prejudicados por terem parte de seus melhores terrenos desapropriados para dar curso à estrada de ferro sem a correspondente indenização. Assim, a estrada férrea afetava significativamente os terrenos particulares ou devolutos e suas respectivas fronteiras, paisagens e populações,

reduzindo sensivelmente sua área e trazendo uma parafernália, na maioria das vezes, estranha ao cotidiano dos que habitavam essa região. Ou, à medida que a estrada de ferro avançava, eram instituídas outras fronteiras e eram reorganizadas as hierarquias de regiões, terrenos e grupos de pessoas. Era incentivado o trânsito por uma região, em detrimento de outra. E, nesse processo, eram redimensionadas as terras no Ceará (REIS, 2013: 10).

No tocante à paisagem, tanto quanto os espaços, ela se modifica sempre que a sociedade também se transforma. De fato, paisagem é um produto da relação cultura/natureza, combinando múltiplos elementos desses campos de interação/oposição que se articulam em determinados tempo e espaço. Desta forma, a paisagem tem como característica peculiar a mutabilidade, visto que ela se modifica gradativamente em consequência das variadas formas da sociedade apropriar-se do espaço e da população adaptar-se às variações impostas ao meio ambiente. Assim, a EFB representou, enquanto instrumento de progresso e de exercícios de elucubrações imaginárias, um agente remodelador de paisagens e percepções, marcando uma era que até hoje é lembrada por aqueles que a viveram.

CAPÍTULO 2

CARIRI: BARBÁRIE E CIVILIZAÇÃO

*Cariri vagueia no espaço-tempo
No compasso do coração
Riachos resistem e correm para o mar
Voam para o sul aves de arribação (JOBERTO, 2019: 33).*

No terceiro quarto do século XIX (1850-1875), a Europa ocidental tinha reforçado sua liderança em um cenário político-econômico em profunda transformação, mantendo-se como a maior referência no que diz respeito aos valores culturais que estavam sendo adotados pelas suas antigas colônias americanas. Vivia-se a “era de ouro do crescimento capitalista” (HOBSBAWN, 1989) e, ao mesmo tempo, o apogeu das disputas ideológicas e filosóficas que se arrastavam desde a virada daquele século. Fortalecida econômica e politicamente pela eclosão e pelos efeitos das revoluções Francesa e Industrial, a burguesia buscava superar os últimos entraves que lhe viessem garantir o pleno triunfo. A ascensão dessa nova classe social, impulsionada pela vertiginosa industrialização que ensejou um sistema mundial de circulação de mercadorias, veio a provocar intensos impactos no imaginário coletivo ocidental, acarretando enormes consequências históricas. No entanto,

a vitória da burguesia trazia consigo também diversas contradições. A ideologia libertadora, impulsionada pelo iluminismo liberal, impulsionou a radicalização do pensamento e da prática social. Assim, o século XIX conviveu com novas e velhas tendências, que disputavam a hegemonia da Europa, como chave para a hegemonia do mundo. Liberalismo, feudalismo, socialismo, comunismo, anarquismo, racionalismo, positivismo e romantismo foram algumas das expressões da Europa em transformação (SILVA, 2010: 11-12).

Algumas dessas tendências, a despeito de terem sido gestadas no bojo dos dois grandes movimentos de renovação do pensamento ocidental, o Renascimento e o Iluminismo, não eram propriamente novidades, visto que suas raízes eram calcadas na cultura clássica da antiguidade. É o caso do racionalismo, que se propôs a substituir a explicação teológica do universo e sua função redentora da humanidade, procurando inverter a lógica do arbítrio divino ao reconhecer a autonomia humana na decisão sobre o seu incerto, mas promissor destino, desde que se subvertesse a ordem social que se apresentava hegemônica e imutável. Neste contexto, o romantismo, que se caracterizou como uma visão de mundo contrária ao racionalismo, ao tempo em que questionava os efeitos da modernização e buscava reviver os

bucólicos tempos passados, apoiava o nacionalismo, que, do ponto de vista político, representava a consolidação dos tipos modernos sobre o ‘velho regime’ (*Idem*: 14).

Desde o século anterior, sob a égide dos estados nacionais já consolidados na Europa, o conhecimento científico servia como uma importante alavanca de exploração da natureza, visando o desenvolvimento econômico, social e humano. Para isso, foram ampliadas, com o apoio da burguesia, o leque de instituições científicas, a exemplo das universidades e dos institutos de ciências aplicadas, que atuavam como organismos produtores do conhecimento em função do desenvolvimento do ponto de vista científico e laico e em prejuízo das esferas culturais influenciadas pela religião em que se manifestavam as tradicionais visões de mundo. Tudo isso, apesar do controle ideológico exercido pelas igrejas cristãs sobre um grande número de instituições educacionais em todo o continente europeu e fora dele.

Ainda na segunda metade do século XIX, com a retomada do eleatismo grego, observou-se o desenvolvimento de um novo pensamento metafísico, o monismo ontológico que, contrapondo-se ao dualismo cristão-cartesiano, afirmava que a realidade em sua integridade era constituída de um só elemento originário. Esta corrente de pensamento propunha integrar os princípios das ciências empíricas e das ciências naturais em mesmas bases axiomáticas, tornando, conseqüentemente, os domínios materiais e espirituais expressões complementares e regentes da realidade humana e social. Assim, muitos dos primeiros antropólogos evolucionistas passaram a admitir que o social e o natural estavam organizados segundo os mesmos princípios universais, podendo estender a lógica organizacional da natureza à estrutura funcional de um padrão de sociedade vigente, ou seja, comunidades organizadas de acordo com os princípios burgueses de relações de produção e de ordenamentos jurídicos. Um exemplo deste modelo de organização social aparece na obra do filósofo inglês Herbert Spencer (1820-1903), na qual busca aplicar as ideias de Charles Darwin (1809-1882) ao contexto social, originando uma corrente de pensamento que ficou conhecida como ‘darwinismo social’ (ARTEAGA, 2008: 373-374). Em suma, as teorias evolucionistas, como a de Spencer, afirmavam que

um mesmo tipo de avanço histórico gradual, idêntico em sua estrutura ao que tinha propiciado o passo progressivo das culturas desde a “selvageria” até a civilização industrial do “homem branco”, estava também inscrito no mundo da matéria — na física e na biologia de nossa espécie. O progresso gradual por meio da concorrência ficou assim instalado no imaginário finissecular como o princípio fundamental inquestionável da organização da vida e, em consequência, do devir (sócio-)biológico de nossa espécie em todo o planeta (*Idem*: 375).

Na Europa ocidental de meados do século XIX vivia-se o momento em que as relações econômicas capitalistas, impulsionadas pela mecanização da produção e pelo crescimento de um mercado de massa, tornavam-se de fato consolidadas. Como consequência direta desse quadro econômico, algumas tendências encontravam-se plenamente realizadas ou prestes a isso, como a urbanização, a especialização técnica produtiva, a produção mecanizada, o trabalho assalariado e proletariado, a concentração e a centralização de capital, com a formação dos grandes conglomerados econômicos; a mundialização dos mercados e a política imperialista liderada majoritariamente pelos países europeus industrializados e mais os EUA e o Japão. Estas nações vão impor aos chamados países periféricos e áreas externas do sistema capitalista novas estratégias de dominação, a exemplo das relações assimétricas de troca.¹⁵³ Apesar da alta competitividade entre os países imperialistas, a Europa vai despontar atuando uniformemente para dominar política e economicamente os continentes africano e asiático e, assim, recuperar as fatias perdidas dos mercados dos países latino-americanos, então formalmente independentes (SILVA, 2010: 22).

No plano interno, os países industrializados europeus, com suas inovadoras e sofisticadas formas de exploração trabalhistas, sofreram o acirramento da luta de classes, gerando novos níveis de relações de organização e consciência política na emergente classe operária. Surgem os sindicatos e associações dos empregados nas fábricas que, mesmo inicialmente relegados à clandestinidade, funcionavam como instrumentos de luta e resistência dos trabalhadores nas suas demandas mais urgentes. Porém, extrapolando as prementes necessidades econômicas, as lutas dos trabalhadores apontavam para o desejo de estabelecer uma sociedade mais justa e menos desigual, inclusive com tentativas de destruição dos meios mecanizados de produção e extinção da propriedade privada. Esta disposição de luta da classe trabalhadora encontrou apoio em emergentes teorias que assinalavam a necessidade de construção de uma alternativa ao capitalismo. Surgia, assim, a ideologia socialista, cuja primeira fase é representada com uma corrente denominada de socialismo utópico, desenvolvida entre as guerras napoleônicas e as revoluções de 1848, principalmente por Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837) e Robert Owen (1771-1858). Esta corrente previa a implantação do socialismo de forma lenta e gradual, sem a ocorrência de

¹⁵³ Sobre as relações assimétricas de troca, nos valem do esquema explicativo do geógrafo inglês David Harvey, para quem a acumulação do capital, propiciada pelas práticas imperialistas, fundamenta-se na exploração advinda das assimetrias que permeiam as relações de troca entre polos econômicos marcados por gritantes diferenças de ordem tecnológica. Diz Harvey: “ A condição de igualdade costumeiramente presumida em mercados de funcionamento perfeito é violada, e as desigualdades resultantes adquirem expressão espacial e geográfica específica. A riqueza e o bem-estar de territórios particulares aumentam à custa de outros territórios (HARVEY, 2005: 35).

rupturas violentas, apenas motivada pela boa vontade da burguesia. Em contraposição a esta proposta, desenvolveu-se a corrente do socialismo dito científico, cujos principais expoentes são Karl Marx (1818-1883) e Friederich Engels (1820-1895). Estes pregavam a necessidade de uma revolução social para a implantação de um estado coletivista comandado por uma vanguarda representante da classe trabalhadora, constituindo uma ditadura que viesse garantir o controle operário dos meios de produção. Esta seria uma etapa necessária para que, com a supressão do Estado, viesse a ser instaurado um regime verdadeiramente comunista. Por fim, o anarquismo vem a constituir-se numa terceira corrente do pensamento socialista, tendo como principais mentores Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e Mikhail Bakunin (1814-1876). O anarquismo se posicionava contra todo tipo de hierarquia e dominação e preconizava o fim imediato do Estado e das autoridades constituídas, além da socialização da propriedade e da construção de uma sociedade libertária com base em um regime de autogestão.

Independente do embate intelectual com o qual as ideologias socialistas disputavam influência junto à classe trabalhadora e, por extensão, dos segmentos médios da sociedade, os tempos, de aceleradas transformações, eram alvo de investigação por parte de estudiosos das mais diversas áreas do conhecimento, a exemplo daqueles dois jovens formuladores do socialismo científico, que assim explicaram a complexa conjuntura europeia por eles vivenciada:

A revolução constante da produção, os distúrbios ininterruptos de todas as condições sociais, as incertezas e agitações permanentes distinguiram a época burguesa de todas as anteriores. Todas as relações firmes, sólidas, com sua série de preconceitos e opiniões antigas e veneráveis, foram varridas, todas as novas tornaram-se antiquadas antes que pudessem ossificar. Tudo que é sólido desmancha no ar, tudo que é sagrado é profanado, e o homem é, finalmente, compelido a enfrentar de modo sensato suas reais condições de vida e suas relações com seus semelhantes (MARX e ENGELS, 1998: 14).

Esta contundente análise, dando conta da volatilidade da ‘modernidade líquida’¹⁵⁴ (BAUMAN *dixit*), é um retrato fiel da crise de paradigmas então vivida que, por sua vez, reflete um quadro geral de crises que, naquele mesmo ano da publicação do Manifesto Comunista de Marx e Engels, vai provocar, na Europa Central e Oriental, uma série de revoluções populares que ficou conhecida pela poética designação de Primavera dos Povos.

¹⁵⁴ Para Zygmunt Bauman (1925-2017) a modernidade traz consigo uma crise de paradigmas que coloca em cheque todas as antigas certezas epistemológicas. Essa situação é típica de uma conjuntura onde ocorre o desapego a promessas ideológicas, compromissos sociais e políticos e instaura o consumismo exacerbado como perspectivas existenciais, mas que não gera mais do que um grande vazio.

De caráter nacionalista, liberal e democrático, foi também uma resposta à resistência de governos monárquicos e da pouca representatividade política de emergentes segmentos médios sociais. Embora forças contrarrevolucionárias tenham restaurada a ordem já em 1849, a Primavera dos Povos foi a mais significativa onda revolucionária ocorrida extensivamente no continente europeu. No plano prático, esses levantes foram responsáveis pela abolição da servidão nos territórios que viriam a se constituir no Império Austro-Húngaro e pelo fim do absolutismo monárquico na Dinamarca e na França, onde foi criada a Segunda República, que só veio a durar três anos.

Neste contexto, os movimentos trabalhistas europeus, após a violenta repressão desferida pelas forças regressistas que aniquilaram a Primavera dos Povos, buscavam organizar-se a partir de uma agenda política que mesclava vários tipos de orientação, do democrático ao anárquico, mas também de negociações e concessões governamentais ou capitalistas. No entanto, o sentimento de solidariedade tornava-os um movimento único, extrapolando as fronteiras nacionais. Não à toa, coube a Karl Marx – autor do lema “operário de todos o mundo, uni-vos” - o papel de secretário geral da Associação Internacional de Trabalhadores, historicamente conhecida como a Primeira Internacional Socialista, fundada em Londres no ano de 1864, em meio a uma conjuntura local que combinava a mobilização dos trabalhadores para uma reforma eleitoral com uma gama de campanhas de solidariedade internacional. A Internacional Socialista, abrangendo tendências ideológicas das mais diversas, pregava a abolição dos exércitos nacionais, o direito de greve e a coletivização dos bens de produção.

Foi justamente neste período, junto a uma incipiente política de assistência às massas, que principiaram a surgir os primeiros sindicatos legais, ainda que a conquista de algum direito trabalhista viesse a demorar. A propósito, a legalização da organização dos trabalhadores em entidades sindicais, no que pese a apreensão causada às autoridades, foi, justamente por este motivo, uma estratégia governamental para controlar o crescente trabalhismo e suas ameaças concretas, como a explosão das greves.

Na década de 1860 observa-se uma vigorosa orquestração de acontecimentos dispersos geograficamente que veio a sinalizar que os ventos da mudança sopravam também para além da Europa capitalista. Em um só instante, em continentes diferentes, ocorriam movimentos políticos de larga repercussão na definição de uma nova ordem mundial. Em 1861, na península itálica, o líder revolucionário Giuseppe Garibaldi¹⁵⁵, a frente de suas tropas, os

¹⁵⁵ Giuseppe Garibaldi (1807-1882), militar e guerrilheiro italiano, participou do movimento nacionalista Jovem Itália que pretendia a unificação de toda a península itálica com a criação de uma república. Por sua participação

célebres ‘Camisas Vermelhas’, e utilizando táticas de guerrilha aprendidas na América do Sul, conquistou a Sicília e Nápoles. Estes territórios foram integrados ao Reino da Itália, que estava em processo de unificação, impondo as primeiras derrotas, depois de muitos anos, aos Estados Pontifícios e ao Império Austríaco, as mais renitentes forças ultraconservadoras da Europa de então. Do outro lado do atlântico, nos EUA, explodia a Guerra de Secessão que, após quatro anos de violentos combates, causadores de mais de seiscentas mil mortes, culminou com a vitória das forças industrializantes e antiescravistas. Tais acontecimentos, embora em estágios diferenciados, inscrevem-se como manifestações da política nacionalista que unificava o tom das conversações diplomáticas.

Naquele contexto, a mundialização da economia provocava efeitos também no mundo político, tornando o planeta culturalmente cada vez mais unificado, não obstante o fortalecimento das fronteiras nacionais. Neste sentido, o telégrafo vai se transformar em uma ferramenta divisora de épocas, pelo menos do ponto de vista do compartilhamento de informações, mesmo a custo de uma maior marginalização dos espaços globais periféricos:

O telégrafo transformou as notícias. Do ponto de vista jornalístico, a Idade Média terminou em 1860, quando as notícias internacionais passaram a poder ser enviadas livremente de um número suficientemente grande de lugares no mundo para atingir a mesa do café da manhã no dia seguinte. Novidades não eram mais medidas em dias, ou no caso de lugares remotos em semanas ou meses, mas em horas ou mesmo em minutos. Essa aceleração extraordinária na velocidade das comunicações teve um resultado paradoxal, aumentando o abismo entre os lugares acessíveis à nova tecnologia e o resto, intensificou o atraso relativo daquelas partes do mundo onde o cavalo, o boi, a mula, o homem ou o barco ainda determinavam a velocidade do transporte (HOBSBAWN, 1989).

Acossada por esta onda revolucionária e desestabilizadora do *status quo*, a Igreja Católica Apostólica Romana, até então monopolizadora oficial da narração da origem da vida e do universo, ditadora de regras de prática devocional e convívio social, e ordenadora das relações entre governos absolutistas e sociedade civil, reelaborava suas estratégias de sobrevivência e manutenção de sua influência. No entanto, independente dos esforços clericais, alguns aspectos da resistência da fé frente à razão eram providos pela própria

“na falida tentativa insurrecional da Ligúria”, foi, à revelia, condenado a morte. Declarado inimigo da Pátria e do Estado e exposto à vingança pública, foge para o Brasil, onde, em 1836, integra-se às tropas revoltosas que lutavam na Guerra dos Farrapos. Em Santa Catarina, auxilia os farroupilhas a conquistar Laguna. É lá que conhece Anita Ribeiro da Silva (1821-1849), que se torna sua esposa e passa a ser conhecida por Anita Garibaldi. Em 1841, participa da chamada Guerra do Prata, entre Uruguai e Argentina, com envolvimento do Brasil. Garibaldi liderou a defesa da cidade de Montevidéu contra as incursões de Manuel Oribe, ex-presidente do Uruguai, que estava a serviço do ditador argentino Juan Manuel de Rosas. Pela sua participação em lutas libertárias na Europa e na América, Garibaldi é conhecido como “o herói de dois mundos” (CANDIDO, 1992).

sociedade ou se manifestavam na contenda entre ciência e religião. É o que atesta o historiador inglês Eric J. Hobsbawn, em análise presente no livro *A era do capital: 1848 - 1875* (1989). No capítulo que trata da relação entre ciência, religião e ideologia, o autor alerta para o fato de que, a despeito dos homens cultos da época estarem imbuídos de confiança e orgulho por conta dos sucessos obtidos pelo avanço científico, o que os levavam a crer firmemente na capacidade da ciência de subordinar todas as outras formas de atividade intelectual, – a sociedade resistia em descartar as estabilidade, moralidade e ordem social fornecidas pela religião, além da incapacidade do racionalismo liberal de prover uma alternativa para o ritual coletivo de fé ofertado pela Igreja (HOBBSBAWN, 1989). Hobsbawn é bastante consciencioso ao afirmar que a natureza do anticlericalismo era militantemente laica, na medida que o seu desejo era primordialmente destituir a religião do seu *status* oficial de ordenador da vida política, separando o Estado da Igreja e, assim, removendo os entraves à ação do progresso. Não obstante, entre os ideólogos da classe média era aceita a ideia do papel institucional da religião como anteparo às convulsões sociais tão comuns naquele período. Tudo isto sem falar que entre os intelectuais laicos pairava uma certa nostalgia dos rituais religiosos, em um desejo que seria contemplado com a profusão de ‘novas religiões’ inventadas. Estas, apesar de estarem balizadas com o sentimento anticlerical e de livre-pensamento da época, obedeciam a parâmetros de organização que reproduziam as tradicionais instituições religiosas, com suas práticas ritualísticas e hierarquizadas, a exemplo das sociedades secretas maçônicas (*Idem*). Nesta racionalidade, deve-se destacar também a iniciativa de Auguste Comte (1798-1857), fundador do positivismo, uma das correntes de pensamento de maior influência na segunda metade do século XIX, - de formular o que deliberadamente chamou de Religião da Humanidade. Mesmo com a proposta de substituir a veneração de entidades sobrenaturais pela devoção à razão, o rito positivista em muito se assemelhava aos das demais religiões, pois igualmente possuía dogmas, cultos, templos, sacramentos, sacerdotes etc. Portanto, o que se percebe é que, apesar do notório, crescente e irreversível desenvolvimento científico que se processava naquele contexto, o fundamentalismo religioso manteve-se forte e respeitado na cultura europeia por toda a segunda metade dos oitocentos. Prova disso foi o comportamento de Charles Darwin no acirrado debate que se seguiu à publicação da sua clássica obra *A origem das espécies* (1859). Consta que o naturalista inglês observou uma “atitude reservada e diplomática [...] no momento do embate direto entre o discurso das ciências e a verdade revelada na Bíblia” (ARTEAGA, 2008: 378). Se até hoje a teoria da seleção natural das espécies é refutada pelo crivo dogmático dos religiosos, o que dizer daquele momento quando o temor das fogueiras

inquisitoriais, reais ou simbólicas, permanecia latente na memória coletiva? Configurava-se, pois, um cenário de embate ideológico que se vai tornando cada vez mais polarizado, no qual “sistemas simbólicos” disputam o “controle do imaginário coletivo” (*Idem*: 373), não importando, ao nosso ver, que paradigma teórico procurava assegurar o seu poder de influência. Os tempos eram de frenética agitação intelectual e de intolerância extrema. Apesar, ou mesmo por conta, do embate entre os valores da tradição e da modernidade, pairava uma forte instabilidade em todas as relações vigentes.

No que diz respeito à competência do próprio catolicismo de resistir e se sobrepor aos avanços da laicização, a estratégia lançada, a despeito de pouco original, foi de grande eficiência nos resultados propostos. Assim como reagiu à ameaça de quebra de sua hegemonia representada pelas reformas protestantes do século XVI, a Igreja, mostrando-se intolerante a qualquer possibilidade de ajustamento com as forças progressistas, vai reafirmar, a partir de 1879, com o Concílio Vaticano, seu estrito controle sobre o terreno religioso que tão bem manipulava e monopolizava, mesmo com o custo de abdicar de vez o seu *status* oficial de ordenador das relações entre as sociedades política e civil. No entanto, passou a operar em outros espaços onde a resistência ao seu projeto de alcance universal era frágil, como explica Hobsbawn ao comentar a expansão do cristianismo em associação ao movimento migratório que se observa naquele contexto, onde o excedente produtivo pressionava o crescimento demográfico¹⁵⁶:

O Cristianismo de todas e quaisquer denominações fracassou em tornar-se um competidor sério em relação à única religião realmente em expansão, o Islamismo. [...] Nenhum missionário conseguiu jamais abrir uma brecha dentro da população maometana. Conseguiram apenas entrar um pouco dentro de algumas não-islâmicas. [...] O Cristianismo era mais efetivo quando alguns elementos da religião eram absorvidos pela ideologia religiosa local, sob a forma de cultos "nativistas" sincréticos (HOBSBAWN,1989).

O hermetismo do mundo islâmico não impediu, entretanto, que as culturas árabe, berbere e a moçárabe, fossem penetradoras e sofressem, ao mesmo tempo, influência de culturas exógenas, a exemplo do que ocorreu na Península Ibérica, no chamado *medievo* europeu. Sem a dominadora e opressiva égide católica, floresceu neste período, sob o domínio árabe, uma verdadeira “idade de ouro da cultura ibérica”, quando “por oito séculos, foi

¹⁵⁶ Segundo Hobsbawn (1989), no momento em que o tráfico negreiro estava prestes a extinguir-se, estimativas apontam que entre 1846 e 1875 mais de nove milhões de pessoas deixaram a Europa, sendo que a grande maioria migrou para os EUA.

possível um convívio de culturas e crenças diversas” (CARIRY, 2017: 30). Contudo, progressivamente, o cristianismo foi se impondo na península ibérica, com as guerras de reconquista que expulsaram não somente os árabes, mas também os judeus, em um movimento que coincide com a expansão marítima que vai igualmente expandir o catolicismo para além do continente europeu. Mas, a despeito da marca de intolerância com que a religião católica se impõe nos países ibéricos, a influência das culturas árabe, berbere, moçárabe e judia [...] permaneceria latente, sendo transplantada para os territórios conquistados e colonizados por espanhóis e portugueses no alvorecer dos tempos modernos (*Idem*: 31). Assim, se o cristianismo falhou ao não conseguir penetrar nos territórios onde a tradição islâmica já estava arraigada, a exceção foi permitida em contextos culturais propícios ou propensos à penetração de religiões missionárias, mesmo estas estando suscetíveis às influências recíprocas. Na América Latina, não obstante estas condições, o catolicismo alastrou-se e fincou-se como religião dominante por conta dos processos de conquista e colonização, tarefas facilitadas pela associação entre a Santa Sé e os reinos ibéricos, na qual se sobressai o regime de padroado, instituição que fazia confundir a política administrativa do Estado com a sua dimensão religiosa. Com a formação e paulatina consolidação dos Estados nacionais latinos, restava uma forte herança do catolicismo, embora disputando hegemonia com as religiões ou sistemas de crenças nativos ou transplantados com a diáspora imposta aos povos africanos, trazidos para o Novo Mundo pela força violenta do comércio escravagista que dominou por todo o período colonial e, em alguns países, a ele tenha subsistido. Em meados dos oitocentos, mais de trezentos anos a contar da introdução das primeiras levas de negros escravizados no continente americano, a criminosa instituição escravagista ainda vigorava em pelo menos uma dezena de países ou colônias europeias na América, incluindo o Brasil, um dos últimos dos bastiões escravistas a ser derrubado em 1888.

2.1 BRASIL: UMA NAÇÃO EM ESBOÇO

O Brasil ainda escravagista e imperial, sob o comando de dom Pedro II, que ascendeu ao poder, em 1840, por força do chamado golpe da maioria,¹⁵⁷ era um país que almejava ser nação. Nesta missão, os ideólogos do poder acreditavam firmemente na necessidade de se

¹⁵⁷ ‘Golpe da maioria’ é como ficou conhecida a decisão do parlamento brasileiro, tomada em 1840, visando antecipar a idade mínima de 18 anos, prevista na Constituição vigente, para que o monarca pudesse ser coroado e assim permitir a ascensão ao trono do príncipe Pedro de Alcântara, então com 15 anos de idade. Foi uma estratégia para pôr fim às instabilidades e crises políticas e institucionais que os políticos liberais atribuíam ao gabinete conservador que estava no poder regencial instituído em 1832 após a abdicação do imperador Pedro I. No poder, dom Pedro II vai governar tanto com ajuda de políticos liberais como de conservadores, num exercício de revezamento de poder que se estenderá por todo o segundo reinado.

utilizar um conjunto de simbologias no qual os elementos locais, de origens nativas, deviam ser também representados. Entretanto, importa agora descrever em linhas gerais como o Brasil buscava apresentar-se no ‘concerto das nações’ pelo qual vinha sendo orquestrada a ordem mundial desde a derrota final de Napoleão Bonaparte na Batalha de Waterloo,¹⁵⁸ em 1815. Para tanto nos valem das análises e interpretações de Schwarcz (1998) acerca da construção e persistência do império tropical brasileiro, eminentemente mestiço, embora perseguindo um padrão europeu de comportamento e representação. Essa combinação atípica é bem expressa na ponderação desta autora:

[...] como entender o enraizamento de uma realeza Bragança, mas também Bourbon e Habsburgo, em um ambiente tropical, cercado de indígenas, negros e mestiços? [...] Longe das luxuosas cortes europeias, a capital da monarquia brasileira, [...], possuía [...] em 1849, em uma população de 206 mil pessoas, 79 mil cativos. [...] por outro lado, os grupos indígenas, tão afastados da corte e dizimados de forma bastante sistemática, eram convertidos, porém, em símbolo da monarquia. Distantes enquanto realidade, ganhavam vida na representação: nos quadros e alegorias, nas esculturas e nos títulos de nobreza (SCHWARCZ, 1998: 12-13).

Paradoxalmente, nem todos os elementos que permeavam a ritualística adotada pelo poder monárquico estendia-se ao exercício desse poder, nem como parte da política doméstica nem como um tópico da agenda diplomática, se entendermos, por exemplo, os povos de origem africana e os indígenas como ‘estrangeiros’, sendo estes últimos, por serem nativos, habitantes de seu próprio torrão natal. Para isso, basta observar as questões fundamentais que, em 1850, ocupavam a atenção do ministério conservador de José da Costa Carvalho (1796-1860), o então Visconde de Monte Alegre, dentre as quais destacavam-se “o problema da estrutura agrária, o incentivo à imigração e, por fim, a espinhosa questão do tráfico de escravos” (*Idem*: 101).

Intrigantemente, porém, ao tempo em que se observa a preocupação de afirmar a feição europeia desta monarquia tropical, comandada por representantes das mais importantes casas dinásticas do mundo – Bragança, Bourbon e Habsburgo -, o seu caráter civilizacional

¹⁵⁸ A Batalha de Waterloo foi um confronto militar ocorrido em 18 de junho de 1815, nos arredores da cidade de Waterloo, na atual Bélgica, que naquele momento estava integrada ao Reino Unido dos Países Baixos. Um exército do Primeiro Império Francês, sob o comando do Imperador Napoleão, formado por 72 mil homens, foi derrotado pelos exércitos da Sétima Coligação, formado por uma força britânica, liderada pelo Duque de Wellington, e por uma força prussiana, comandada por Gebhard Leberecht von Blücher, somando 118 mil homens. A derrota da França nessa batalha representou o fim da Era Napoleônica na Europa, período que se iniciou em 1799 com chegada de Napoleão Bonaparte ao poder no Consulado Francês. A expansão do Império Napoleônico para outros locais da Europa representou a consolidação das instituições burguesas nos Estados Nacionais e uma ameaça ao Antigo Regime Absolutista no continente.

mostrava-se pouco afeito às novas tecnologias e ao ideário progressista que movimentavam a conjuntura global. É o que se supõe pela ausência de uma política de industrialização na pauta política e administrativa do governo imperial no início da segunda metade do século XIX.¹⁵⁹ Neste sentido, é auspicioso lembrar que a lavoura cafeeira voltada para exportação era a principal atividade econômica do Brasil de então. Não obstante, dos prejuízos computados na primeira metade da década de 1840, a venda de café nos mercados estrangeiros tornou-se superavitária partir de 1845, contabilizando um aumento na ordem de 23% no início da década de 1850. Talvez este fosse o motivo da industrialização não figurar entre as principais ações governamentais. Todavia, mesmo que por iniciativas particulares, a industrialização ganharia impulso justamente em decorrência desse capital oriundo da atividade agroexportadora, visto que possibilitou o investimento em construção de estrada de ferro, linhas telegráficas e de navegação, e iluminação a gás, viabilizando uma infraestrutura que, servindo primordialmente à lavoura cafeeira, também estimulou a empresa manufatureira. A esses investimentos, otimizados pela alta do preço do café no comércio internacional, somou-se a disponibilização da massa de recursos que era então aplicado no extinto tráfico negreiro. Mesmo assim, os resultados desses investimentos não representaram a efetivação de uma política de substituição de importações, visto que estas cresceram em torno de 57,2% no biênio subsequente ao fim do tráfico intercontinental de escravos. No mais, o saldo político e econômico da década de 1850 seria por demais positivo, estando este período, conhecido como a Era Mauá,¹⁶⁰ relacionado à estabilidade financeira e ao momento de paz que o país desfrutava (*Id. Ib.*).

A base na qual se assentava a estrutura econômica brasileira era triangular, cujos vértices eram a grande lavoura, o latifúndio e a mão de obra escrava. Essa talvez fosse a explicação para o motivo de o governo brasileiro priorizar as questões de ordem fundiária, com extensão ao incentivo à imigração e ao combate ao tráfico negreiro. Não seria de estranhar, portanto, o empenho governamental em sancionar leis que buscassem regulamentar

¹⁵⁹ No livro *Mauá: empresário do império* (2004: 20-21), de Jorge Caldeira, consta uma análise de como, na vigência dos gabinetes de orientação conservadora, o governo imperial era refratário às ideias de desenvolvimento econômico defendidas pelo empreendedor barão. O próprio imperador discordava dos métodos liberais empregados por Mauá: “Para Dom Pedro II, tudo que Mauá pregava com afincos era coisa menor. [...] Para o rei, os problemas da economia se resolviam pela filosofia: aquela era ‘a ciência do bem comum’, nunca a do ‘interesse pessoal’, como Mauá acreditava” (*Idem*). Essa discordância, contrariamente ao que possa parecer, não era uma birra pessoal do rei contra o empresário, mas um ponto de vista filosófico sobre a preeminência da ação política da esfera pública sobre a privada. O Barão buscava provar justamente o contrário, como pode ser percebido na observação feita à crítica que a sua busca de resultados lucrativos recebia: “desgraçadamente entre nós entende-se que empresários devem perder, para que o negócio seja bom para o Estado, quando é justamente o contrário” (*Apud CALDEIRA, Id. Ib.*: 31).

¹⁶⁰ Em alusão ao visconde de Mauá.

essas questões, como a Lei de Terras¹⁶¹ e a Lei Eusébio de Queiróz,¹⁶² ambas de 1850. Estas leis, mais a política de atração de imigrantes, sobretudo de origem europeia, não estavam à toa na ordem do dia da política imperial: elas mantinham estreitas relações entre si. Citado por Schwarcz (*Id. Ib.*: 102), o historiador José Murilo de Carvalho mostra que um dos objetivos da Lei de Terras era a retirada de entraves à alienação comercial da terra pública para assim atrair a mão de obra imigrante e, ao mesmo tempo, substituir gradativamente o trabalho escravo, que se presumia estar em vias de extinção, visto as pressões externas que o Brasil sofria para aboli-lo.

Com o avanço da mecanização produtiva e o crescimento exponencial da produção em série de bens de consumo, a escravidão, força de trabalho dominante do antigo sistema colonial, passou a ser, na lógica do nascente capitalismo industrial e financeiro, um obstáculo a ser removido, haja vista a necessidade de expansão do público consumidor global para o escoamento do excedente de mercadorias. Assim, a Inglaterra, primeira nação a tornar-se industrializada, vinha movimentando-se no sentido de barrar a reprodução do trabalho escravo. Por vias diplomáticas, mas com o suporte de sua forte retaguarda de força militar e econômica, celebrou tratados com Portugal, visando a gradual extinção do tráfico negreiro nas suas colônias, sendo o primeiro deles datado de 1810. Para reconhecer a independência do Brasil, em 1822, a Inglaterra impôs que se ratificassem os tratados anteriores. Desta forma, em 1826, foi acertado o compromisso do Brasil de, a partir de 1830, imputar a culpa de crime de pirataria a qualquer brasileiro envolvido em tráfico de escravo. Sem um mercado de trabalho livre em formação e extremamente dependente da grande lavoura, o Brasil ignorou o acordo e desencadeou uma crise nas relações com a Inglaterra, crise somente amenizada com a promulgação da Lei Eusébio de Queiróz, em 1850, que passou a tratar o tráfico internacional de escravos como pirataria (GEBARA, 1986: 35-36). Todavia, nem só as pressões externas e os consequentes dispositivos jurídicos, vistos preferencialmente como instrumentos mediadores e reforçadores das relações de classe, - devem ser responsabilizados como definidores da abolição do sistema escravocrata que vigorava no Brasil. Não se deve minimizar o papel dos escravos e de outros segmentos sociais neste processo, o que conduz a reavaliar o papel das próprias leis em uma sociedade escravista, considerando o argumento de

¹⁶¹ A Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, dispunha novas normas do direito agrário, eliminando as práticas de sesmarias e estabelecendo a compra como único meio de acesso à terra.

¹⁶² A Lei Eusébio de Queirós, como ficou conhecido a Lei nº 581, de 4 de setembro de 1850, determinou a apreensão de embarcações contendo escravos trazidos do continente africano ou com sinais de que tenham sido utilizados para este fim.

que “a lei, mesmo nas sociedades escravistas, é moldada não apenas pelos homens brancos, mas também pelos escravos” (GENOVESE, 1974, *apud* GEBARA, *idem*: 12).

O papel das resistências, pressões, rebeliões e negociações empreendidas pelos negros escravos e libertos deve ser compreendido na própria dimensão que a escravidão representou para a história brasileira ao longo de mais de três séculos de vigência, notadamente no século XIX, quando se deu a maior entrada de negros no país. Dados divulgados pelo IBGE informam que mais de um milhão e meio de africanos escravizados aportaram no país somente na primeira metade daquele século, o que corresponde a cerca de um terço do total estimado de escravos importados em toda vigência do tráfico negreiro, que durou legalmente de 1531 a 1850 (TERRITÓRIO, s/d: s/p). A intensificação do tráfico de escravos no século XIX está associada ao incremento da lavoura de exportação, com destaque para o café, não obstante a escravidão ter movimentado praticamente todas as atividades produtivas. Além disso, deve-se considerar também o crescimento das cidades, como Salvador e Recife e, sobretudo, o Rio de Janeiro, que se destacaram como grandes centros urbanos escravistas.¹⁶³ 1864 foi o ano em que a população cativa chegou ao seu apogeu, com 1.715.000 escravos (REIS, s/d: 1-2). Há, portanto, uma estreita relação entre a intensificação do tráfico negreiro, a expansão da grande lavoura e os movimentos de resistência escravista. O crescimento do número de escravos e em particular daqueles oriundos diretamente da África, além de uma maior densidade da população cativa, foi um fator determinante para a eclosão de revoltas escravistas. Todavia, mesmo que as reações à instituição escravocrata tenham se mostrado crescentes, considerando também o advento do movimento abolicionista entre os segmentos sociais médios a partir da década de 1870, para o historiador Francisco Iglésias (1993: 175), “o escravismo foi o tema fundamental na história até 1888, ao longo da colônia e do império.” Além de sua importância econômica, teve função primordial na nossa formação sociocultural, já que foi um dos fatores mais ativos na constituição do perfil étnico-racial da população brasileira. Portanto, secularmente presente no cotidiano e difundido em todo o território nacional, movimentando a maioria dos segmentos da economia e influenciando praticamente todas as instituições sociais, - o escravismo tornou-se um elemento arraigadamente presente no imaginário social da época.

¹⁶³ Esse dado deve ser visto com ponderação para que o processo de urbanização no Brasil na segunda metade do século XIX não seja superestimado. A população somada das três cidades citadas representava aproximadamente a metade de toda a população dos centros mais populosos do Brasil, que eram as capitais das províncias. Por sua vez, a população dessas capitais representava apenas um décimo da população brasileira no início da década de 1870, ou seja, a população rural era esmagadoramente majoritária naquele período (SCHWARCZ, 1999: 117).

Para além das questões internas, de ordem econômica e social, nas quais o escravismo mostrou-se dominante, a Guerra do Paraguai¹⁶⁴ foi o acontecimento que mais amplamente repercutiu na vida nacional durante a sua vigência, de 1864 a 1870, e mesmo posteriormente. Do ponto de vista econômico, além de consumir recursos humanos e financeiros necessários para a expansão do país, o conflito acarretou um déficit que levou o Brasil a contrair empréstimos no estrangeiro. Estes por sua vez vieram a aumentar a dívida externa brasileira e a dependência frente às grandes potências daquele momento, notadamente a Inglaterra. Por outro lado, a guerra provocou a modernização e o fortalecimento institucional do exército brasileiro, fator que se mostraria relevante nos acontecimentos que levariam à derrubada da monarquia no país em menos de duas décadas após o fim daquele conflito.¹⁶⁵ Para Emília Viotti,

Os militares [...] recrutados entre as camadas médias e inferiores da sociedade, constituíam outro componente importante da classe média, que esposava as ideias liberais que a classe senhorial abandonava por inúteis e até prejudiciais aos seus propósitos. Padres, militares, funcionários, pequenos comerciantes constituíram, com o passar dos tempos, o núcleo onde proliferaram as ideias novas (COSTA, 1999: 433).

Fortalecidos pela representação adquirida junto à instituição militar, os segmentos sociais médios em desenvolvimento anteviam a viabilidade de participação efetiva nas ações políticas que se mostrariam cruciais na definição de uma nova conjuntura. Um dos campos de

¹⁶⁴ Guerra do Paraguai é como ficou conhecido o mais longo e violento dos conflitos internacionais ocorridos durante o período monárquico brasileiro. A causa do conflito foram questões regionais multilaterais, o que levou ao envolvimento de quatro países no beligerante evento – Brasil, Uruguai e Argentina de um lado e Paraguai do outro. Para mais informações sobre este conflito ver DORATIOTO, Francisco. **Maldita guerra:** nova história da Guerra do Paraguai. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. A obra, fartamente embasada em documentação, contesta a famosa versão de que a Inglaterra teria interferido decisivamente no conflito, visando a destruição do Paraguai, por ser uma próspera e independente nação sul-americana. No entanto, conforme alerta Leon Pomer (*Apud* MATOS & NUNES, 2002: 87), em *Os conflitos da Bacia do Prata*, “a história das relações na bacia do Prata durante o século XIX pode servir para aprender alguma coisa. Talvez a primeira delas é que nenhuma das histórias nacionais [...] é inteligível fora de sua relação com as demais, e com a ação das grandes potências da época.”

¹⁶⁵ Sobre as mudanças ocorridas no exército, a explicação mais recorrente presente nos estudos sobre a Guerra do Paraguai remete à presença de oficiais oriundos das nascentes classes médias que fizeram da carreira militar um meio de ascensão social e de influência política, além de transformarem a corporação em um instrumento de enfrentamento à aristocracia rural, cujo poder de força devia-se ao controle sobre a Guarda Nacional, e ao próprio Império, que a partir da década de 1870 vai dar mostra de um irreversível desgaste político. O acirramento da crise de relação entre setores militares e o governo imperial pode ser dimensionada com a chamada Questão Militar, cujo ápice ocorreu em 1883, quando o império proibiu a manifestação pública de qualquer tema que envolvesse o exército. De suma importância também foi a influência das emergentes ideias positivistas sobre a formação militar, notadamente no aspecto que estimulava os militares, pelo reconhecimento do seus saberes táticos e capacidades estratégicas e logísticas, imprescindível para o planejamento das ações, - a missão de condução das tarefas governamentais e o papel de liderança política, graças às noções de *res publica* (causa pública) e amor à pátria que lhes eram incutidas incondicionalmente.

atuação que se abriu para esses segmentos foi o abolicionismo, compreendido na sua amplitude como uma duradoura trajetória de inflexões políticas que compreendeu desde aprovação das leis que reformaram a instituição escravocrata até as campanhas que movimentaram a década final do escravismo e que se constituíram em um movimento social de alcance nacional. No entanto, as ideias antiescravistas só repercutiam nos jornais abolicionistas editados pelas sociedades libertadoras ou nos escritos de autoria de militantes da causa, a exemplo do livro *O Abolicionismo* (1883), do pernambucano Joaquim Nabuco (1849-1910) e da poesia engajada do baiano Castro Alves (1847-1871). O sentimento contra a escravidão não era tema veiculado na nascente historiografia brasileira. Esta surgiria seguindo a orientação que emanava do IHGB, criado em 1838, e que exerceu uma importância crucial para a constituição da história brasileira. É de Reis (2007) um pertinente estudo sobre a historiografia que surge em meados dos oitocentos, analisando em destaque a pioneira obra *História Geral do Brasil*, de autoria de Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878), chamado de ‘Heródoto brasileiro’ por ser considerado o fundador da história do Brasil.¹⁶⁶

Fortemente influenciado pela escola histórica alemã,¹⁶⁷ notadamente no que diz respeito ao cuidado com a exegese documental, Varnhagen foi um dos pioneiros da pesquisa arquivística e do método crítico, características da historiografia produzida no século XIX. Por isso, alguns dos historiadores que perscrutaram sua obra o consideram um historiador típico daquela época (*Idem*: 24). Também, deve-se relevar o ‘lugar social’ ocupado pelo historiador naquela conjuntura. Conforme argumento do filósofo francês Michel de Certeau (1925-1986), exposto na obra *A escrita da história* (1982), a história seria ao mesmo tempo uma disciplina, uma prática e uma escrita, sendo que esta última é elaborada em função de uma instituição. Esta é, na essência, o espaço da produção historiográfica, o lugar social do historiador (CERTEAU, 1982: 66). No caso de Varnhagen este lugar foi o IHGB, órgão “concebido para ser um lugar de memória [...], na medida em que foi idealizado para ser uma instituição oficial de produção de história e de memória nacionais” (RIBEIRO, 2011: 96). Por outro lado, o pensamento científico vigente no Brasil da época buscava a explicação racional

¹⁶⁶ De acordo com Reis (2007: 23), “foi somente nos anos 1850, com Varnhagen, que surgiu a obra de história do Brasil independente mais completa, confiável, documentada, crítica, com posições explícitas, superando outras obras de cunho historiográfico anteriormente escritas, “sem, no entanto, torná-las descartáveis.” Dentre essas obras, figuram *História da província de Santa Cruz* (1576), de Pero de Magalhães Gândavo; *História do Brasil* (1627), de frei Vicente do Salvador; *História da América portuguesa* (1730), de Sebastião da Rocha Pita, e *História do Brasil* (1810), de Robert Southey.

¹⁶⁷ Também conhecida por escola rankeana, o historicismo desenvolveu-se no contexto das transformações estruturais que têm ênfase na virada do século XVIII para o XIX, projetando-se como uma das grandes novidades da contemporaneidade que se descortina naquele momento histórico, marcado pelo avanço da industrialização na Europa, mas também, no campo sociopolítico, pelas repercussões da Revolução Francesa e da Restauração - movimentos que se imbricam em causas e consequências intrínsecas (BARROS, 2012: 292).

e metódica, com ênfase na natureza, combinado com um determinismo econômico e amparado pela atuação das expedições científicas e na criação de instituições de ensino superior. Segundo Manoel Salgado Guimarães (1988 *apud* REIS JUNIOR, 2015: 40), foi neste momento em que se esboçou uma fisionomia para a nação brasileira, visando produzir uma homogeneização da visão que se pretendia estabelecer sobre o país, no interior das nossas elites. Para tanto, o estudo da natureza e seu aproveitamento para o desenvolvimento do país estava presente nas ações do IHGB, além do estudo do passado:

O novo país precisava reconhecer-se geográfica e historicamente. O projeto do IHGB era geográfico e histórico. Geográfico, teria a tarefa de situar as cidades, vilas, rios, serras, portos, planícies; de conhecer e engrandecer a natureza brasileira, seu céu, clima, matas, riquezas minerais, flora e fauna; de definir os limites do território. Histórico, deveria eternizar os fatos memoráveis da pátria e salvar do esquecimento os nomes dos seus melhores filhos. Para isso, deveria coletar e publicar os documentos relevantes para a história do Brasil, incentivar os estudos históricos, manter relações com as instituições congêneres do exterior, especialmente com a instituição que foi o seu modelo, o Institut Historique de Paris. O IHGB será o lugar privilegiado da produção histórica durante o século XIX, lugar que condicionará as reconstruções históricas, as interpretações, as visões do Brasil e da questão nacional (REIS, 2007: 26).

Neste sentido, uma ação promovida pelo IHGB deu-se logo no decurso do seu primeiro ano de existência, em 1840, quando fez realizar um concurso para premiar o ‘melhor’ projeto visando propor um manual de como a história do Brasil deveria ser escrita. Foi vencedora a monografia de autoria do botânico alemão Karl Philipp von Martius (1794-1868). Nela, de acordo com os objetivos do certame, Von Martius propôs as diretrizes “de um projeto histórico capaz de garantir uma identidade ao Brasil” (*Idem*). Em linhas gerais a ‘receita historiográfica’ de Martius previa dois passos: (1) a história do Brasil seria, em primeiro plano, a história da ‘epopeia’ portuguesa nos trópicos americanos, enaltecendo as raízes lusitanas fincadas no país e o seu legado monárquico; (2) Em segundo plano, alicerçando o ‘mito da democracia racial’, que posteriormente será sedimentada na obra *Casa Grande & Senzala* (1933), de autoria do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre (1900-1987), - a história do Brasil deveria levar em consideração as demais raças tributária do povo brasileiro, ou melhor a mestiçagem racial enquanto fator singularizante da identidade nacional. Essa abordagem, mesmo secundária, só seria possível pelo fato de que o indígena e o negro reagiram positivamente à conquista e à colonização portuguesa. Estas teriam fornecido as qualidades morais e físicas para a integração dessas ‘raças desamparadas’ no mundo civilizado cristão-

européu. Todavia, esse processo demandou uma questão que se tornaria um verdadeiro tormento aos historiadores: o Brasil seria melhor ou pior sem a escravidão?¹⁶⁸ (*Id. Ib.*: 26-27).

Depois que o IHGB deixou de centralizar os estudos históricos no Brasil, na década de 1930, cresceu a discordância em torno da positiva unanimidade conferida ao livro de Varnhagen. No entanto, permanece até hoje a avaliação de que a *História Geral do Brasil*, publicada entre 1854 e 1857, é uma obra imprescindível para a compreensão da cultura histórica daquela época. A lição que ficou é de que “é preciso situar as obras e seus autores em suas condições históricas objetivas e subjetivas para que se possa realizar uma análise justa e produtiva” (*Id. Ib.*: 33).

2.2 CEARÁ, UMA PROVÍNCIA EM AFIRMAÇÃO

“O século XIX é, por excelência, o século de afirmação do Ceará.” Este enunciado que consta do livro *Fatos e Documentos do Ceará Provincial* (1970), do escritor José Aurélio Saraiva Câmara (1921-1974), é comumente citado pela maioria dos historiadores que se debruça sobre aquele período da história cearense. Este sentimento bairrista seria justificado pelas “lutas armadas ou desarmadas, [...] pelo heroísmo provado e comprovado [...]; pelo halo de sofrimento com que seus flagelos clínicos emolduram o nome cearense” (*Apud* PAIVA, 1979: 39). Nesta perspectiva historiográfica, a bravura do povo cearense transita entre o histórico e o natural e remete à identidade sertaneja consagrada por Euclides da Cunha no seu clássico *Os sertões* (1903), para quem ‘o sertanejo é, antes de tudo, um forte’. A sentença, embora proferida a partir da análise de um evento de repercussão nacional, a Guerra de Canudos (1896-1897), passou a ser uma referência de identificação do sertanejo nordestino como um todo, faceta em que se enquadra também o cearense, notadamente no contexto de profundas transformações da segunda metade do século XIX, quando ocorreu a mais trágica e, por isso, emblemática estiagem da história do Brasil, a seca de 1877-1879. Assim, além de ter resistido com bravura aos ‘flagelos clínicos’, o povo cearense, por outro lado, mostrou-se heroico na refutação das mazelas advindas da opressão dos maus governantes e no combate por uma pátria livre e soberana, conforme teria comprovado a sua adesão aos movimentos políticos de ampla repercussão, como a Revolução Pernambucana de 1817, as lutas pela independência do Brasil, ocorridas em 1822 e 1823, e a Confederação do Equador, que

¹⁶⁸ Segundo Reis (2007: 43), “à pergunta de Von Martius: O Brasil teria tido um desenvolvimento diferente (isto é, para melhor) sem a introdução dos negros escravos? Varnhagen responde afirmativamente: sim, sem os negros, o Brasil teria sido muito melhor! Foi um erro a colonização africana do Brasil. Perpetuou-se no Brasil um trabalho servil que ele se abstinha de qualificar, mas que não se pode mais dispensar sem grandes males para o país. Para ele, o índio é quem deveria ter sido usado para o trabalho.”

movimentou a cena política regional durante boa parte de 1824. Essa movimentação teria criado um esteio cívico e moral sustentáculo de novas ideias que abalaram as estruturas tradicionais do poder e abriram caminho à abolição e à república, conforme foi posteriormente alardeado:

Nosso Estado, ao seu jeito, viveu intensamente todo esse processo: político e partidos, tribuna, imprensa, crescente circulação de ideias, agrupamentos intelectuais, preocupação com a educação... Todo o burburinho transformador não só ecoou aqui, como teve daqui uma contribuição importante, a qual pode ser avaliada por uma série de variáveis: a quantidade de jornais circulando em Fortaleza e no Ceará como um todo, bastante representativos das diversas tendências ideológicas (liberais, católicos, maçons, republicanos, etc), políticos de estatura nacional como senador Martiniano de Alencar, José de Alencar e o senador Pompeu; intelectuais engajados do porte de Silva Bezerra, Rocha Lima e Capistrano de Abreu; movimentos intelectuais atualizados com o pensamento europeu como a Academia Francesa... (CORDEIRO, 2007: 135).

Sem dúvida, no Ceará da segunda metade do século XIX, repercutia o movimento de cunho cientificista e liberal que grassava nos principais centros urbanos do país e que era agente de transformações estruturais. No entanto, essa faceta progressista era bastante pontual, visto que o Ceará provincial ainda carregava as marcas de atraso social e econômico e de truculência política que se arrastavam desde o período colonial. A permanência de estruturas arcaicas em um momento visto generalizadamente como um contexto de rupturas, deve ser entendida pela conjugação de duas variáveis. A primeira, apesar de retratar uma situação conjuntural, tem suas raízes na estrutura jurídico-institucional de caráter centralista em que foi montado o Estado imperial brasileiro, cuja mais expressiva consequência é a situação das províncias, “simples divisões territoriais [...] sem qualquer autonomia significativa” (*Idem*: 139). Nomeados pelo imperador, os presidentes das províncias careciam de um mínimo de estabilidade que não estivesse afeito aos ‘humores’ do jogo político da Corte. Para se ter uma ideia, durante o período imperial, de 1822 a 1889, contabilizam-se a sucessão de 94 mandatos presidenciais no Ceará (LISTA, s/d: s/p). Por sua vez, as assembleias legislativas, criadas pela Lei de 12 de agosto de 1834,¹⁶⁹ eram pouco representativas da sociedade como um todo, assim como as câmaras de vereadores, instâncias de poder da esfera municipal, que exerciam somente funções administrativas. No dizer de Schwarcz (1999: 118), era uma “política entre

¹⁶⁹ Mais conhecida como Ato Adicional, dispositivo que alterou a Constituição do Império numa tentativa de promover uma descentralização do poder e que ficou conhecida como ‘uma experiência republicana no Império’.

pares”, dada a ínfima e seleta parcela da população apta ao exercício do poder político.¹⁷⁰ Essa restrição da cidadania gerava sérias e profundas distorções sociais e econômicas, visto que o monopólio das funções políticas e da estrutura administrativa do Estado reforçava o secular mandonismo que imperava nas relações interclassistas, gerando privilégios e outros descabros, como as práticas fisiológicas e clientelísticas, e a violência que se institucionaliza enquanto instrumento de imposição das relações de poder. Neste sentido, vale salientar que no Ceará, em meados do século XIX, a violência física é um dos principais mecanismos de dominação, apesar do uso da violência simbólica¹⁷¹ como uma estratégia que passa a permear cada vez mais os projetos de poder.

A segunda variável explicativa para a permanência de estruturas arcaicas em pleno século de afirmação da identidade cearense é a posição subalterna que o Ceará ocupou nos quadros da política colonial e mercantilista portuguesa, quando era simplesmente um espaço secundário e periférico por não dispor de atrativos econômicos que compensassem uma sistemática ocupação. A capitania do Siará Grande, mesmo tendo sido criada em 1534, ficou praticamente abandonada pelo estado metropolitano ao longo do primeiro século da colonização. Na primeira metade do século XVII a situação pouco mudara. De concreto, no sentido de conquista territorial e de esforços de estabelecimento de uma empresa colonial, somente a ocorrência de esporádicas expedições militares destinadas a combater os estrangeiros invasores e os seus aliados nativos, além de algumas tímidas tentativas de evangelização dos indígenas promovidas por missionários jesuítas. Além disso, a capitania do Ceará teria servido apenas de “um lugar de degredo e um refúgio de criminosos, isolada praticamente do resto do mundo, com o qual não lhe era permitida realizar comércio direto” (NOBRE, 1996: 10). Somente após o fim da dominação holandesa na região do atual Nordeste, é que se pode observar uma mudança nos destinos do Ceará, que naquele momento

¹⁷⁰ O sistema eleitoral, adotado pela Constituição de 1824, determinava o voto parcial e indireto, com a divisão dos eleitores em dois níveis: os de primeiro grau, cujo requisito era dispor de uma renda mínima anual líquida de cem mil réis, elegiam os eleitores de segundo grau, aqueles com renda mínima anual líquida de duzentos mil réis. Estes elegiam os deputados dentre os candidatos que possuíam renda mínima anual líquida de 400 mil réis, e votavam nas listas tríplexes para senador, cargo que exigia uma renda de 800 mil réis. Por fim, cabia ao imperador escolher um senador dentre os seis mais votados, cujo mandato era vitalício. Além dos requisitos de ordem financeira, a Constituição estabelecia ainda outras exigências para o reconhecimento do direito de voto. Nas eleições de primeiro grau, eram vetados ao exercício eleitoral os menores de 25 anos, com algumas poucas exceções; os filhos que viviam com os pais, exceto aqueles que fossem funcionários públicos; os criados de servir e os religiosos que viviam sob regime de clausura. Nas eleições de segundo grau, não poderiam votar os libertos nem os réus de processo judicial. Como o catolicismo era religião oficial, como assim reconhecia a Constituição, o direito político também era vetado para os não-católicos (HORBACH, 2007: 216). Esses requisitos excluíaam do exercício político praticamente a quase totalidade da população.

¹⁷¹ Segundo Chartier (1990: 17), a supressão da brutal violência que imperava nas sociedades ocidentais desde a Idade Média vai se dar na medida em que se faz uso cada vez mais frequente do conceito de representação na justificação ideológica das disputas de poder.

passou a ser subordinado a Pernambuco.¹⁷² Graças ao processo de interiorização da pecuária, em um contexto em que várias demandas confluíram no sentido de se desbravar os sertões do Norte,¹⁷³ veio a se dar a sistemática ocupação da capitania cearense. Em consequência desta situação de abandono administrativo, desenvolveu-se uma certa autonomia de suas regiões, provocando uma descentralização administrativa que deu poderes aos potentados locais, grandes proprietários de terra situados nas regiões de ribeira. Até o final do século XVIII, na capitania do *Siará Grande*,

a contagem populacional, as arregimentações políticas, o recolhimento de impostos, a organização das milícias, a direção dos fluxos de pessoas e mercadorias, a administração religiosa e vida cotidiana se compunham em unidades independentes umas das outras, chamadas de ribeiras, com pouco nível de centralização das decisões nas mãos do capitão-mor (OLIVEIRA, Almir, 2008: 418).

Tais poderes paralelos, exercidos de forma discricionária e arbitrária, além de atentar contra ação governamental que deveria estar centralizada no capitão-mor, alimentou práticas de violência e desmandos por toda a capitania. Esta situação teria permanecido inalterada até 1799, quando a capitania cearense ganhou autonomia político-administrativa, separando-se da capitania geral de Pernambuco. A partir de então, os novos mandatários do Ceará, agora com o título de governador, com a força e o prestígio conferidos pela nomeação direta feita pelo rei de Portugal, passaram a impor um projeto de hegemonia político-administrativa que, a longo prazo, viria consolidar a capital Fortaleza como centro de poder e decisão. No entanto, conforme Almir de Oliveira (*Idem*: 419) “essa descentralização teria chegado até a segunda metade do século XIX.”

Contraditoriamente, ao tempo em que a fraca presença estatal é vista como um fator explicativo para a transferência e concentração de poder para as mãos de potentados locais, estas são feitas com a anuência e o controle do Estado português. É o que defende, por

¹⁷² Pernambuco gozava o *status* de capitania-geral por ser o centro da economia colonial durante o ciclo da cana-de-açúcar, posição mantida até o século XVIII, quando se inicia a extração do ouro no território das Minas Gerais. Seu território se estendia entre os limites do antigo Estado do Maranhão e do rio São Francisco, compreendendo as províncias do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Sergipe, além da porção ocidental da Bahia.

¹⁷³ A expansão da pecuária que viabilizou a conquista dos sertões do atual Nordeste foi motivada por uma série de fatores, dentre os quais a intensa imigração de portugueses por conta da crise político-econômica decorrente das lutas da restauração do trono português, em meados do século XVII; a delicada situação de Pernambuco, causada pelos prejuízos trazidos pela campanha de expulsão dos holandeses e pela concorrência do açúcar batavo produzido nas Antilhas; a recorrente busca por metais e terras, a necessidade de produção de alimentos para abastecer a cada vez mais populosa zona da mata canavieira, o combate e escravização de indígenas e o desafio de abertura de uma rota terrestre que ligasse Pernambuco ao Maranhão (FARIAS, 2015: 32-33).

exemplo, um estudioso das relações de poder no Brasil colonial, Raymundo Faoro (2008), para quem a coroa portuguesa colocou em prática uma estratégia de cooptação das elites locais para dar-lhes acesso às instâncias de poder, notadamente aos cargos de vereador, o que possibilitou a administração de forma eficiente. No entanto, embora o sistema administrativo português tenha sido implantado com êxito no Brasil colonial, o Estado e seu aparato administrativo mantiveram-se, ao mesmo tempo, distantes e vigilantes perante a sociedade local (SILVA, 2016: 65). No Ceará, essa estratégia só teve início no século XVIII, com a criação e instalação das suas primeiras vilas. Antes, e a partir de 1656, todo o poder era controlado pelo capitão-mor que, nomeado pelo governador de Pernambuco, representava com exclusividade o Estado português no Ceará. A Ouvidoria Real, a qual cabia a função de fiscalizar o capitão-mor e aplicar a justiça, só veio a ser criada no Ceará em 1723. Portanto, foi somente no início do século XVIII, com a instalação, inicialmente, da Câmara de Aquiraz, que o capitão-mor passou a compartilhar parte de seus poderes com os vereadores, escolhidos entre os representantes dos grandes proprietários (FARIAS, 2015: 105 e 108). Desta forma, as câmaras serviam como instâncias de conjugação dos interesses particulares das classes proprietárias com a necessidade de o Estado melhor administrar os territórios recém-conquistados ou ainda em processo de conquista, mas, sobretudo, era um instrumento de articulação do Estado português, cuja principal estratégia era promover, via cooptação, a inserção das elites locais nos quadros governamentais.

O Ceará oitocentista era, assim, dominado por oligarquias cujo esteio de riqueza e poder assentava-se na propriedade fundiária combinado com o controle dos aparelhos estatais disponíveis na própria província. No plano nacional, era um cariense, José Martiniano de Alencar, o político cearense de maior destaque e importância durante o período regencial e as duas primeiras décadas do Segundo Império, e cuja trajetória de vida é repleta de dados, no mínimo, dignos de nota. Por essa razão, é relevante conhecermos um pouco esse personagem sob a perspectiva das narrativas construídas, notadamente pelos historiadores cearenses. Não obstante, o exercício de nos determos na trajetória política do aludido personagem, além de algumas nuances de sua vida privada, possibilita-nos conhecer a ‘geografia temporal’¹⁷⁴ do contexto histórico e geográfico por ele vivenciado. No dizer de Harvey (2007: 195), “as

¹⁷⁴ Geografia temporal é um conceito proposto pelo geógrafo sueco Torsten Hägerstrand (1916-2004), citado pelo geógrafo inglês David Harvey no seu livro *A condição pós-moderna* (2007) que aborda espaço e tempo como categorias de variadas interpretações e de múltiplos usos, mas de fundamental importância na “descrição mais simples das práticas cotidianas” dos indivíduos inseridos na modernidade. Essa perspectiva contraria a teoria social e sua tendência de privilegiar o tempo sobre o espaço, relegando este último a um plano relativamente estável ou de relevância secundária perante a força da modernidade que teria praticamente posto a pique as fronteiras espaciais.

biografias individuais podem ser tomadas como ‘trilhas de vida no espaço-tempo’”, no que pese a ação criativa e transformadora que o indivíduo exerce sobre o espaço. Desta feita, mais do que conhecer acerca dos caminhos trilhados pelo personagem em questão, nosso propósito é dar aos leitores uma descrição de um panorama histórico que antecede e influencia o objeto central deste capítulo: o projeto identitário cariense levado a efeito pelas elites cratenses através do jornal *O Araripe*.

2.3 ALENCAR, DE PADRE REBELDE A POLÍTICO CONCILIADOR

Lira Neto, no livro *Inimigo do rei: uma biografia de José de Alencar, ou, A mirabolante aventura de um romancista que colecionava desafetos, azucrinava D. Pedro II e acabou inventando o Brasil* (2006), dedica o primeiro capítulo para falar do pai do romancista cearense, autor de *Iracema* (1865),- o padre e político José Martiniano de Alencar, que protagonizou uma existência repleta de lances extraordinários, curiosos e sintomáticos de um período histórico crucial da chamada invenção do Brasil moderno. O título do referido capítulo já antecipa ao leitor as aventuras vividas pelo personagem: *Um padre com fogo na batina, em que se narram as estripulias de um vigário namorador e revolucionário que amava a República e acabou aos pés do rei*.

Oriundo de uma das famílias mais abastadas e de maior prestígio político do sul do Ceará no final do século XVIII e início do século XIX, Alencar nasceu em 16 de outubro de 1794 em um sítio localizado no povoado de Barbalha, na época um distrito da Vila Real do Crato. A data de nascimento, entretanto, envolve uma controvérsia que iremos abordar mais à frente. Era filho de Bárbara de Alencar, personagem que vai se destacar pela sua participação na Revolução Pernambucana de 1817, conforme veremos adiante, e do português José Gonçalves dos Santos, um recatado comerciante de tecidos. Sobre esta paternidade, paira outra controvérsia, haja vista certos rumores de que Alencar seria filho do vigário colado do Crato, padre Miguel Carlos da Silva Saldanha (1764-1841).¹⁷⁵ Um costume da época, cultivado pelas famílias tradicionais, como sinal de prestígio, era escolher um filho para ser padre. Por conta deste hábito, Alencar, que era afilhado do padre Carlos Saldanha, foi enviado para estudar no Seminário de Nossa Senhora da Graça de Olinda, onde

¹⁷⁵ Segundo Araripe (1996: 24), a origem desses rumores seria uma trama urdida pelo padre Francisco Gonçalves Martins como vingança por conta da iniciativa de Bárbara de reaver um sítio adquirido por ele em leilão oficial após a propriedade ter sido confiscada como parte da pena imposta pela participação da matriarca dos Alencar na Revolução de 1817.

em meio a outras tantas organizações subterrâneas ligadas à maçonaria, brotaria a republicana Academia do Paraíso, protegida sob a fachada de uma inofensiva “Escola de Desenho.” Era nela que militava Martiniano, jovem cearense de testa larga e rosto quadrado, seminarista com fé em Deus e mais ainda na revolução, dado a eventuais namoricos e a rabiscar ardentes versos de amor (NETO, 2006: 32).

Assim, cercado de professores-padres que, além da formação religiosa, incutiam nos alunos as incendiárias ideologias libertárias importadas clandestinamente da efervescente Europa pós-Revolução Francesa, não demoraria muito para que o jovem seminarista cratense se envolvesse em alguma conspiração contra a ordem monárquica e colonialista portuguesa então vigente. Foi o que aconteceu em 1817, quando foi recrutado para participar do movimento sedicioso que eclodiu em Recife em 6 de março daquele ano, a chamada Revolução Pernambucana de 1817.¹⁷⁶ Alencar foi enviado como emissário para propagar no Ceará essa trama republicana que pretendia tornar o Brasil independente de Portugal. Apesar de estrategicamente importante para o êxito do movimento, a revolução no Ceará ficou restrita ao Cariri e mais precisamente à cidade do Crato, onde Alencar protagonizou o ato que, narrado entusiasticamente pela pena dos historiadores ‘nativos’, o teria alçado à condição de ‘herói nacional’: a proclamação da ‘República do Crato’, com a adesão da vizinha e recém-criada Vila de Santo Antônio de Jardim.¹⁷⁷

Analisada sem a superestimada ótica ufanista, a proclamação da república em terras caririenses foi um episódio local e estritamente familiar, apesar da repercussão que obteve no Ceará e cujas consequências vão projetar a região tanto política como historicamente. Contudo, a violenta repressão ordenada por dom João VI pôs por terra o projeto de um Brasil independente e republicano, um sonho que durou 75 dias. Os principais líderes foram presos

¹⁷⁶ O termo conceitual ‘revolução’ é geralmente utilizado por estudiosos do movimento político de cunho liberal e republicano eclodido em Pernambuco em março de 1817, com exceção, por exemplo, do historiador Carlos Guilherme Mota que no livro *Nordeste 1817* (1972) optou pelo emprego do conceito de ‘insurreição’ (NOBRE, 1989: 127). Revolução ou sedição, o movimento estava relacionado com crise pela qual a atual região nordestina passava, acarretada pela baixa do preço do açúcar e do algodão no mercado internacional e intensificada pela ocorrência de uma forte seca que diminuiu a produção agrícola e aumentou o preço dos alimentos. Além do mais, acentuava-se a insatisfação das elites nordestinas, notadamente as de Pernambuco, com a política do rei dom João VI que, radicado no Rio de Janeiro desde 1808, privilegiava a região Sudeste em detrimento da porção norte do Brasil, não obstante os altos impostos pagos para a sustentação da família real portuguesa e que, ao mesmo tempo, beneficiava sobretudo a capital Rio de Janeiro. Por fim, a grande presença de portugueses, desde que a Corte se transferira para o Brasil, fez aumentar o sentimento de lusofobia, agravada com os monopólios e privilégios gozados pelos ‘corcundas’, como eram pejorativamente chamados os cidadãos lusitanos que viviam no Brasil. O apelido devia-se ao hábito desses de se curvarem ao prestar reverência ao rei (FARIAS, 2015: 135-136).

¹⁷⁷ A adesão de Jardim ao movimento revolucionário foi pontual e mais deveu-se ao prestígio que a família Alencar ali desfrutava do que à espontânea motivação de seus habitantes. Nesta vila, Leonel Pereira de Alencar, irmão de Dona Bárbara e, portanto, tio de José Martiniano, exercia liderança política, visto que era capitão de ordenanças e juiz de paz local.

e executados. No Cariri, a revolução durou apenas oito dias, de 3 a 11 de maio. Reprimida por obra de dois homens detentores de força política e militar: José Pereira Filgueiras¹⁷⁸ (1758-1825), poderoso e lendário capitão-mor do Crato, e o prestigiado tenente-coronel Leandro Bezerra Monteiro, um convicto monarquista que depois receberia a patente de brigadeiro. Os membros da família Alencar envolvidos na revolução foram presos, juntamente com outros que foram convencidos por Alencar a aderir ao movimento, dentre eles, o padre Carlos Saldanha e um cunhado de Alencar, Inácio Benevides. Bárbara de Alencar¹⁷⁹ e seus três filhos, Alencar, Tristão e Carlos José, foram submetidos à vexação e ao suplício de serem “algemados e acorrentados um a um pelo pescoço” e “enviados a cavalo até Fortaleza, sendo vaiados pela turba nas vilas e cidades por onde passavam” (*Idem*: 36). Depois de quase quatro anos de privações, passados em cárceres de Fortaleza, Recife e Salvador, os Alencar foram libertados em 1821 por força do decreto real que extinguiu o processo contra os revolucionários de 1817.

Um pouco antes, em 1820, na cidade portuguesa do Porto, foi deflagrado um movimento político de caráter liberal e antiabsolutista com o objetivo de elaborar a primeira Constituição de Portugal. Para isso, foram convocadas as Cortes Portuguesas. O Brasil, elevado desde 1815 à Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves (ver nota 355), teve direito de eleger seus representantes para aquela Assembleia Constituinte. Foi neste contexto que Alencar iniciou sua carreira parlamentar, assumindo em maio de 1822 a vaga aberta para integrar a delegação que representou o Brasil nas Cortes. Para os representantes brasileiros, a Constituinte fora uma experiência no mínimo traumática. Perceberam logo que objetivo da maioria formada por portugueses natos era recolonizar o Brasil. Foram, por isso, hostilizados quando não assinaram a Carta que terminara de ser feita. Por temer ameaças de agressão, fugiram para a Inglaterra, onde receberam a notícia de que a independência brasileira acabara de ser proclamada. Alencar regressou ao Brasil já com uma vaga garantida na Assembleia Constituinte que iria elaborar a primeira Carta Magna brasileira (*Id. Ib.*: 38).

¹⁷⁸ Os historiadores alimentam uma controvérsia com respeito à posição do capitão-mor do Crato frente ao movimento revolucionário de 1817. Consta que o mesmo hesitou entre o dever de reprimir os revoltosos e o convite para aderir à revolução. De fato, Pereira Filgueiras foi procurado pelo jovem diácono José Martiniano, que lhe entregou uma carta assinada por lideranças da Revolução Pernambucana, com o convite para que ele assumisse a liderança do movimento na região do Cariri. Isso o teria feito manter-se em papel neutro até se aperceber do inevitável malogro da revolução e do risco de punição que sofreria se não liderasse a contrarrevolução na região do Cariri (FARIAS, 2015: 140).

¹⁷⁹ Conforme pode ser visto na página 85, em 1797, Bárbara teria mantido contato com o padre e naturalista pernambucano, Manuel de Arruda Câmara, um entusiasta adepto das ideias libertárias advindas do iluminismo francês e um dos mentores, com bastante antecedência, da Revolução Pernambucana de 1817. Reconhecendo em Bárbara espírito progressista, Câmara, em sua carta-testamento, datada de 1810, solicita que Bárbara fosse vista como uma heroína (ARAUJO, 2002: 41-42 e 45-46). No entanto, foi a sua participação na acima citada revolução que lhe trouxe o reconhecimento histórico, na condição de primeira mulher republicana e presa política do Brasil.

Abertos os trabalhos, em maio de 1823, as sessões da assembleia refletiram o clima de tensão e turbulência que vinha das ruas. Nelas, Alencar mostrou-se atuante e moderado, posição um pouco paradoxal para quem tinha participado há pouco de um movimento radical, como fora a Revolução Pernambucana. Foi dele o voto decisivo que impediu a aprovação do banimento de portugueses, iniciativa que mais tarde lhe seria de grande valor (ARARIPE, 1996: 46). Contudo, também partiu dele o ato que levaria a dissolução da assembleia por ordem de dom Pedro I: o requerimento para que a massa de populares que ocupava as galerias adentrasse o recinto principal da casa, mesmo sob a discordância de alguns parlamentares. O motivo daquela imprevista presença fora um incidente que passaria despercebido se não fosse a anormalidade da situação. Um cidadão fora agredido a golpes de bengala por dois militares portugueses, desencadeando o protesto popular que acabou nas dependências onde se reuniam os deputados constituintes (NETO, 2006: 38-39). Era tudo o que o jovem monarca queria, já descontente com os rumos que tomava os trabalhos de elaboração da Constituição.

Dissolvida a Constituinte, Alencar vai discretamente apoiar o movimento eclodido em Pernambuco em julho de 1824, com o intuito de separar as províncias do Norte do recém-criado Império do Brasil. O plano era a implantação de uma república federativa, batizada de Confederação do Equador.¹⁸⁰ O movimento foi duramente reprimido e profundamente violento em sua duração, notadamente no Ceará, com muitas mortes, na refrega das batalhas ou por condenação após o seu desbaratamento e brutal perseguição aos envolvidos. Alencar teve dois irmãos, um tio e um primo assassinados. Um dos irmãos, Tristão Gonçalves, que adotou o sobrenome Araripe, foi um dos líderes da Confederação no Ceará, chegando a ser eleito presidente do governo revolucionário instalado na capital Fortaleza.

Preso no sertão pernambucano, após tentar empreender fuga, Alencar foi conduzido até a sede da Corte Imperial, no Rio de Janeiro, em uma sofrida e longa jornada. Consta que, na verdade, o foragido entregou-se voluntariamente às autoridades. O certo é que no caminho escreveu uma “humilhante súplica a D. Pedro I” (FARIAS, 2015: 160). Para um dos seus biógrafos, a submissa linguagem da súplica era parte de uma necessária e premente estratégia: “queria livrar-se da prisão e de tormentos maiores, queria salvar a própria vida, acusado que

¹⁸⁰ Dentre as causas que forçaram a Confederação do Equador podem ser destacadas as manobras políticas que as classes dominantes do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais passaram a articular visando exercer o controle sobre o país, fazendo emergir a questão da desigualdade regional que tanto irritava as elites do Norte. O ponto de ebulição que fez ferver o clima já quente da política nacional foi a dissolução da Assembleia Constituinte de 1823 e a outorga da centralizadora Constituição de 1824. A revolta, que eclodiu em Pernambuco, propagou-se pelo Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte, Piauí e Alagoas, capitaneada por pessoas abastadas, padres e profissionais liberais, mas com a simpatia e até participação de elementos do povo (FARIAS, 2015: 151).

era de crime de lesa-majestade” (ARARIPE, 1996: 91). Com este objetivo, Alencar não mediu argumentos para escapar das pesadas punições que estavam previstas aos líderes da rebelião no Ceará,¹⁸¹ negando com veemência ter participado da Confederação. Ao contrário, teria buscado demover os conterrâneos e parentes de envolverem-se com “os despropósitos que se praticaram em Pernambuco” (*Apud* ARARIPE, *idem*: 98). Não obstante, buscou demonstrar não existir nenhuma prova material de sua participação ou cooperação para com “o sistema de anarquia que se ia pondo em voga” (*Id. Ib.*). O seu ‘suposto’ envolvimento na Confederação, não passara de “caluniosas e mentirosas acusações dos facinorosos da vila do Jardim do Cariri Novo da Província do Ceará” (*Id. Ib.*: 108), dentre eles os assassinos de parentes seus por motivo que nada tinha a ver com política, mas por conta de uma questão de terra. A vingança, ante a diligência feita por Alencar no sentido de prender os autores daqueles crimes, teria sido o motivo da acusação de ter participado da revolta (*Id. Ib.*: 102).

Após permanecer preso na Fortaleza de Santa Cruz, em Niterói, Rio de Janeiro, por praticamente todo o ano de 1825, Alencar foi trazido para a capital cearense onde o aguardava o julgamento a cargo da comissão militar que já condenara à pena capital alguns dos envolvidos na rebelião. No entanto, recomendações favoráveis à sua soltura e absolvição chegaram à dita comissão da parte do próprio ministro da Guerra, João Vieira de Carvalho (1781-1847), pelo que consta, em nome do próprio imperador. Alencar foi libertado em 15 de dezembro do referido ano e oficialmente absolvido três meses depois (*Id. Ib.*: 121-122). Sem mais nenhuma pendência jurídica, apenas aguardou a primeira oportunidade para voltar à cena política, o que ocorreu com as eleições para deputado geral em 1830. Eleito por duas províncias, Ceará e Minas Gerais, conforme assegurava a legislação da época, Alencar, apesar de enormemente grato ao eleitorado mineiro, optou por representar sua terra natal (*Id. Ib.*: 122). Tão logo viu-se no palco do teatro da política nacional, passou a fazer aquilo que mais sabia e que mais gostava, ou seja, atuar no seu drama predileto: a conspiração. A rápida retomada do gosto por tramar derrubadas de regimes e governos valeu uma observação pertinente a seu respeito: “padre Martiniano, que com sua súplica jurava fidelidade eterna ao imperador, logo estaria trabalhando para apear o mesmo d. Pedro I do trono” (NETO, 2006: 45).

Criticado pelo fracasso com que conduzia os assuntos econômicos e militares, e isolado pelas elites do país que não viam com bons olhos nem sua política de excessiva

¹⁸¹ Segundo Farias (2015: 160), “apesar das promessas de anistias feitas [...], não houve aquiescência de Dom Pedro I. Em abril de 1825, instalava-se em Fortaleza [...] a comissão militar que deveria julgar, ou melhor, condenar à morte os revolucionários cearenses.”

centralização nem a sua aproximação com os ‘corcundas’, dom Pedro I viu-se obrigado a abdicar em 7 de abril de 1831, deixando o príncipe herdeiro, menor de idade, como garantia da manutenção da ordem constitucional, já que a Carta Magna previa a formação de um governo regencial nestas circunstâncias. A atuação de Alencar nesta conjuntura de grande turbulência política levou-o a ser içado, já no segundo ano do mandato, ao posto máximo daquela casa parlamentar. Com a consolidação dos moderados no poder,¹⁸² facção da qual fazia parte o deputado Alencar, este viu-se na condição de almejar voos mais altos. O senador pelo Ceará, João Carlos Augusto de Oyenhausen, o Marquês de Aracati, “corcunda de quatro costados” (*Idem*: 45) tinha acompanhado dom Pedro I a Europa sem a devida licença institucional. Portanto, a sua cadeira foi declarada vaga e uma eleição foi convocada para a definição dos três nomes que seriam submetidos à Regência Trina, à qual caberia a escolha do novo senador. Alencar foi o escolhido em abril de 1832 e empossado em pouco menos de um mês (ARARIPE: 1996: 125).

A propósito, a controvérsia a respeito da data de nascimento de Alencar, anteriormente aludida, veio à baila por conta da sua nomeação para cargo de senador vitalício do Império, que exigia a idade mínima de 40 anos. Para comprová-la, Alencar apresentou uma declaração expedida pela Diocese de Pernambuco que atestava que ele, na condição de “aluno do Seminário de Olinda, tinha em abril de 1817 a idade que em 1831 arredondaria aquela mínima exigida por lei para o exercício do mandato de Senador do Império” (ARAUJO, 1966: 18). Portanto, o seu nascimento teria ocorrido em 1792. Esse detalhe, o do documento apresentado ter sido uma declaração, quando o normal seria apresentar o batistério, registro eclesial de nascimento, suscitou em alguns historiadores, a exemplo do Barão de Studart,¹⁸³ a possibilidade de Alencar ter incorrido em fraude para assegurar a sua nomeação à senatoria (ARARIPE, 1996: 125).

Parece natural para qualquer político em ascensão e com prestígio no mais alto círculo do poder almejar governar a sua província natal. Os liberais estavam por cima e Alencar era próximo do então ministro da Justiça Antônio Diogo Feijó que, em seguida, seria eleito regente. Nestas circunstâncias, a sua nomeação para a presidência da Província do Ceará era

¹⁸²Apesar de não existirem partidos políticos organizados durante o período regencial (1831-1840), podia perceber-se claramente a divisão do parlamento em três facções: os exaltados, chamados de jurujubas ou farroupilhas, favoráveis ao fim da monarquia e instauração de uma República; os restauradores, cujos membros, apelidados de caramurus, queriam a volta de dom Pedro I ao Brasil e um regime monárquico, e, por fim, os moderados, apelidados de chimangos, que defendiam a permanência da monarquia, mas não queriam a volta do rei abdicante (IGLÉSIAS, 1992: 146).

¹⁸³Guilherme Chambly Studart, o Barão de Studart (1856-1938), foi um médico e historiador cearense de ascendência inglesa. Seu pai era comerciante e primeiro vice-cônsul do Reino Unido no Ceará (ROCHA: 2006).

só uma questão de tempo, o que veio ocorrer em agosto de 1834. Presidente do Ceará, Alencar vai enfrentar uma realidade um pouco diferente dos ares que se respirava na Corte. A insegurança causada pela violência praticada pelos rudes proprietários de terra que viviam no interior da província, protegidos pela impunidade reinante decorrente da enorme fragilidade do Estado – era a mazela queurgia ser enfrentada energicamente pelo novo presidente. O Ceará vinha de uma série de turbulências políticas desde o seu envolvimento nos movimentos revolucionários eclodidos a partir de Pernambuco e que deslanchou em conflitos sangrentos. Essa situação, já conhecida do novo governante, fez endurecer e tornar ainda mais rigoroso o *modus operandi* com que governaria a província. É o que atesta a citação a seguir:

Sob pretexto de combater o banditismo na região, instituiu um corpo de polícia e aproveitou para promover perseguição implacável também aos adversários, exterminando de um só golpe tanto jagunços e facínoras quanto os focos de tensão política que pipocavam por toda a parte. “Tudo está bem disposto para que eles [os opositoristas] levem tábua na bunda”, escreveu o padre Martiniano a Manuel do Nascimento Castro e Silva, ministro da Fazenda (NETO, 2006: 46).

O fato de agir com mão de ferro em um contexto de delicada situação de crise social, política e econômica, teria sido crucial, de acordo com os seus biógrafos, para o êxito administrativo do governo de Alencar. Afora a violência, o crime e a impunidade, o novo presidente também teve que enfrentar graves problemas na instrução pública, na receita orçamentária, na geração de renda, na infraestrutura e até mesmo na administração eclesiástica, que na época era competência do Estado. Buscou, se não solucionar, minorar os efeitos desse conjunto de mazelas públicas com ações planejadas que, apesar do aspecto picaresco de algumas delas, lhe valeu, pela opinião de seus apologistas, a fama de pioneiro. Foi o caso da intenção de importação de camelos trazidos da África (ver página 112).

Talvez estimulado pela experiência administrativa que estava tendo pela primeira vez, Alencar vislumbrou a possibilidade de açambarcar um poder mais amplo. O Ato Adicional de 1834 instituiu a Regência Una, que substituiu a Regência Trina prevista pela Constituição de 1824. Ou seja, a regência seria constituída de uma só pessoa, eleita para um mandato de quatro anos. Para Alencar, político de ascensão rápida e de prestígio consolidado perante a chamada ‘boa sociedade’ e aos seus pares da política, o próximo passo seria tentar a magistratura suprema daquela conjuntura institucional de transição. O pleito para escolher o novo e único regente, realizado em abril de 1835, tinha, pois, Alencar entre os candidatos. Apesar de bem votado, tendo, inclusive, superado a votação de experientes e renomados políticos, como os

irmãos Andrada – José, Antônio Carlos e Martim Francisco - e o ex-regente Nicolau Pereira de Campos Vergueiro, - Alencar não conseguiu quebrar a forte polarização eleitoral entre o paulista Diogo Antônio Feijó, que venceu a disputa com margem apertada, e o pernambucano Antônio Francisco de Paula Holanda Cavalcanti (1797-1863) (ARARIPE, 1996: 127; IGLÉSIAS, 1993: 147).

Frustrado o sonho de ser o mais alto magistrado da nação, Alencar tratou de escrever o seu nome como bom administrador, pelo menos, no cenário local. Para tanto, não lhe faltou uma certa ousadia. Uma medida sua, que se destacou pelo ineditismo nacional, teve por isso mais a marca de pioneirismo do que a pecha de picaresca. Bem antes do governo imperial intuir da necessidade de estimular a migração de mão de obra estrangeira, Alencar pôs em prática um plano de colonização com semelhante método, enviando um representante à França para contratar trabalhadores dispostos a se mudarem para o Ceará. Entretanto, antes da chegada de dezesseis franceses que se deixaram recrutar, Alencar já tinha sido deposto do cargo (ARARIPE, *Idem*: 131-133).

Deixando de lado o picaresco ou o inusitado das ações governamentais, um dos seus biógrafos enaltece os feitos de seu governo, chamando Alencar de “o pioneiro da administração pública” (*Id. Ib.*: 132). Cita as medidas heterodoxas aplicadas para enfrentar o déficit de receita e de renda, o que na atual linguagem de economia administrativa significa um ‘choque de gestão’: ações saneadoras, maior rigor na cobrança de impostos, criação de novos tributos e incentivo à produção e ao comércio. Destaca as ações pioneiras, como a fundação do Banco Provincial do Ceará, primeira instituição financeira cearense; a instalação da primeira Assembleia Legislativa Provincial do Ceará, a criação da primeira escola normal, a introdução do método lancasteriano, que consiste em formar monitores dentre os alunos para auxiliar o professor na tarefa do ensino-aprendizagem; a inauguração de um sistema de iluminação pública na capital e a abertura de estradas (*Id. Ib.*: 130-131).

A depender de seus benevolentes biógrafos, grande parte com sangue alencarino a correr pelas veias, o governo de Alencar teria como lema algo como ‘trinta anos em três’. Sim, três anos, pois o seu governo acabaria ao completar este período de tempo, vitimado pela contradança das poltronas do poder nacional, que alternando seus ocupantes, derrubou os liberais e deu assento aos conservadores como os novos mandatários do país. A mudança deu-se com a renúncia de Feijó à regência, em 18 de setembro de 1837, e sua substituição pelo conservador Pedro de Araújo Lima, procedendo-se a deposição de todos os liberais que estavam nos governos das províncias. Alencar é deposto, mas a ordem trazida de navio da

longínqua Corte só chegaria ao destinatário mais de dois meses depois, no final de novembro, tempo em que Alencar permaneceu como governador sem mais sê-lo (*Id. Ib.*: 163).

A fama de progressista atribuída a Alencar pelos seus partidários foi prontamente rebatida pelos adversários, que o tacharam de egoísta, autoritário, faccioso e vingativo. Todavia, de todas as pechas que lhe foram atribuídas, a de vingativo foi a que lhe causou maior incômodo, talvez por estar associada ao julgamento que condenou à morte o seu inimigo político e pessoal Joaquim Pinto Madeira, ocorrido em fins de 1834. Nem mesmo a grave acusação de que teria sido um oportunista durante a Confederação do Equador, usando ora o irmão, Tristão Araripe, presidente revolucionário da província do Ceará; ora manipulando o comandante das armas, Pereira Figueiras, em proveito próprio, enquanto ficava na segurança dos bastidores, - foi tão constrangedor para ele e seus descendentes quanto o episódio do julgamento, condenação e execução do líder da chamada Guerra do Pinto, ocorrida entre os anos de 1832 e 1833, na região do Cariri. Durante muito tempo, este evento foi abordado como um episódio de repercussão local, motivado por rivalidades políticas entre as facções liberal e conservadora atuantes na região do Cariri, notadamente os partidários republicanos situados no Crato em oposição às lideranças monarquistas existentes em Jardim, visando o domínio político regional (MONTENEGRO, 1976, *apud* FARIAS, 2015: 166). No entanto, a pesquisadora Keile Socorro Leite Felix, sem menosprezar a força do contexto local, defende a tese de que a revolta estava articulada também a movimentos extra-regionais. Para essa historiadora, citada por Farias (*Idem*), “Madeira e integrantes da Sociedade Coluna do Trono e do Altar, principalmente de Pernambuco, já estariam se articulando desde o final dos anos 1820 para derrubar o constitucionalismo, que acreditavam ter sido imposto a Pedro I” (ver nota 110). Vem ao encontro dessa abordagem, a ‘misteriosa’ passagem de Felipe Patroni pelo Cariri, em uma suposta ‘missão política’ (ver página 88). O que é inequívoco nisso tudo é o fato de que Joaquim Pinto Madeira, militar e proprietário de terra da Vila de Jardim era um inveterado monarquista, tendo combatido os revolucionários republicanos de 1817 e comandado a escolta que conduziu presos, dentre outros, os membros da família Alencar até a Vila do Icó, a caminho dos cárceres fortalezenses. Foi também algoz dos revolucionários de 1824, quando invadiu o Crato e teria ordenado que a vila fosse saqueada por seus subordinados, que, indo além, promoveram espancamentos e assassinatos dos adversários liberais. Por esses ‘serviços prestados’ à ordem monárquica, passou a ter grande influência política durante o primeiro reinado. Com a abdicação de dom Pedro I e a ascensão dos liberais ao poder, Pinto Madeira passou a sofrer uma série de retaliações, como a cassação da sua patente de coronel, a autorização de uma devassa contra todos os moradores de Jardim e a

decretação de sua prisão. Assim, conforme Farias (*Id. Ib.*: 165), “ante as ameaças e perseguições dos liberais e, de fato, estando ligado a conspirações absolutistas e restauradoras nacionais, Pinto Madeira partiu para o embate.” Com o auxílio do vigário de Jardim, padre Antonio Manuel de Sousa, ‘o Benze Cacetes’, articulou uma revolta que emergiu o sertão cearense em um verdadeiro ‘mar de sangue’.¹⁸⁴ A revolta ficou conhecida como ‘Guerra do Pinto’ ou ‘Sedição de Pinto Madeira’. Com o implacável cerco que se montou para a sua captura, Pinto Madeira rendeu-se ao general Pedro Labatut,¹⁸⁵ comandante das tropas enviadas do Rio de Janeiro, com o qual negociou garantia de vida e realização de julgamento justo sob a responsabilidade da Regência. Contudo, o acordo não foi honrado. Transferido do Maranhão para o Ceará, Pinto Madeira foi condenado à morte em um julgamento eivado de vícios e arbitrariedades, no qual foi entrevisto a interferência de Alencar, na época iniciando o seu primeiro mandato na presidência do Ceará.

Foram tantas as arbitrariedades cometidas que o julgamento ficou conhecido como um “assassinato jurídico.” Em primeiro lugar, o processo foi atropelado em suas etapas, visto a pressa na realização do julgamento. Em segundo, o júri foi presidido por um leigo e a composição do corpo de jurados foi claramente facciosa, formado por adversários e inimigos do réu. Em terceiro, a alegação oferecida para a condenação de Pinto Madeira não foi por sua participação na sedição absolutista, mas por um suposto assassinato cometido quando da invasão das tropas sob o seu comando ao Crato, no meio das refregas da revolta. Isto foi interpretado como uma manobra para condenar o réu à morte, visto que o Código Criminal do Império não previa a pena capital para o crime de rebelião, e sim para crimes de homicídio. Não obstante, e o mais grave, foi negado ao condenado o legítimo direito de apelação. O episódio do julgamento, condenação e execução de Pinto Madeira repercutiu até na capital do

¹⁸⁴ A participação do padre Antonio Manuel de Sousa na ‘Guerra do Pinto’, revolta de caráter absolutista ocorrida no Cariri entre os anos de 1832 e 1833, no bojo da crise decorrente da abdicação de dom Pedro I ao trono, - é ressaltada pelos estudiosos deste evento como de grande relevância. Além de ser considerado o mentor intelectual da sedição, ele participou ativamente da linha de frente de alguns conflitos ocorridos. A curiosa alcunha de ‘Benze Cacetes’ deveu-se ao fato de, à falta de armas de fogo, ter armado parte de seus comandados com cacetes retirados de uma mata, que eram levados até ele para que fossem benzidos. Devido à grande demanda de cacetes e a exiguidade de tempo que se tinha para proceder a bênção, o padre resolveu benzer toda a mata de onde a madeira era retirada para a feitura dos porretes (LEITE, 2013: 7 *apud* FARIAS, 2015, 167). Sem perspectivas de vitória da rebelião, o padre Antonio Manuel rendeu-se juntamente com Pinto Madeira ao General Labatut, em outubro de 1832, permanecendo preso até 1837 quando foi julgado. Beneficiado pela repercussão negativa da condenação de Madeira, o padre foi absolvido (FARIAS, *idem*: 169-170).

¹⁸⁵ Militar e mercenário francês, Pierre Labatut (1776-1849), conhecido no Brasil por Pedro Labatut, era um veterano do exército napoleônico que veio para o continente americano participar das guerras de Independência da América Espanhola, quando recebeu o apelido de ‘Pirata do Caribe’. Contratado por dom Pedro I, formou e comandou o Exército Pacificador que atuou na Bahia durante as lutas de consolidação da independência do Brasil (LABATUT, s/d).

Império, onde, no parlamento, os conservadores acusaram “Alencar de ser coautor daquele assassinato jurídico” (FARIAS, 2015: 170).

Em sua defesa, há um registro de uma fala do próprio Alencar que, na investidura da presidência do Ceará, dirigiu-se aos deputados da Assembleia Provincial por ocasião da instalação daquele parlamento em abril de 1835. Nela, referindo-se à proliferação cotidiana dos crimes e a impunidade reinante, exceto quando o acerto de contas é feito por castigos decorrentes do ódio e da vingança, - Alencar cita o caso de Pinto Madeira, imputando à Justiça do Crato a culpa pela sua execução (*Apud* ARARIPE, 1996: 141). Porém, pelo menos da citada fala, Alencar não entrou nos pormenores relatados por Paulino Nogueira (1842 - 1908), no livro *Presidentes do Ceará durante a Monarquia* e reproduzidos livremente por Araripe (*Idem*: 204):

Paulino Nogueira [...] relata com propriedade documental a maneira como procedeu o Presidente Alencar, cercado-se de toda a cautela para que não faltassem ao réu as garantias da lei. Autorizou a formação de uma escolta de 60 homens da tropa de linha, sob o comando do Tenente João da Rocha Moreira, seu Ajudante-de-Ordens, que recebeu recomendações especiais para resguardo do preso. As autoridades judiciais do Crato, Juiz de Direito interino e o Promotor Público, foram cientificados por Alencar de que a escolta reconduziria o criminoso à Capital, se fosse condenado e apelasse, como lhe facultava a lei.

Pelo que acima aparece narrado, não deixa de impressionar a diligência de Alencar de se cercar de amplo cuidado e de prever todos os procedimentos para salvaguardar o réu de quaisquer que fossem os riscos à sua integridade física e cidadania. Contudo, mais impressionante ainda é o fato de que, mesmo sendo desferidas pela maior autoridade da província, as ordens não terem sido cumpridas, especialmente no que diz respeito à recondução do Pinto Madeira “se fosse condenado e apelasse, como lhe facultava a lei.” Diante do ocorrido, restou a Alencar somente ser acometido de revolta, “pelo que representava de desrespeito à ordem legal e pela repercussão negativa que teria”, como assinalou o seu biógrafo Araripe (*Idem*). Essa é uma questão primordial e que merece, por isso, uma investigação substancial. O que se pode deduzir, no momento, é que Alencar é um personagem que na época projetou-se para além do real, assumindo contornos míticos. Sua trajetória de vida, àquela altura, quando já era senador com a idade mínima exigida e nomeado para presidir a província natal, - demonstrava ser típica de uma personalidade forte e intemorata, a julgar pelo enfrentamento aos que viviam impunemente a desafiar as autoridades e as leis. Neste

sentido, vale citar um trecho da carta que enviou ao ministro da Fazenda, o também cearense Manuel do Nascimento Castro e Silva (1788-1846):

Meu amigo, faça persuadir a Regência que não deve politicar com uma Província como a nossa; aqui o negócio torna-se de vida e morte; porque se os criminosos, a quem eu ia meter-se de vida e morte, acham-se livres, então triste de minha vida, e de todos os cearenses, a quem eu tenho influído para me ajudarem na perseguição dos assassinos. (*Apud Araripe, Idem: 164*).

Por todos esses indispensáveis e interessantes detalhes, construiu-se no imaginário popular a imagem de um político que impunha, ao mesmo tempo, respeito e temor. Pela sua formação presbiteral, Alencar era um leitor dos mais variados filósofos, da antiguidade à contemporaneidade; e como político, decerto que a obra *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel (1469-1527), lhe teria sido uma referência seminal, notadamente a parte que trata da crueldade e da piedade enquanto atributos do governante e da questão que deriva daí, ou seja, se é melhor ser amado que temido ou vice-versa. A resposta do fundador da Ciência Política foi dada sem o arroteio que o sertanejo tanto deplora: “[...] seria necessário ser uma coisa e outra; mas, como é difícil reuni-las, em tendo que faltar uma das duas é muito seguro ser temido do que amado” (MAQUIAVEL, s/d: 98). A explicação, no entanto, requereu um pouco mais de argumento, que, partindo de uma ‘radiografia’ da alma humana, visou destrinchar o enredo das complexas e às vezes inglórias relações entre governante e governados, desde que não sejam aplicadas as recomendações maquiavélicas:

Isso porque dos homens pode-se dizer, geralmente, que são ingratos, volúveis, simuladores, tementes do perigo, ambiciosos de ganho; e, enquanto lhes fizeres bem, são todos teus, oferecem-te o próprio sangue, os bens, a vida, os filhos, desde que, como se disse acima, a necessidade esteja longe de ti; quando esta se avizinha, porém, revoltam-se. E o príncipe que confiou inteiramente em suas palavras, encontrando-se destituído de outros meios de defesa, está perdido: as amizades que se adquirem por dinheiro, e não pela grandeza e nobreza de alma, são compradas mas com elas não se pode contar e, no momento oportuno, não se torna possível utilizá-las. E os homens têm menos escrúpulo em ofender a alguém que se faça amar do que a quem se faça temer, posto que a amizade é mantida por um vínculo de obrigação que, por serem os homens maus, é quebrado em cada oportunidade que a eles convenha; mas o temor é mantido pelo receio de castigo que jamais se abandona (*Idem: 98-99*).

O conselho de ‘ser temido’ em vez de “ser amado’ caiu como uma luva para a representação de governante encarnada por Alencar na sua experiência frente à presidência do Ceará. A crueldade é inerente ao rigor com que exerceu à sua *persona* de político conhecedor

dos meandros do poder, distinguindo o proscênio dos bastidores e sabendo jogar de acordo com os dados lançados pela circunstância. E assim, conforme Neto (2006: 46), “o fato de Martiniano ser um homem temido pela gente simples do sertão – que via naquele maçom de batina, amancebado com uma prima, a encarnação fiel da besta-fera – não impediria de ser um administrador exemplar.” Contudo, confirmando a lógica maquiavélica, a de que o bom governante é aquele que se faz temido, Alencar teria feito uma boa administração justamente por isso, por ser temido. Em outra lógica, menos filosófica e mais pragmática, típica de uma realidade onde o isolamento geográfico era uma marca de atraso e sinônimo da dificuldade de governar, o escritor cratense Nertan Macedo, investindo nas credices populares, associou o temor que o povo tinha de Alencar à sua prioridade de construir estradas:

Os sertanejos tinham medo do Padre. Tinham medo das estradas que ele mandara abrir na Província, largas e ensombradas às margens por grandes árvores, acolhedoras mangueiras, ligando Fortaleza ao seu sítio de Messejana, ao Alagadiço Novo, ao Aracati, ao Icó, ao Crato, a Soure¹⁸⁶, a Maranguape, a Baturité, a Sobral. Tinha medo dessas estradas, que acreditavam feitas para as danações dos livres-pensadores da maçonaria, e preferiam andar nos velhos e pequenos caminhos coloniais (*Apud* Araripe, 1996: 132-133).

Quase cem anos depois de Alencar, Washington Luís (1869-1957) transformou o enunciado ‘governar é abrir estradas’ em uma espécie de lema de seu mandato presidencial, o último da chamada República Velha ou Primeira República (1889-1930), atingindo o cume de uma tendência que ainda hoje tem sua validade em um país de tamanho continental e diversidades regionais como é o Brasil. O isolamento das regiões, se contribuiu para manter essa diversidade, marca positiva da cultura nacional, por outro dificultou o próprio processo de formação da nação.

Alencar, pelas habilidades demonstradas, pode ser tomado como um exemplo precursor do fenômeno sociológico que viria caracterizar as primeiras décadas da República brasileira, mas que tem suas origens ainda no período imperial - o coronelismo.¹⁸⁷ Nas relações clientelistas que servem de sustentação do coronelismo, o temor é um componente constituinte que auxilia na manutenção da dominação da parte mais forte – o coronel – sobre

¹⁸⁶ Vila de Soure, hoje Caucaia, município que integra a Região Metropolitana de Fortaleza.

¹⁸⁷ O coronelismo, enquanto um sistema político conjuntural, envolve relações de troca de natureza clientelística. No entanto, o clientelismo não se circunscreve ao coronelismo, visto que é um fenômeno estrutural da nação brasileira. Em alguns momentos, mesmo no apogeu do coronelismo, as relações clientelísticas podem prescindir da intermediação do coronel, dando-se entre o governo, ou políticos, e setores marginalizados da sociedade (CARVALHO, 1997).

a parte mais fraca, homens e mulheres pobres que dependem da proteção – material, jurídica e psicológica - diante de uma realidade marcada pela exclusão e pela fragilidade ou ausência do Estado nos rincões mais distantes dos centros de poder.

Substituído da presidência do Ceará, Alencar retorna ao seu palco predileto para atuar em um enredo que já conhecia com familiaridade: a intrincada política imperial. No entanto, assuntos pertinentes à província natal continuaram na pauta de sua agenda política. Sem aceitar a forma como seu projeto local de poder foi abreviado, Alencar tentou uma cartada radical: em agosto de 1839, apresentou no Senado do Império o projeto de lei criando a província do Cariri Novo, cuja capital seria a Vila do Crato, englobando territórios não só do Ceará, mas também de Pernambuco, Paraíba e Piauí (PINHEIRO, 2010 [1963]: 125-126), que, como já sabemos, não chegou a tramitar com êxito (ver tópico 1.3.2, *O desejo de ser província: o sertão quer virar mar!*, a partir da página 79).

A próxima cartada política de Alencar, ao contrário do que ocorreu com o projeto de criação da nova província, teria um final bem-sucedido. Na verdade, foi um inusitado e ousado ‘golpe de mestre’ que, tramado em clima de conspiração palaciana, poria fim ao turbulento período regencial.¹⁸⁸ Eis uma descrição dos conciliábulos que se tramavam no decorrer dos primeiros seis meses do ano de 1840, apresentada com detalhes e ritmo típicos das novelas literárias:

Tudo tinha que ser feito no mais absoluto sigilo. Sombras se esgueiravam no meio da noite, protegidas pela luz mortiça derramada dos postes acesos com o malcheiroso óleo de peixe. Um após outro, os vultos dobravam sorrateiros a esquina, em direção à rua do Conde, atual Visconde do Rio Branco, no centro da cidade do Rio de Janeiro. [...].

Alguns passos acelerados, paravam diante de uma fachada decorada com graciosos azulejos portugueses, o número 55 da rua do Conde. Era lá que morava o senador cearense José Martiniano Pereira de Alencar, o poderoso padre Alencar, um dos políticos mais influentes do império. [...] Antes de cruzarem a soleira, levavam a mão direita ao peito, à altura do coração. Era a senha previamente combinada para identificar os membros da sociedade secreta que ali se reunia.

[...] Era no aposento dos fundos da casa do padre Alencar, em torno de uma pesada mesa redonda de jacarandá, que funcionava a misteriosa Sociedade Promotora da Maioridade do Imperador – ou, simplesmente, o Clube da Maioridade, como os próprios membros a ela se referiam. Naquelas

¹⁸⁸ No período regencial (1831-1840) ocorreram diversos movimentos armados de contestação em várias províncias, de norte a sul do país, movidos por diferentes causas e natureza e envolvendo diversos segmentos da sociedade, dos mais ricos aos mais pobres, do campo e da cidade (senhores de terra, comerciantes, artesãos, escravos, libertos, negros, índios, mestiços, funcionários públicos, sacerdotes e profissionais liberais). Os mais expressivos foram: a Cabanagem, no Pará, de 1835 a 1840; a Balaiada, no Maranhão, de 1838 a 1841; a Sabinada, na Bahia, de 1837 a 1838, e a Guerra Farroupilha, no Rio Grande do Sul, de 1835 a 1845 (IGLÉSIAS, 1993: 156-158).

intermináveis reuniões noturnas, homens de cenho grave e cabeleira grisalha maquinavam para levar um menino de apenas quatorze anos ao trono (NETO, 2006: 30-31).

Em sua narrativa histórica, o processo de antecipação da maioria de dom Pedro II pode ser resumido como um golpe desferido pelos liberais para retomar o poder que estava com os conservadores desde a renúncia do liberal Feijó, em dezembro de 1837. No entanto, o domínio liberal nesta nova fase política não será duradouro, por causa da alternância de poder que se inicia logo no ano seguinte ao ‘golpe da maioria’ e que perdurará por todo o longo segundo reinado. Brevíssimo foi também o segundo mandato de Alencar como presidente do Ceará, iniciado em outubro de 1840 com duração de menos de seis meses. Nesse pouco tempo, Alencar tratou de perseguir os adversários, tratados “a pão e água” (*Idem*: 55), e de combater pessoalmente uma rebelião contra o seu governo que se sucedeu na Vila de Sobral.¹⁸⁹

Além do envolvimento na política, atividade principal na sua vida, Alencar, que tinha na mãe Bárbara um exemplo de empreendedorismo, foi também um homem de extraordinários dotes para os negócios. Investir esforço e inteligência em atividades produtivas, constituindo considerável patrimônio, foi outra característica dos padres da Igreja brasileira durante a época imperial. No Ceará, de norte a sul, pululam exemplos de sacerdotes-empresários que “fizeram fortuna e cumpriram o papel relevante na expansão da riqueza com suas fazendas de criatório, práticas agrícolas e engenhos para fabrico de rapadura e cachaça (ARARIPE, 1996: 205). Foi o que fez Alencar no Alagadiço Novo, sítio de sua propriedade, localizado nos arredores de Fortaleza. Foi lá que Alencar instalou o primeiro engenho de ferro da província cearense, importado da França e montado por um carpinteiro francês. Ele foi também o dono da primeira sege a circular pelas ruas da capital cearense. A sua condição de sacerdote católico, mesmo em tempos de reprovação da cúpula da Igreja, não o impediu de participar ativamente da maçonaria. Foi iniciado no Rio de Janeiro, alcançando o alto grau da hierarquia maçônica. No Ceará, fundou em 1834 a primeira loja maçônica da província, “à qual associou todos os padres e o pessoal mais seleta da Capital, e funcionava sem mistérios e sem reservas” (*Idem*: 132).

¹⁸⁹ O segundo mandato de Alencar na presidência do Ceará ocorreu em meio a uma conjuntura de “exacerbação partidária em que ambas as facções se excediam” (ARARIPE, 1996: 176). No intento de derrubar Alencar da presidência, a oposição se rebelou em vários locais da província, sendo o de maior gravidade o levante que ocorreu em Sobral, envolvendo uma tropa de soldados cearenses sob o comando do tenente-coronel Francisco Xavier Torres, que regressava de uma expedição enviada pelo governo para combater a Balaiada na fronteira com o Piauí (*Idem*).

A maçonaria chegou ao Brasil junto com as ideias iluministas e liberais que colocaram em xeque o sistema colonial. Pelos seus princípios de fraternidade e de filantropia, somado ao fato de ser uma sociedade semi-secreta, as ideias maçônicas ‘casaram’ muito bem com os anseios de liberdade que vinham sendo gestados no seio da sociedade brasileira e facilitou os conciliábulos onde se tramavam as conspirações nacionalistas. Por isso, na conjuntura que antecede a Independência do Brasil, a maçonaria assumiu uma posição avançada, representando um importante centro de atividade política, para difusão dos ideais do liberalismo anticolonialista. Não à toa, muitos dos que participaram de movimentos anticolonialistas, a exemplo da Inconfidência Mineira, da Conjuração Baiana e da Revolução Pernambucana de 1817, no final do século XVIII e início do século XIX, eram também membros da maçonaria. Após a independência, notadamente durante o processo de formação do Estado nacional brasileiro, a sua influência cresceu consideravelmente, permanecendo atuante ao longo de todo período monárquico. Costuma-se dizer que a história do Brasil Império é também a história da maçonaria. Portanto, era prática comum dos políticos participarem ativamente desta instituição. E Alencar, a despeito de ser padre, era político em tempo integral e, sem nenhuma ressalva, tal como era maçom, vivia maritalmente com sua prima em primeiro grau Ana Josefina de Alencar. Com ela teve oito filhos, cujo primogênito, José de Alencar, herdou do pai, além do nome, o gosto pela política, apesar de hoje ser mais conhecido pelas suas habilidades literárias.¹⁹⁰

Ser sacerdote e constituir família, nos confins sertanejos do século XIX, parecia não causar escândalo maior do que assumir a condição de maçom. Eram muitos os exemplos de sacerdotes que viviam maritalmente enquanto se ocupavam do ofício religioso. Isso pelo menos até a posse, em 1861, do primeiro bispo do Ceará, dom Luís Antônio dos Santos (1817-1891), quando se inicia a implantação das diretrizes que ficaram conhecidas como a romanização do catolicismo brasileiro, que tinha como metas reforçar a hierarquia episcopal e coibir desvios praticados pelos padres, dos quais a mancebia era o mais recorrente. Um dado mostra a situação encontrada pelo primeiro bispo do Ceará:

Não podia ser pior o estado da diocese. Com uma população estimada em 720 mil habitantes, possuía apenas 33 padres, dos quais mais de dois terços tinham, como se dizia, famílias constituídas e cujo prestígio entre os leigos

¹⁹⁰ José de Alencar foi deputado geral em duas legislaturas e ministro da Justiça. Embalado por essa vertiginosa ascensão política tentou a senatoria vitalícia. Apesar de encabeçar a lista sêxtupla, o imperador não o nomeou para o pretendido cargo, ao que tudo indica pelo fato de ter renunciado ao ministério para concorrer ao Senado, contrariando orientação do monarca (ARARIPE, 1996: 219-221).

havia atingido, em consequência, seu ponto mais baixo (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 70).

Esse esforço da hierarquia da Igreja do Ceará, em consonância com as diretrizes emanadas da Santa Sé, não viria atingir, de alguma forma, o ‘padre’ Alencar, que faleceu um pouco antes, em 15 de março 1860, no Rio de Janeiro. No seu testamento, no qual se declarava “presbítero secular do hábito de São Pedro e Senador do Império” (*Apud* ARARIPE, 1996: 208), consta a seguinte ‘confissão’: “declaro que, por fragilidade humana, tive oito filhos” (*Idem*).

No que pese o destaque da representatividade cearense na política imperial e a reprodução, em menor escala, do ritmo de expansão da economia brasileira do período,¹⁹¹ - problemas de ordem geoeconômica pairavam como um espectro sobre a população da província, notadamente aquela situada nos sertões mais distantes dos centros urbanos e, por isso, abandonada pelo Estado. Essa, pelo menos, era a tônica dos discursos que passam a ser produzidos na região do Cariri a partir da segunda metade do século XIX, ao tempo em que se proclama a retomada do crescimento local.

2.4 UM PROJETO LIBERAL E CIVILIZADOR PARA O CARIRI

Na década de 1850, a região do Cariri, notadamente a cidade do Crato,¹⁹² passava por transformações econômicas, políticas e sociais que sinalizavam para o fortalecimento da região no contexto em que se projetava a hegemonia de Fortaleza¹⁹³ sobre o restante da província (OLIVEIRA, Almir, 2008: 420). A população crescia em proporções correspondentes aos índices da ascensão econômica e social. Nesse contexto, a paisagem

¹⁹¹ Uma conjugação de fatores contribuiu para esta repercussão positiva da economia cearense, com destaque para ausência de estiagens prolongadas por um longo período (1847-1877), o revigoramento do binômio gado/algodão, possibilitando o aumento das transações comerciais, inclusive no mercado internacional; a diversificação da agricultura, com o cultivo do café e do açúcar; e investimentos governamentais e particulares, também estrangeiros, na criação de infraestrutura de transporte e serviços urbanos (FARIAS, 2015: 205)

¹⁹² No início da segunda metade do século XIX existiam apenas quatro núcleos urbanos com *status* de vila na região do Cariri, sendo o Crato o mais antigo, fundado em 1764. A segunda vila caririense, a Vila de Jardim, foi instalada somente em 1816. As vilas de Barbalha e Milagres foram criadas simultaneamente em 1846. O Crato era, assim, pela sua antiguidade, possuidor de um território que compreendia praticamente todo o Cariri, sendo as povoações, que se tornaram posteriormente vilas e cidades, distritos seus, a exemplo de Missão Velha, Caririçu (antigo São Pedro do Crato), Juazeiro, Santana do Cariri, Assaré e Brejo Santo.

¹⁹³ Quanto mais a estrada de ferro adentrava os sertões, mais se consolidava a hegemonia fortalezense. A construção da identidade de Fortaleza centrava-se, naquele momento no seu aformoseamento, em reformas que procuravam imitar o padrão urbano das grandes cidades europeias, notadamente Paris, ‘a cidade das luzes’. As demais cidades cearenses, como Aracati, Sobral e Crato, também procuravam, cada um ao seu modo, ingressar no signo da modernidade, também imitando o padrão europeu, apesar de não acompanhar nem de perto o ritmo da capital cearense. Porém, no que pese essa similaridade, eram projetos antagonistas, que se expressava na clássica oposição litoral-sertão.

urbana cratense passou a ser dotada de seus primeiros sobrados,¹⁹⁴ que imitavam, em sua arquitetura, os casarões existentes em Recife e Olinda, Pernambuco. Já em 1850, a Câmara do Crato fora autorizada a construir um mercado público para a comercialização de mercadorias produzidas na região (PINHEIRO, 2010 [1963]: 135). Semelhante medida foi feita pela Câmara de Barbalha, que, em 1853, concedeu à iniciativa privada a construção de uma “casa de comércio” (*Idem*: 137). Neste mesmo ano, foi benzida a pedra fundamental do cemitério do Crato (*Id. Ib.*) e, em 17 de outubro, ocorreu a sanção da lei provincial que elevou a vila cratense à categoria de cidade, a primeira da região a alcançar tal *status*. Esta conquista evidenciava que a região passava por um ‘renascimento’, o que, por sua vez, sugeria a recuperação de um protagonismo que teria inserido o Cariri em um importante capítulo da história nacional, que vai da colonização regional até sua participação em “lutas portentosas para a emancipação política do Brasil” (FIGUEIREDO FILHO, 2010 [1968]: 48). No entanto,

após tais movimentos, houve período negro, quando o cangaceirismo tomou vulto, quase desequilibrando a vida normal da região. Houve como uma temporada de decadência na antiga Vila Real do Crato. A instrução pública como que parou. O gosto pela educação dos filhos enviados às cidades litorâneas, teve quase colapso total. Aquele triste estado de coisas chegou a impressionar viajantes argutos do quilate de Gardner que descreveu a sociedade cratense, em 1838, de uma maneira bastante deprimente (*Idem*).

A pecha de “período negro” com a qual se julga estar imerso o Cariri nas décadas de 1830 e 1840, é de certa forma uma reprodução da fórmula explicativa responsável pela construção da representação da Idade Média como ‘idade das trevas’, ou seja, um período de decadência marcado pelo retrocesso dos níveis do estágio cultural, anteriormente alcançados por uma determinada formação socioeconômica. Foi a geração ICC, da qual fazia parte os historiadores Irineu Pinheiro, J. de Figueiredo Filho e Antônio Gomes de Araújo,¹⁹⁵ que consagrou esse discurso que trata da decadência e posterior soerguimento do Cariri, discurso esse que vai dominar a produção historiográfica caririense da segunda metade do século XX. Uma das principais fontes documentais para a fundamentação desta lógica discursiva é a impressão do naturalista escocês George Gardner, registrada quando de sua passagem pelo Cariri como parte do itinerário percorrido em sua extensa viagem pelo interior do Brasil, entre os anos de 1836 e 1841 (ver página 92).

¹⁹⁴ Casarões de dois pisos que desde o período colonial, nas cidades de maior porte, serviam de residência para os senhores nas cidades.

¹⁹⁵ Ver tópico 6.2.1, *Abelhas da inteligência a serviço do Cariri*, a partir da página 458.

Entretanto, para os historiadores cratenses, influenciados pelo relato ‘gardeneano’ da cidade, aquele tenebroso período de decadência teria sido superado por volta de meados do século XIX, quando ocorreu “a emigração (*sic*) [...] de famílias, especialmente de Icó” e “a criação [...] do Bispado do Ceará” (PINHEIRO, 2010 [1950]: 89). De fato, esse bom momento da vida caririense atraiu para a região profissionais liberais, alguns deles escritores e homens de imprensa, e proeminentes homens de posse, a exemplo de ricos comerciantes oriundos da cidade de Icó, importante localidade da região centro-sul do Ceará, mas que, naquele período, passava por um processo de decadência econômica.¹⁹⁶ O capital investido por estes adventícios é tido como um fator que explica o soerguimento econômico do Cariri após um longo período de retraimento, bem como o fortalecimento do Crato enquanto espaço de liderança regional. Ao lado deste capital de ordem econômica teria acontecido também o ‘aporte’ de um capital cultural que se mostrou crucial na efetivação do plano de criar empreendimentos que viessem fortalecer, no campo discursivo, os ideais de civilização que medravam na região. O capital cultural é essencial na constituição de práticas que alimentam e fazem circular os ativos sociais consignadores de um padrão de civilidade almejada em consonância com o exercício formal ou institucional de poder. Assim, este capital de ordem simbólica constitui-se em um importante instrumento para dimensionar as estratégias de dominação impostas por uma elite, notadamente quando se busca legitimar certas práticas sociais tidas como de grande utilidade na definição e manutenção do *status quo* dominante. Posto que o espaço social é um campo de disputas, o conceito de capital cultural é chave neste processo de imposição de relações de poder por parte de quem o detém e o manipula. É o segmento dominante que vai determinar parâmetros de legitimidade das práticas culturais que lhe são intrínsecas. Isto acontece não porque essas práticas sejam legitimadas por valores universais consagrados, mas pelo simples fato delas se imporem no imaginário social enquanto dominantes. Citando Pierre Bourdieu (1930-2002), Cunha (2007: 505) afirma que

¹⁹⁶ Fundada no ano de 1738, Icó foi o principal entreposto comercial do interior cearense até meados do século XIX, abastecendo parte dos sertões do Ceará, Piauí, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. Essa posição deveu-se principalmente à sua localização estratégica, como ponto de entroncamento das duas principais estradas da capitania, a Estrada Geral do Jaguaribe e a Estrada da Boiada, centro coletor da produção regional e por onde era escoado o gado que abastecia o litoral nordestino açucareiro. Não obstante, a partir da segunda metade do século XVIII, os rebanhos de gado do Icó vão abastecer também as charqueadas (oficinas ou fábricas de carne seca) situadas no litoral leste cearense, constituindo o eixo Aracati-Icó. Esses destaques, conseqüentemente, ocasionaram um positivo impacto na infraestrutura da cidade, dotada desde a época colonial de uma imponente arquitetura, composta de igrejas, sobrados, edifícios públicos, teatros, praças e ruas largas, tornando-a um dos principais núcleos urbanos da província. No entanto, pressionada pelo processo de hegemonia político-econômica de Fortaleza, iniciada no início do século XIX e consolidada por volta das décadas de 1850 e 1860, a cidade de Icó começa a sofrer um progressivo processo de decadência, o que acarretará a sua perda de *status* não só em nível provincial, mas também em escala regional, suplantada pelo Crato (FARIAS, 2015: 55-56).

“não há nenhum elemento objetivo que diga que uma cultura é superior às outras, mas [...] os valores tácitos atribuídos por certos grupos em posição dominante numa dada configuração social é que fazem dela a cultura legítima.”

Uma opinião tributária do pensamento de Irineu Pinheiro acerca da ascensão do “estalão moral” caririense é a observação de que o movimento intelectual da região alcançava uma nova etapa, medrada “com a criação do jornalismo em terras caririenses” (FIGUEIREDO FILHO, 2010 [1968]: 5), o que coloca em cena também a retomada da ideia de criação da província do Cariri, visto que essa seria uma tônica constante nos editoriais do semanário *O Araripe*, primeiro jornal a circular no interior do Ceará (PINHEIRO, 2010 [1963]: 138-139). Este jornal, porta-voz do Partido Liberal na região, vai desempenhar também um importante papel enquanto formulador de discursos propositores de um “projeto civilizador que se apresentava como paradigma do século em todo o Ocidente” (CORTEZ, 2000: 22), sendo a cidade do Crato o seu “o núcleo disseminador” (*Idem*). No Brasil, este ideal de civilização estava harmonizado com o propósito de construção da nacionalidade brasileira que, por sua vez, trazia no seu bojo os desafios complementares de consolidação do Estado imperial e de definição ou elaboração de uma pretensa identidade nacional.

2.4.1 O ARARIPE: ‘DISSIPANDO A BARBARIA’

Vinculada inicialmente à região da Ribeira do Jaguaribe, a região do Cariri aos poucos vai ganhando autonomia discursiva. Concorreu para isso, a seu decantado território natural e privilegiada localização geográfica, o que a torna um centro distribuidor de mercadorias, tanto produzidas localmente como importadas de outros centros.¹⁹⁷ Igualmente, a participação de caririenses em movimentos políticos de repercussão ou amplitude ‘nacional’,¹⁹⁸ ocorridos no contexto da emancipação política do Brasil e da formação do Estado nacional, nas primeiras décadas do século XIX, - vem a colocar em destaque este espaço do meridional cearense. Entretanto, é a partir da segunda metade daquele século que o Cariri passa a ser pensado enquanto um espaço de funcionalidade histórica, nos objetivos de imposição de um projeto de poder capitaneado pelas elites locais. Como vimos, um dos marcos inaugurais deste projeto é

¹⁹⁷ O Cariri, fazendo jus ao título de ‘celeiro do sertão’, se destacou durante a época colonial como um grande produtor de rapadura e farinha de mandioca, itens básicos na alimentação das populações sertanejas. Por sua proximidade com Icó, importante centro comercial do interior cearense, também participava do circuito de distribuição de manufaturados importados de Portugal, e depois de 1808, da Inglaterra.

¹⁹⁸ Entende-se por esses movimentos aqueles que repercutiram ou que foram encetados na própria região, como a Revolução Pernambucana (1817), as lutas de consolidação da independência (1823), a Confederação do Equador (1824) e a abdicação do imperador Pedro I (1831), que repercutiu no Cariri na forma de uma rebelião armada conhecida como a Sedição de Pinto Madeira.

a fundação, em 1855, do jornal *O Araripe*, que tinha, dentre suas principais causas, a campanha pela criação da província do Cariri, além de procurar disseminar, em todo o sul do Ceará, os chamados valores civilizados europeus, “dissipando a barbaria”, conforme anunciava o editorial da sua edição de estreia (AOS LEITORES, 1855: 1).

O Araripe, na sua pretensão de ser um defensor das causas regionais, visando à instauração de um novo tempo para todo o sul do Ceará, arvorou-se em ser também um bastião da missão civilizadora que, outrora, foi encarnado pelos pioneiros da colonização regional. Logo abaixo da logomarca do jornal encontra-se em destaque os seis objetivos norteadores: “[...]sustentar as ideias livres, proteger a causa da justiça e propugnar pela fiel observância da Lei, e interesses locais” (O ARARIPE, 1855: 1). Em suma, um jornalismo que buscava se coadunar com as ideias liberais importadas da Europa e dos EUA, mas aqui aplicadas em uma realidade que guardava profundas disparidades com as suas matrizes ideológicas. Os principais pontos destes contrastes estavam nos campos econômico, social e político. Nos quadros do capitalismo internacional, em plena segunda Revolução Industrial, o Brasil era economicamente dependente, o que explicava e ao mesmo tempo motivava a produção agrícola em larga escala para fins de exportação. Esse modelo tornava o segmento majoritário da elite nacional - os grandes proprietários - dependente da mão de obra escrava, cuja manutenção defendia apoiando-se, paradoxalmente, no princípio liberal da inviolabilidade do direito de propriedade. O temor de uma revolta escravista ou mesmo a refutação de qualquer ideia que pudesse levar à abolição da escravatura, demonstrava, por grande parte das elites, incluindo aqueles que professavam a ideologia liberal, os limites e o caráter ambivalente desse credo filosófico no país. O liberalismo no Brasil era incompatível com “as formas mais democráticas de governo” (ALVES, 2010: 12-13).

A limitação do liberalismo no Brasil, no entanto, resumiria-se ao seu aspecto ético, pois relativamente à sua difusão, visando o seu proselitismo, vai contar largamente com a mídia de maior circulação então disponível, a imprensa escrita. As possibilidades de seu alcance, teoricamente limitadas diante da ínfima parcela de alfabetizados¹⁹⁹ e das incipientes condições técnicas dos meios de comunicação, tenderam a ser ampliadas através das leituras coletivas e da repercussão da opinião pública. Por outro lado, podemos falar da existência, naquela época, de uma imprensa que se especializara em determinadas linhas editoriais,

¹⁹⁹ Com respeito ao acesso à educação, a metáfora mais apropriada para expressar a supremacia dos segmentos mais abastados do Brasil foi formulada por José Murilo de Carvalho (2003: 65) - “a elite é uma ilha de letrados num mar de analfabetos.” O recenseamento de 1872 dá conta que somente 16% dos brasileiros eram alfabetizados. Dentre os escravos, esse índice era praticamente zero (SHWARCZ, 1999: 118).

notadamente no que concerne a orientação política. No caso do Ceará, no período em questão, pelo menos meia dúzia de jornais disputavam a atenção de leitores ávidos por informações e igualmente suscetíveis de influência ideológica ou de outras representações políticas. Quatro deles eram publicados na capital, Fortaleza, mas com circulação em toda a província: *D. Pedro II*, de orientação política conservadora; *O Cearense*, de orientação política liberal; *Sempre-Viva*, “primeiro jornal cearense dedicado exclusivamente à literatura” e *O Juiz do Povo*, “folha que combatia os portugueses [e] pregava ideias nativistas” (SOUSA, 1933). A quinta publicação é o nosso enfocado *O Araripe*, a única editada no interior. No entanto, as ideias liberais já circulavam no Ceará desde o início do século, inicialmente trazidas pelos membros das sociedades secretas pernambucanas²⁰⁰ que tramavam a independência da colônia brasileira e, a partir de 1821, pelos jornais daquela antiga capitania-mor que passaram a ser editados depois do fim da proibição da imprensa no Brasil.²⁰¹

O surgimento do liberalismo partidário no Ceará, por sua vez, está muito mais relacionado ao jogo de poder do que ao embate de ideias propriamente dito, repercutindo a conjuntura política que o Rio de Janeiro, sede da Corte, projetava para todo o país, com ênfase no período do Segundo Império (1840-1889). Tal conjuntura era marcada pela disputa entre os partidos Conservador e Liberal, que se alternavam no poder sem, contudo, imprimir efetivamente as nuances que poderiam, na prática, os diferenciar. Este enunciado é corroborado por Schwarcz (1998: 120):

Era inclusive comum, em meados do século, ouvir dizer que não havia nada mais parecido com um Saquarema – apelido dos conservadores em razão de seus principais líderes serem fazendeiros da região que tinha esse nome e localizava-se no norte do Rio de Janeiro – do que um Luzia (como eram conhecidos os liberais) no poder.

Entretanto, se existe alguma especificidade no jogo político travado no âmbito provincial, esta é o extremado grau de intolerância e de arbitrariedade que permeavam as relações de poder, o que impediu, inclusive, a repetição da política de conciliação celebrada em nível nacional, que mesclou representantes das duas agremiações partidárias na composição dos gabinetes imperiais durante os anos de 1853 a 1858.²⁰² Concorreram para

²⁰⁰ Dentre os membros de sociedade secretas pernambucanas que mantinham contato com o Cariri, temos o já citado padre Arruda Câmara (ver página 85).

²⁰¹ O primeiro jornal publicado em Pernambuco foi *A Aurora Pernambucana*, cuja primeira edição circulou no dia 27 de março de 1821. O segundo, o *Diário de Pernambuco*, fundado em 7 de novembro de 1825, ainda hoje em atividade, é o mais antigo da América Latina.

²⁰² No tocante a não reprodução, em nível local, das práticas políticas desenvolvidas no plano nacional, a partir do jogo político que se efetivava na Corte, a exemplo da política de conciliação proposta pelo gabinete presidido

esse quadro a falta de autonomia jurídico-institucional das províncias perante o governo central, que nomeava as principais autoridades do executivo e do judiciário (presidente, vice, secretário de governo e magistrados); a privatização da política, agravada com o monopólio das estruturas partidárias pelos grandes proprietários; e a ocorrência de secas periódicas, afetando o sistema político local, ao acirrar a sua dependência perante o governo central, e favorecendo práticas de fisiologismo político, como a barganha e a corrupção eleitoral. Não raro esse conturbado quadro redundava em gritantes violências, em regra praticadas pelos mandatários do poder contra os opositores. Para tanto, lançavam mão de vários mecanismos, desde a intimidação pelo uso de armas e da força física, incluindo assassinatos e espancamentos, garantindo-se a impunidade do correligionário, - até perseguições diversas, como as práticas do ‘recrutamento’ de adversários para o serviço militar, notadamente em época eleitoral, e da ‘derrubada’, costume da facção que assomava ao poder de exonerar todos os funcionários públicos que não fossem apadrinhados (CORDEIRO, 2007: 139ss). Vamos, portanto, abordar como essas arbitrariedades foram praticadas ao longo da história cearense.

2.4.2 A VIOLÊNCIA CONSENTIDA

Na historiografia produzida no Ceará, há uma linha explicativa que confere aos diversos conflitos e, especialmente, às revoltas ocorridas no sul da província, entre os anos de 1817 e 1832, a causa da violência que atingiu, principalmente, a história política da região no restante do século XIX, o que teria, inclusive, acarretado sérios obstáculos para o desenvolvimento local. Uma fonte deste pensamento é a obra *Ensaio estatístico da província do Ceará I e II* (1863 e 1864). O autor, Thomaz Pompeu de Souza Brasil²⁰³ (1818-1877), é considerado o iniciador da historiografia cearense e o referido livro, uma “obra monumental e indispensável para o conhecimento da província” (MENEZES, 2001: 76). Nela, o autor, ao descrever os conflitos provocadores da violência sistêmica, em nenhum momento faz alusão ao extermínio dos povos indígenas durante o avanço da pecuária pelo interior da capitania, principalmente na Ribeira do Jaguaribe, o mais importante espaço de ocupação do território

pelo Marquês de Paraná, entre 1853 e 1856, é importante considerar o argumento desenvolvido de que “nos primeiros períodos do Segundo Reinado, houve uma radical dicotomia entre a província e a Corte, bem como entre a política feita nesses dois cenários. A consequência da falha na representatividade nacional fazia com que muitos buscassem, na política local, a satisfação de seus interesses, deixando para os chamados ‘diletantes da Corte’ a política do Império. Assim, durante um largo período da monarquia, a política provincial estava extremamente distanciada da política nacional, apesar da manutenção de partidos nacionais, que apresentavam, por sua vez, variações de orientação de província para província” (HORBACH, 2007: 220-221).

²⁰³ Além de escritor e jornalista, Thomaz Pompeu de Souza Brasil foi um proeminente político, sucessor do senador José Martiniano de Alencar na liderança do Partido Liberal no Ceará. Assim como o seu antecessor, Sousa Brasil foi também senador, sacerdote, maçom e pai de família. Foi sócio correspondente do IHGB.

cearense (PINHEIRO, 2007: 33). Chamam-lhe atenção somente a insegurança e a instabilidade sofridas pela população estabelecida, ora em decorrência das ‘depredações causadas pelos índios’, que por isso, no seu entendimento, foram expulsos da região por ordem das autoridades constituídas; ora pela sucessão de conflitos decorrentes dos litígios de terra, como a ‘guerra’ entre as famílias Monte e Feitosa,²⁰⁴ ou pelas refregas políticas, como as revoltas do início do século XIX.²⁰⁵ Certos fenômenos de ordem social também são elencados como sintomas de desordem, a exemplo do aparecimento de grupos de penitentes e de bandos de celerados (BRASIL, 1864: 111-112). Neste sentido, soa patente o seu interesse em associar a violência reinante na região e o seu conseqüente atraso de civilização a certas práticas, algumas delas descritas como exemplos de barbárie, ignorância e conservadorismo.

Assim, vale fazer uma digressão sobre a ‘genealogia’ da violência que vai ser naturalizada, durante um longo período, nas relações entre os sertanejos, com ênfase nos locais onde a pecuária é a atividade dominante. Aqui vale uma ressalva que julgamos indispensável: o Cariri cearense, apesar de economicamente estar voltado mais para as atividades agrícolas, com destaque para a cultura canavieira, é herdeiro do ciclo do gado, tanto do ponto de vista histórico, por sofrer influência da expansão do gado e a constituição da chamada ‘civilização do couro’²⁰⁶ como pelas relações mantidas com os vastos sertões em volta, aos quais o intercâmbio comercial é vital. Mesmo em alguns contextos, quando observarmos tentativas de negar a identidade sertaneja (ver tópico 1.6, *Ser sertão ou não ser sertão, eis a questão*) o Cariri é um espaço tipicamente sertanejo e as características moldadas pela lida com o gado lhe são intrínsecas. Neste sentido, vale citar a afirmação de Darcy Ribeiro (1995: 344), “onde prevalece a agricultura, confina-se o gado, onde prepondera o pastoreio, cercam-se os

²⁰⁴ Este conflito, cuja fase de maior violência ocorreu entre os anos de 1724 e 1725, envolveu duas abastadas famílias: a Feitosa, radicada na região dos Inhamuns, e a Monte, situada no sertão Central, na zona onde seria fundada a Vila de Icó. A disputa por terras é a provável causa da ‘guerra’, embora exista uma versão de que um casamento entre membros das duas famílias tenha dado origem a rixa. O certo é que o número estimado de mortos do conflito tenha sido superior a 400, visto que ambos os lados dispunham de um numeroso exército de homens, dentre jagunços e nativos aliados. A diminuição das hostilidades só veio a ocorrer depois da intervenção direta do capitão-mor Manuel Francês, que ordenou a deposição das armas sob pena de morte e confisco de bens (FARIAS, 2015: 108-109).

²⁰⁵ Dentre os movimentos políticos citados por Souza Brasil, destacamos os seguintes: a Revolução Pernambucana, em 1817; as lutas pela independência do Brasil, entre 1821 e 1823; a Confederação do Equador, em 1824, e a Sedição de Pinto Madeira, de 1832 a 1833.

²⁰⁶ Expressão atribuída ao historiador cearense Capistrano de Abreu e que se transformou em um conceito-chave na abordagem sobre o mundo e a cultura dos sertões pecuaristas, onde o couro é tido como um elemento civilizador, tal e qual o açúcar na zona da mata canavieira: “De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água; o mocó ou alforje para levar comida, a mala para guardar roupa, mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas de faca, as bruacas e surrões, a roupa de entrar no mato, os banguês para curtume ou para apurar sal; para os açudes, o material de aterro era levado em couros puxados por juntas de bois que calcavam a terra com seu peso; em couro pisava-se tabaco para o nariz” (ABREU, 1998 [1907]: 135).

roçados”, que bem demonstra a relação de mutualidade entre essas ancestrais atividades produtivas.

Uma outra questão merecedora de um breve parágrafo é a propensão muito comum da historiografia caririense de empregar o termo “cangaceirismo” como um atributo do chamado ‘período negro’ da vida caririense, que teria tomado vulto após os eventos políticos que movimentaram a região entre os anos de 1817 e 1833. Por volta de meados do século XIX, quando o Estado começa a se mostrar mais presente no sertão e, ao mesmo tempo, com a difusão de discursos proclamadores dos ideais de civilização, como se observa no Cariri, com a atuação da neófita atividade jornalística, - observa-se uma mudança de percepção ética da cultura da violência, que de valorizada como um apanágio do modo de vida das sociedades pastoris que se desenvolveram em espaços inóspitos, passa a ser paulatinamente condenada (Mello, 2004: 22). Um problema de ordem conceitual daí decorrente é o emprego generalizado da expressão ‘cangaceirismo’ para designar toda a conduta criminosa ou truculenta, quando o mais correto seria proceder uma distinção entre as categorias sociológicas portadoras de códigos de violência, típicas do contexto que vai da colonização ao advento da República, propagando-se e transmutando-se, deste então, em novos tipos. Assim, além do cangaceiro, temos o valentão, o cabra, o jagunço, o capanga e o pistoleiro. Além do mais, a despeito das expressões ‘cangaço’, ‘cangaceirismo’ e ‘cangaceiro’ comportarem mais de uma modalidade criminal, para além do significado sacramentado pelo senso comum, associado ao banditismo puro e simples, - o uso generalizado do termo não dá conta das suas especificidades conceituais, das quais uma é merecedora de atenção: o fato de que o cangaceiro, dentre as categorias de criminosos ou agentes de violência, é o único que não age sob mando de um patrão ou de um agenciador.

Feitas essas considerações, passemos para a análise da violência em si, enquanto fenômeno que permeia a formação cultural das sociedades sertanejas. Para tanto, vamos recorrer ao clássico estudo sobre o cangaceirismo que se desenvolveu no Brasil, *Guerreiros do sol, violência e banditismo no Nordeste do Brasil* (2004), de autoria do historiador Frederico Pernambucano de Mello, cujos dois primeiros capítulos tratam da gênese da violência e sua estruturação nas sociedades desenvolvidas no ciclo da pecuária que ocupou a zona interiorana da parte nordestina do Brasil colonial, a partir de meados do século XVII. Para elaborar a sua análise explicativa, o autor, sem incorrer em explicações deterministas, seja de ordem geográfica ou biológica, considera a coexistência de duas regiões fisiográficas, uma de clima tropical úmido - a zona da mata litorânea, e outra de clima semiárido - a caatinga do sertão profundo, e seus condicionantes ambientais que vão incidir nas posturas,

comportamentos, hábitos e costumes humanos, projetando dois universos culturais que, apesar de complementares, são diametralmente distintos. O primeiro universo é moldador de uma sociedade que resulta da presença mais incidente da civilização europeia dominante. Nela, preponderou o trabalho coletivista da monocultura canavieira e a presença mais efetiva do Estado, que monopolizava a violência como mecanismo de controle e repressão em nome da ordem institucional. Os membros da sociedade açucareira, detentores de lucrativa e estável atividade econômica, arraigaram-se de maneira tão profundamente sedentária durante os primeiros cem anos da efetiva colonização, que Frei Vicente do Salvador (1564-1636), primeiro cronista da história brasileira, os comparou a caranguejos, pois viviam arranhando a costa litorânea sem dela afastar-se efetivamente. No entanto, tão logo manifestou-se o imperativo de desbravamento dos sertões, vai observar-se o desenvolvimento de uma sociedade de características opostas, marcada por um forte isolamento cultural e iminentes obstáculos à sobrevivência humana, seja pelo meio ambiente adverso, seja pela hostilidade dos povos nativos. A descrição deste “universo cinzento da caatinga” é sintomática das dificuldades inerentes ao cotidiano dos desbravadores do sertão que, contrariamente à realidade litorânea “tudo se fez na insegurança” (MELLO, 2004: 42-43). Na impossibilidade de empreender atividades de porte, a criação de gado, ao lado da lavoura de subsistência, constituía-se em um ponto forte e, ao mesmo tempo, uma desvantagem da economia sertaneja, considerando a inconstância do meio físico. Essa instabilidade permanente teria forjado um tipo humano e social permeado de qualidades e defeitos, de acordo com o ponto de vista epistemológico escolhido como referência. Com base no estudo comparativo entre as áreas agrícolas e pastoris, desenvolvido por Oliveira Viana (1883-1951), o autor de *Guerreiros do sol* destaca os atributos de “combatividade”, “rusticidade” e “bravura física” dados ao sertanejo pecuarista e tidos como superiores frente ao tipo litorâneo agricultor.²⁰⁷ Este louvor à bravura é compartilhado por outros estudiosos ou observadores da conduta do sertanejo, a exemplo de Henry Koster (c. 1884-1820),²⁰⁸ que acrescenta ao sertanejo as virtudes de sinceridade, generosidade e hospitalidade (*Apud idem*: 43-44). Em contrapartida, baseado no livro *Brasil, vol. 2*, de Fernando Denis (1798-1890), são elencadas, “as talvez inferioridades representadas pela predominância [entre os sertanejos] dos temperamentos “apaixonados”, “impetuosos” e, ao extremo, “ciosos”, além de marcados por uma “sede de vingança que não

²⁰⁷ O livro tomado como referência é *Evolução do povo brasileiro*, de Oliveira Viana, cuja primeira edição foi publicada em 1922.

²⁰⁸ Viajante de ascendência inglesa que se radicou em Pernambuco no ano de 1811, tornando-se senhor de engenho. Antes empreendeu uma série de viagens pelas chamadas capitanias do norte do Brasil, cujos relatos foram editados em livro que, traduzido para o português, foi intitulado *Viagens ao Nordeste do Brasil*.

conhece limites” (*Apud Id. Ib.*: 43). Por sua vez, Euclides da Cunha, embora sem negar categoricamente essa configuração de caráter do sertanejo, delineada por Denis, aponta para uma idiosincrasia que lhe escamoteia a paixão e o ímpeto, substituídos pela ação calculista e impassível (*Apud Id. Ib.*: 44). Diante desta profusa e, por vezes, contraditória caracterização da índole sertaneja, o autor conclui que

durante o longo período em que se plasmaram essas características, o sertanejo não conheceu feitor que lhe orientasse o serviço, nem fiscal que lhe exigisse o cumprimento estrito de tarefas; não conheceu cerca que lhe barrasse o caminhar solto e espontâneo; não sofreu disciplinamento da proximidade de patrão e muito menos a ação coercitiva do poder público. Não soa estranho portanto que o arrojo pessoal, o aventureirismo e um acentuado gosto pelas soluções violentas aflorassem num homem sob tais condicionamentos. Nos seus menores gestos é possível surpreender os traços fortes da sobrançeria, do orgulho pessoal exagerado, da suscetibilidade aguda, especialmente no plano das questões de honra. Convém assinalar ainda a tendência ao misticismo, o culto da coragem e o apego ao direito de propriedade como fatores latentes que, ao se aliarem a causas imediatas – não raro, de pouca monta – produziam respostas desmedidas, estabelecendo o riquíssimo quadro de violência do ciclo do gado no Nordeste (*Id. Ib.*).

A violência que parece incrustada nas mais íntimas e esconsas reentrâncias do tecido social sertanejo é analisada como resultado de uma configuração histórica marcada pelo inflexível isolacionismo que vigorou até recentemente, entremeada com as adversidades do meio e o abandono das populações ali localizadas. Esses fatores, superadas as interpretações de ordem racial que comumente permeiam as análises sociológicas que vigoravam na virada do século XIX para o século XX, são tidos como definidores do conservadorismo do homem sertanejo e que o torna um exemplo de como estruturas medievais permanecem intactas, notadamente no campo das relações privadas e das práticas que envolvem a moral religiosa. Essas formas arcaicas e arcaizantes levaram o modelo de sociedade sertaneja a ser definido como uma espécie de “quadro arqueológico da sociedade brasileira”,²⁰⁹ produzido mediante a conservação de “certas formas primitivas de vida social chegadas ao Brasil e aqui mescladas ao padrão nativo” (*Id. Ib.*: 47).

No palco onde se desenrola o secular e pungente drama sertanejo, a seca é um fenômeno sempre presente, mesmo durante rigorosos ‘invernos’²¹⁰ que transformam radicalmente o cenário do sertão, sendo considerado “a causa primeira do isolamento

²⁰⁹ Essa definição é de Luís Aguiar da Costa Pinto feita no livro *Lutas de famílias no Brasil* e citada por Mello (2004: 47).

²¹⁰ O tradicional sertanejo chama as quadras chuvosas de inverno.

sertanejo” (*Id. Ib.*: 55). Da noite para o dia, passa-se do cinza para o verde, mas o homem do sertão continua ‘árido’, agindo com prudência e vigilância, apegado às suas crenças fatalistas. No caso do território cearense, por estar quase que totalmente situado no semiárido,²¹¹ as consequências da seca extrapolam a origem climática do fenômeno e alcançam a dimensão social, deixando profundos vestígios no imaginário da população. Somente nos séculos XVIII e XIX, foram registradas dezoito secas. Algumas tiveram efeitos desastrosos para a economia local, como as secas de 1777-1780 e 1791-1793 que, reduzindo drasticamente os rebanhos, são tidas como uma das causas da decadência das charqueadas.²¹² Deste modo, uma questão se impõe: se a seca é tida como um fator desarticulador de uma economia de reprodução ampliada, como aconteceu com a industrialização e o comércio do charque, o que se dirá do efeito causado sobre uma economia que beirava à subsistência? A resposta para tal questão é óbvia, pois as culturas agrícolas de subsistência, associadas à atividade pastoril, são de ciclo curto, com colheita rápida, apesar de permanentemente em risco devido à sua extrema dependência das incidências pluviométricas. Segundo Neves (2007: 78),

o objetivo dessa produção de tipo tradicional, pode-se dizer, era conseguir uma “segurança alimentar”, uma garantia de manutenção dos padrões de pobreza vigentes, ligados aos laços paternalistas de submissão, de lealdade e de proteção. [...].

A falta de chuvas, no entanto, destruía imediatamente essas pequenas colheitas e ameaçava o gado, desfazendo o círculo da produção tradicional.

Desta forma, sem a geração de um excedente mercantil, a produção de subsistência não conseguia assegurar à população dependente a permanência na terra quando do período de estiagem. Duas alternativas, entretanto, restavam: o socorro garantido pelos laços paternalistas, baseados na moral caritativa cristã, que os mais pobres mantinham com os donos das terras, o que representa a permanência de uma prática cultural que remonta o medievo europeu; ou migrar provisoriamente, juntamente com o gado, para as zonas mais úmidas localizadas na periferia do semiárido, com a permissão dos proprietários destas terras, mas

²¹¹ Com uma área de 895.931,3 km², correspondente a 10,5% do território nacional e 86% da região Nordeste, o semiárido brasileiro é o maior do mundo em termos de extensão e de densidade demográfica. Sua área de abrangência inclui os estados do Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia e a região norte de Minas Gerais, totalizando 1.031 municípios (SILVA, 2003: 365-366)

²¹² Oficinas ou fábricas onde se processavam o charque, produto cuja matéria prima era a carne reduzida em mantas e conservada pelo salgamento e secagem ao sol e ao vento. Desta forma, resistiam a longas viagens sem se deteriorar. Durante o século XVIII constituiu-se no principal produto do comércio da capitania do Ceará, exportada para várias outras capitanias, como Pernambuco, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro e até para Portugal, servindo como alimento para escravos, homens livres pobres e soldados. Consta que também teria sido usado no tráfico internacional negreiro e como pagamento de soldos (FARIAS, 2015: 52).

sob pena de aprofundamento dos laços de submissão e dependência. No entanto, essas alternativas tornaram-se inviáveis a partir de meados do século XIX, quando as terras utilizadas para a migração de gente e de gado ficaram indisponíveis. Dois fatores concorreram para isso: a Lei de Terras, de 1850, que transformou a terra num bem imobiliário, alienável pela compra e venda; e a exuberante expansão da cotonicultura que a economia local conheceu, notadamente a partir de 1860, em decorrência da diminuição da produção algodoeira dos EUA por conta da Guerra de Secessão (1861-1865), o que veio a diminuir a oferta dessa matéria prima no mercado internacional e, conseqüentemente, abrir espaço para o algodão produzido no Nordeste brasileiro. Sem a disponibilidade das terras, valorizadas legalmente e ocupadas pela cultura do algodão, “a proteção paternalista, devido à dimensão da população que a demandava, tornou-se insuficiente, deixando sem alternativas de sobrevivência uma população de centenas de milhares de pessoas” (*Idem*: 79-80). Assim, na grande estiagem que se principia em 1877, quando a cidade de Fortaleza se ver invadida por grandes levas de retirantes famintos, observa-se a intervenção do Estado com planejamento e aplicação de ações de socorro humano e de combate à seca. Antes, porém, sem a assistência do poder governamental, além do apego à providência divina, restava ao morador dos sertões mais profundos recorrer às estratégias terrenas, dentre as quais a tática considerada o principal apanágio do estado de guerra hobbesiano: o ataque é sempre a melhor defesa. Principalmente durante o período colonial, a violência torna-se uma condição vital para a sempre instável sobrevivência e perante as ameaças constantes à integridade física humana e à propriedade, sendo, portanto, legitimada enquanto um valor intrínseco à moral e à ética sertanejas. Convém ressaltar que, ao lado dos condicionantes geoclimáticos, dentre os quais a irregularidade pluviométrica, é tida como a mais problemática, a difícil convivência com as populações nativas constituiu-se em um crônico obstáculo à estabilização dos núcleos de colonização dispersos no vasto mediterrâneo setentrional brasileiro. Essa situação ganhou contornos dramáticos com a chamada ‘Guerra dos Bárbaros’, como assim ficou conhecida, sob o ponto de vista dominante, a obstinada resistência empreendida pelos povos nativos em grande parte dos sertões do Norte, e respondida pelo estado português com a determinação de empreender “guerra a sangue e fogo” (GOMES, 2009: 112). Citando Pedro Puntoni, autor de um estudo de referência sobre este traumático episódio da história colonial do Brasil,²¹³ Gomes (*Idem*: 114-115) afirma que a ‘Guerra dos Bárbaros’ demarcaria uma “nova orientação política do império português”, objetivando o “extermínio das nações indígenas do sertão norte.” Porém,

²¹³ *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1720)*. São Paulo: Edusp/Hucitec, 2002.

conforme atesta o relato abaixo, uma das fases mais cruentas desta guerra ocorreu em uma das mais importantes zonas de ocupação colonial do Ceará, a Ribeira do Jaguaribe:²¹⁴

A partir da década de 1680, no entanto, intensificaram-se na foz do rio Jaguaribe, situada no litoral leste da capitania, as marchas dos vassallos do rei de Portugal provenientes de áreas de colonização mais antiga, principalmente Pernambuco, Paraíba e Rio Grande, em busca de novas porções de terra para servirem de pasto para os seus gados e criações. Diretamente ligada à expansão do criatório, a conquista colonial da capitania se deu mediante sangrentas guerras contra os numerosos grupos indígenas que então senhoreavam a região, que marcam o processo de efetivação da conquista do interior das capitanias do Norte (*Id. Ib.*: 109).

Documentação colonial, como as Datas de Sesmarias, corrobora a situação de perigo pela qual passavam os colonos da referida zona, dando conta de que “pela invasão do gentio bárbaro se retiraram da Ribeira do Jaguaribe com seus gados para este distrito ... por estarem protegidos próximo a Fortaleza” (*Apud* PINHEIRO, 2007: 33). Por essa época, finalzinho do século XVIII, já se encontrava estabelecido na região o capitão de cavalaria de ordenança e mestre de campo João de Barros Braga, posteriormente agraciado com a patente de coronel de milícia, enviado da Bahia pelo vice-rei de Portugal a fim de restabelecer a paz no Ceará. Para tanto, Barros organizou a ‘Cavalaria do Sertão’, milícia integrada em sua maioria por mestiços e índios coligados, vestidos em trajes de couro, e especializada no combate sem complacência aos nativos sublevados, cuja atuação é tida como decisiva para o fim da ‘Guerra dos Bárbaros’²¹⁵ (GOMES, 2009: 138). No entanto, os vestígios desse crucial período da história colonial cearense não ficaram somente registradas nos documentos coetâneos e nas narrativas posteriores, ou ainda nos topônimos que eternizaram situações que se reportam àqueles episódios furiosos e sangrentos, como ‘Batalha’, ‘Emboscada’, ‘Tocaia’, ‘Riacho da Cruz’ e ‘Riacho do Sangue’ (FARIAS, 2015: 46). A cultura da violência vai permanecer viva, ativa e arraigada no temperamento do sertanejo, mesmo que as motivações históricas de sua origem e estruturação tenham deixado de existir, a exemplo da ameaça que a resistência indígena representou para a expansão da pecuária. O axioma “violência gera violência” pode ser uma resposta à permanência do estado de ‘guerra’ que caracterizou a colonização resistida na sua sequência histórica, quando passa a mediar as disputas contidas nas relações travadas

²¹⁴ Alguns relatos da fase cearense da ‘Guerra dos Bárbaros’ tratam o conflito sob a designação de Confederação dos Cariris, em alusão a participação da nação indígena kariri, localizada na região sul da capitania (BARROSO, 1958: s/p).

²¹⁵ Os serviços prestados, no Ceará, ao estado português, de 1696 a 1730, rendeu a Braga a nomeação para o posto de capitão-mor da capitania do Rio Grande (atual Rio Grande do Norte).

entre os próprios colonizadores e, posteriormente, entre os seus descendentes. A violência torna-se, então, um valorado bem de uma herança cultural, que vai se reproduzindo na proporção do isolamento a que estavam submetidas as populações. O Estado, que, no momento inicial, é patrono da força extremada, visando viabilizar a ocupação do território a ponto de prescrever a ‘solução final’ para os seus principais inimigos eleitos, os indígenas, - torna-se, após a consolidação da conquista colonial, praticamente ausente do cotidiano sertanejo. Isto vem justificar a continuação do emprego sistemático da violência, agora monopolizada pelos potentados, mas generalizada no seu uso por toda a sociedade. Neste universo de agentes que recorrem aos hábitos violentos enquanto uma prática legítima estão incluídos os mais pobres e os marginalizados, que o fazem diretamente ou sob a proteção das chamadas “patriarquias aristocráticas” (MELLO, 2004: 64). Mas no momento em que o poder público e uma ordem política institucionalizada se fazem paulatinamente presentes, ocorre o declínio dessas práticas e, mais ainda, passam a ser censuradas e criminalizadas, passíveis da intervenção repressora e punitiva do Estado. (*Idem*: 65).

2.4.3 A VIOLÊNCIA REPRIMIDA

O momento em que o Estado vai estender seus tentáculos de forma mais efetiva na região do Cariri corresponde à criação da segunda comarca do Ceará, no ano de 1816, através de um alvará assinado por dom João VI, que dividiu a jurisdição da capitania em duas, a primeira com sede em Fortaleza e a segunda sediada em Crato. Além do Cariri, a nova comarca compreendia as vilas da São João do Príncipe,²¹⁶ Campo Maior de Quixeramobim, Icó e São Vicente das Lavras.²¹⁷ Coincidentemente, após o Crato ter se tornado “cabeça da nova comarca e [...] residência de um ouvidor”, bem como ter ganho “uma casa municipal com sua cadeia” (SAINT-ADOLPHE, 1845: 303), vigorou um longo período de convulsões sociais e políticas, entre os anos de 1817 e 1833, quando implodiram rebeliões e violentas lutas que atingiram boa parte do território cearense. Neste contexto, a reação repressiva do Estado ocorreu *in loco* e de forma proporcional ao avaliado perigo que alguns desses movimentos representaram para a ordem institucional. Em alguns casos, essa reação extrapolou os dispositivos legais vigentes, a exemplo do que ocorreu com o desfecho da Confederação do Equador no Ceará, cujas narrativas são traídas pelo tom de desagravo aos partidários da causa separatista e republicana:

²¹⁶ Atual município de Tauá.

²¹⁷ Atual município de Lavras da Mangabeira.

O exemplo de dureza e intransigência vindo de cima estimulava as tropelias no interior, aproveitando-se os vitoriosos da oportunidade para desforras pessoais. Era a “vingança particular à sombra da lei”, no como ressaltou João Brígido. Os desatinos cometidos não tinham medida. Quanto deles merecem [ser] ressaltados pela brutalidade de que se revestiram! (ARARIPE, 1996: 67).

Neste sentido, o quadro pintado é dantesco. Alguns assassinatos, ocorridos na Vila de Jardim, são descritos com detalhes que expõem as crueldades com que foram cometidos, como as sofridas por Inácio Tavares Benevides e Manuel de Oliveira Mataguari, que teriam sido espancados e queimados vivos; e pelo padre Estêvão José da Porciúncula, cujo cadáver teria sido castrado e abandonado em via pública (*Idem*: 67-68). A esses trucidamentos somam-se os homicídios de dois membros da família Alencar que residiam naquela vila - Leonel Pereira de Alencar e seu filho Raimundo Pereira de Alencar, “mortos por motivo único e exclusivo de sua participação na revolução republicana” (FIGUEIREDO FILHO, 2010b [1964]: 75). O certo é que já se desenrolava há algum tempo uma crescente rivalidade entre as vilas do Crato e do Jardim, em nome de uma disputa pela hegemonia política regional que provocava, a qualquer pretexto, embates onde “o saque era o corolário final”²¹⁸ (*Idem*: 68). Contudo, as arbitrariedades creditadas à ‘vingança à sombra da lei’ não se restringiram às localidades de Crato e Jardim. Outros episódios considerados ignominiosos são igualmente condenados nas narrativas que enaltecem o papel dos revolucionários de 1824, como o ocorrido na Vila de Icó, onde a Câmara de Vereadores constituiu um governo temporário legalista e instituiu a famigerada Comissão Matuta, cujo objetivo, a pretexto de ordem judicial, foi o de condenar à morte os envolvidos na rebelião. Sobre ela, assim escreveu um historiador cratense:

A COMISSÃO MATUTA foi de crueldade tamanha que o próprio secretário Padre Manuel Felipe Gonçalves renunciou, altivamente, a seu cargo e foi claro ao firmar, diante da junta de verdugos ilegais [...]: “Meu caráter de sacerdote me proíbe de concorrer para que se derrame tanto sangue sem justa causa, de pessoas indefesas e até de crianças! Que Deus se amerceie de vós, impiedosos juizes” (FIGUEIREDO FILHO, 2010b [1964]: 77).

²¹⁸ Um dos conflitos envolvendo Crato e Jardim foi relatado por José Martiniano de Alencar na súplica que escreveu ao imperador Pedro I, após ser preso pela sua participação na Confederação do Equador. Afirma ter testemunhado “no seu maior auge os funestos efeitos da guerra civil, e de uma guerra entre um povo bárbaro e brutal. No Crato se tinha levantado uma bandeira portuguesa, e à sombra dela vieram os do Jardim à malfadada vila do Crato, e a reduziram a um monte de ruínas: mataram, depois de prender, a vários cidadãos, cortaram-lhes as mãos e as pregaram no pelourinho; assassinaram outros no seio de suas famílias; roubaram quase todas as casas da vila e seus subúrbios, de tal forma que nem ao menos as portas deixaram, não escapando ao saque a mesma matriz, donde carregaram os vasos sagrados” (*Apud* ARARIPE, 1996: 104).

A resistência que se prolongou no Ceará por mais alguns meses, após os rebeldes pernambucanos terem sucumbido mediante o violento contra-ataque do Império, foi finalmente debelada sem representar o arrefecimento total dos ânimos e da tensão que envolveu os partidários republicanos e monarquistas, em lados opostos. No que diz respeito ao antagonismo entre Crato e Jardim, essa questão vem ganhar novos lances de dramaticidade com a crise que explode a partir do episódio da abdicação de dom Pedro I, em abril de 1831, o que veio contribuir para a eclosão da sedição restauradora que ficou conhecida como Guerra do Pinto (ver páginas 160-161). Com a rebelião, o problema da insegurança, que já era crônico no interior do Ceará, tornou-se mais acentuado ainda, visto a entrada de grande quantidade de armas que terminou em “mãos de prepotentes assassinos, principalmente nos termos de Icó, Lavras, Serra Grande, Quixeramobim e Serra do Pereiro” (ARARIPE, 1996: 129).

Essa sucessão de violências excessivas, que constituía “um quadro de atraso, malquerença, ambição e ódios sem paralelos”,²¹⁹ foi responsável por tornar o Ceará na “província mais conturbada na década seguinte.” De fato, as temáticas da segurança pública e administração judiciária foram recorrentes nos discursos oficiais, como comprova as falas de José Martiniano de Alencar proferidas durante o seu primeiro mandato como presidente da província, entre 1834 e 1837. A avaliação que o primeiro mandatário do Ceará faz da situação em que se encontrava a província nessas esferas administrativas, apesar da contundência de sua crítica, demonstra o recrudescimento do aparato coercitivo e legal do Estado, acarretando a diminuição “dos criminosos prepotentes e de séquito [...], mas não ao nível satisfatório.”

Na mensagem feita por ocasião da instalação da Assembleia Provincial, em abril de 1835, Alencar descreveu um cenário bastante adverso ao ‘império da lei’ no Ceará, onde destacou a inexistência de garantia de propriedade, ineficácia dos instrumentos legais para coibir os malfeitos, a vulgarização do furto e do assassinato, a insensibilidade popular perante os assassinios e a herança das perturbações políticas na disseminação das armas entre os habitantes da província. No tocante à organização do judiciário, Alencar criticou o estabelecimento do novo sistema de gestão estabelecido pelo Código do Processo Criminal que entrou em vigência no final de 1832.²²⁰ Por este dispositivo, foram enormemente ampliadas as funções do juiz de paz, um cargo eletivo, que além das atribuições já

²¹⁹ As informações e citações contidas até o final deste tópico foram retiradas de Araripe (1996: 68, 120-130, 136-141, 144-145 e 157-158).

²²⁰ O Código de 1832 determinou a continuidade da divisão judiciária em distritos de paz, termos e comarcas. No distrito, a administração da Justiça previa um juiz de paz, um escrivão e tantos inspetores de quarteirões e oficiais de justiça que se julgassem necessários. No termo, um conselho de jurados, um juiz municipal, um promotor público, um escrivão das execuções e tantos oficiais de justiça como preciso fossem. Na comarca, um juiz de direito (LEI, 1832).

estabelecidas no código anterior, passou a deter o poder de polícia, podendo prender, formalizar a culpa e julgar os delinquentes. Essa ampliação de poder conferido ao juiz de paz, entretanto, desagradou a vários setores da sociedade que criticaram a atribuição de tamanha autoridade a pessoas nem sempre instruídas e quase sempre sujeitas aos interesses dos grandes proprietários de escravos e terras que as elegiam. O presidente José Martiniano de Alencar, além de desqualificar esses ‘magistrados’ pela falta de conhecimento do próprio Código, impingiu-lhes a falta de pulso ou mesmo de condições para culpar e prender criminosos, acrescentando a alguns o procedimento de condutas duvidosas, seja por conivência ao crime ou por outros interesses escusos, como a obtenção de vantagem pessoal. Contudo, a crítica de Alencar focou-se na excessiva divisão judiciária que se fez na província, com o aumento do número de termos, que de vinte passaram para vinte e nove, subdivididos em noventa e três distritos de paz, o que fez aumentar a necessidade de recursos humanos e materiais. Seriam necessárias cerca de três mil pessoas, fora os advogados, inspetores de quarteirão e oficiais de justiça, para dar conta da demanda de serviços jurídicos requeridos por essa divisão. O presidente do Ceará propunha manter as seis comarcas já existentes - Fortaleza, Aracati, Icó, Crato, Sobral e Quixeramobim -, e reduzir para doze o número de termos. Seu argumento era de que “antes tenha o cidadão o trabalho de caminhar algumas léguas e achar justiça do que não a encontrar de fato a pretexto de a ter perto.” A insuficiência de cadeias ensejou outra reclamação de Alencar, posto existirem somente oito casas de prisão em toda a província – quatro na comarca situada na capital e quatro nas comarcas do interior, uma para cada, sendo que em toda a Comarca de Quixeramobim não havia uma sequer. Idêntica queixa recaía sobre a incapacidade das forças policiais de “conter a corrente dos horrorosos atentados” devido ao seu diminuto contingente. Daí a medida de criação de uma força de duzentos homens comandada por um oficial temporário.

Em 1836 e 1837 o presidente Alencar voltou a abordar a questão da segurança e da gestão judiciária nas mensagens anuais enviadas à Assembleia Provincial. Na mensagem do ano de 1836, sugere a criação de autoridades policiais e que estas recebessem uma gratificação por ‘produtividade’, isto é, um abono pecuniário por cada criminoso trancafiado e armas apreendidas. Para o pretendido aumento de prisões, indispensável seria a construção de uma cadeia para cada vila e a ampliação da força policial, enquadrando-a no regime da tropa de primeira linha.²²¹ Tratou, também, da necessidade de ampliar a Casa de Correção, instituição

²²¹ Corporação remanescente do regime colonial, caracterizada por ser regular e profissional, ou seja, os seus membros eram remunerados (FARIAS, 2015: 107).

que, a exemplo das *Workhouses* inglesas,²²² tinha dupla finalidade: de um lado, recolher “vadios, desordeiros, bêbados e viciados” e, de outro, prover a sociedade de profissionais qualificados, como “ferreiro, ourives, funileiro, alfaiate, sapateiro.”

2.4.4 MECANISMOS DE CONTROLE SOCIAL DA POPULAÇÃO

Estas aparentes funções sociais da Casa de Correção escamoteavam a intenção de reproduzir antigos mecanismos de ordenação da mão de obra e de controle dos segmentos considerados perigosos pelo ponto de vista das elites dominantes. Esses mecanismos, empregados desde os momentos iniciais da colonização, variaram de acordo com as conjunturas econômicas que se sucederam no Ceará, a exemplo da segunda metade do século XVIII, quando a economia da capitania conheceu uma fase de expansão, motivada pela produção e comércio de charque, couro e algodão. Neste contexto, preponderou a imposição de trabalho compulsório e de relações produtivas marcadas pela dependência e submissão da classe trabalhadora, na qual estava inclusa uma massa de deserdados, formada por índios, negros, mestiços e brancos pobres. No entanto, notadamente em conjunturas de adversidade da ordem econômica, boa parte dessa massa vagava pelo território, pondo-se para fora do controle dos proprietários e das autoridades governamentais, e suscetível aos mais variados tipos de mazelas e dos chamados ‘desvios de conduta’. Neste contexto, visando atender a premente necessidade de controle social das populações que aquela conjuntura exigia, inscreve-se a lei do chamado Diretório Pombalino, de 1757, que determinou a transformação de algumas missões indígenas em vilas, bem como a Ordem Régia de 22 de junho de 1766, que obrigava a concentração de vagabundos e ladrões em povoados com o mínimo de 50 fogos,²²³ dando a estes a possibilidade de serem reconhecidos com foros de municipalidade. Foram estas as duas principais causas para a proliferação de vilas criadas na capitania cearense durante a segunda metade do século XVIII, processo que continuou nas primeiras décadas do século seguinte²²⁴ (FARIAS, 2015: 117-119).

Ao lado da criação de vilas, outras formas de controlar socialmente as populações foram a política de passaportes e o recrutamento militar. O primeiro mecanismo condicionava

²²² Instituições existentes na Inglaterra durante o século XIX destinadas a inserção ou reinserção social de indivíduos tidos como marginais e, conseqüentemente, perigosos por não se pautarem de acordo com os valores vigentes da sociedade capitalista, baseados no trabalho, na propriedade e na razão (BRESCIANI, 1992: 44-45).

²²³ Designação para moradia familiar nos censos coloniais.

²²⁴ Se apenas quatro vilas foram criadas na primeira metade do século XVIII (Aquiraz, Fortaleza, Icó e Aracati), dez vilas foram criadas na segunda metade desse século (Viçosa, Soures, atual Caucaia; Arronches, hoje incorporada a Fortaleza; Messejana, Monte-Mor-Novo, atual Baturité; Crato, Sobral, Granja, Quixeramobim e D’El Rey, atual Ipu) sem contar duas outras que foram criadas no início do século XIX (Russas, em 1801, e Tauá, em 1802) (FARIAS, 2015: 117 e 119).

o deslocamento de pessoas pela capitania à obrigatoriedade de portar um documento de identificação, com a descrição física do indivíduo e os indicativos de sua procedência e profissão. Além de monitorar o deslocamento das pessoas, evitando a dispersão demográfica, e o seu enquadramento na ordem social, já que o requisito exigido para a expedição do documento era o atestado de bons antecedentes, - essa medida cumpria a função de disciplinamento da mão de obra, visto que obrigava o indivíduo a ter uma ocupação profissional, evitando a vadiagem e possível criminalidade (*Idem*: 130-131). O segundo instrumento de controle, o recrutamento para o serviço militar obrigatório, especialmente para as tropas permanentes, constituía-se em um verdadeiro castigo, considerando as precárias condições a que eram submetidos os recrutados. Além do mais, sem critérios plausíveis, o recrutamento tinha como alvo, geralmente, os membros das camadas mais pobres da sociedade e os adversários da facção política que estava no poder. Servir nessa situação significava receber irrisória remuneração, ser submetido a um brutal tratamento e se afastar de seu local de moradia. Assim, era preferível ser recrutado para as tropas de ordenanças, que só eram mobilizadas em casos especiais, sem exigir o deslocamento para locais distantes. No entanto, tal prerrogativa reforçava os laços de dependência pessoal, visto que os postos de comando militar locais eram monopolizados pelos grandes proprietários e chefes políticos, que dispensavam benefícios e vantagens para os seus protegidos em troca de lealdade e prestação de serviços (CORDEIRO, 2007: 146; FARIAS, 2015: 133-134).

2.4.5 CONFLITOS ELEITORAIS

O esforço do presidente José Martiniano de Alencar de imprimir uma política de segurança pública para o Ceará, a julgar pela preocupação externada em suas mensagens aos deputados provinciais, não teria sido suficiente para a extinção do quadro de instabilidade reinante, notadamente no interior da província. Vários conflitos e agitações de ordem política e social foram relatados na sequência, a exemplo de uma tentativa de deposição do presidente da província, ocorrida no Cariri em 1842. O episódio encontra-se registrado no livro *Efeméride do Cariri*, de Irineu Pinheiro (2010 [1963]: 129), dando conta de que “o presidente José Joaquim Coelho partiu de Fortaleza para o Crato, a fim de combater, pessoalmente, uma revolta que se tramava contra o seu governo.” A ameaça, provinda de um grupo de chefes políticos opositores arregimentado a partir de Exu, município pernambucano localizado na fronteira com o meridional cearense, não se consumou porque, cientes de “não possuírem recursos suficientes para a invasão do Cariri, resolveram dispersar sua gente, a qual se elevava a 200 homens, mais ou menos” (*Idem*). Ocorreram, ainda, diversos tumultos eleitorais por

todo o Ceará entre os anos de 1848 e 1851, repercutindo a crise política nacional motivada pela disputa de poder entre liberais e conservadores:

Em 7 de setembro [de 1848], deram-se eleições barulhentas em Fortaleza, Icó, tudo isso pela perspectiva da vitória do partido conservador. Quando este assumiu o poder, houve sérios conflitos em vários recantos da província, incluindo Missão Velha, onde foi assassinado Roberto Francisco de Melo, dando início à série de questões locais.

Em 1849, o clima social e político do Cariri continuou agitado. A 20 de agosto, nesse mês de desgosto ou aziago dos antigos, só no dia 20, João Brígido dos Santos registra múltiplos acontecimentos sensacionais:

“Morticínio em Cajazeiras, em que perece o padre Inácio Ribeiro de Melo. [...]. Tendo sido dissolvida em 19 de fevereiro [de 1851] a câmara dos deputados, houve eleições agitadíssimas e conflitos violentos no Crato e Missão Velha, vencendo por toda a parte o partido governista ou CARANGUEJO. Uma numerosa quadrilha de malfeitores, sob a denominação de Serenos e Xios, concentra-se no município de Crato, com ramificações por outros pontos da província. Convidados os liberais do Ceará pelos da Corte e Pernambuco, para aderir ao movimento dessa província, recusam fazê-lo.²²⁵ No fim desse ano, o tenente Antonio Carlos da Silva Jataí, saindo do Crato com uma força em perseguição dos liberais, que se homiziaram em Exu, é ferido a bala, na travessia do Araripe, do que veio a morrer em Fortaleza” (FIGUEIREDO FILHO, 2010c [1966]: 135).

A citação acima chama a atenção por dois aspectos. O primeiro é a associação que faz entre a violência reinante no Ceará e a atuação de políticos conservadores, apelidados em nível local de ‘caranguejos’.²²⁶ O segundo aspecto é a proliferação, em tal conjuntura, de quadrilhas de malfeitores,²²⁷ com a inequívoca ligação entre banditismo e política partidária que, naquele

²²⁵ O movimento referenciado na citação é a Revolução Praieira, assim denominada em alusão ao jornal editado pelos liberais pernambucanos, cuja sede estava localizada na rua da Praia, em Recife. Foi uma resposta à dissolução do gabinete imperial de orientação liberal, mas também reflexo da Primavera dos Povos (ver páginas 134-135), nome que se dá a uma série de movimentos revolucionários de cunho liberal que ocorreram por toda a Europa durante o ano de 1848. A Revolução Praieira, a última das rebeliões populares ocorridas no período imperial, tinha o diferencial de, além de um programa político, contemplar reivindicações sociais bastante avançadas e até ousadas para a época, como a reforma agrária e a nacionalização do comércio. Durou de 1848 a 1850 (IGLÉSIAS, 1993: 162-163).

²²⁶ Segundo Horbach (2007: 230), “os partidos tinham alcunhas regionais em todas as províncias, por exemplo: em Sergipe, os luzias eram chamados rapinas e os saquaremas camundongos; no Ceará, havia chimangos e caranguejos; em Santa Catarina, cristãos e judeus; na Paraíba, baetas e rasgados; em Pernambuco, praieiros e guabirus, e assim por diante.”

²²⁷ O historiador cariariense Joaryvar Macedo, no livro *Império do Bacamarte, uma abordagem sobre o coronelismo no Cariri cearense* (1998: 27), relaciona uma grande quantidade de bandidos que agiam por toda a região sul-cearense, individualmente ou em bando: “os Santos na ribeira do riacho dos Porcos, e José Machado, Vicente Ferreira e Antonio Cândido Bentevi, em algumas localidades da região. José de Barros praticava em Santana do Cariri suas crueldades de bandoleiro. Os famanazes Serenos foram responsáveis por muitas misérias no Crato e redondezas. Zuzá de Ataíde aterrorizava as populações de Porteiras e Brejo Santo, como Luís Góis, a de Várzea Alegre. Os grupos dos Viriatos, Meireles, Paulos e Calangros refugiavam-se na Serra do Mãozinha, em Missão Velha, donde saíam para a prática de saques e mortes. Inocência Vermelho, e seus comparsas atuavam em Milagres e Brejo Santo, à semelhança de tantos outros que infestavam a região, entre eles os grupos de Sebastião Pelado, de José Mateus, dos Barbosas, dos Quirinos, de Jesuíno Brilhante e de Gato Brabo.”

contexto, tornava-se cada vez mais recorrente. Dentre estes bandos, alguns angariavam fama que se espalhava por toda a província, como os Serenos, que teriam atuado no Cariri por várias décadas sob a proteção dos conservadores. Os Serenos foram descritos pelo *O Cearense*, jornal de orientação liberal, como uma “quadrilha de ladrões e malfeitores [...] que roubam e matam na comarca do Crato e fora dela” (A SOCIEDADE, 1850: 4). Durante o mandato do conservador Fausto Augusto de Aguiar (1817-1890) na presidência da província, entre os anos de 1848 e 1850, *O Cearense* publicou a seguinte denúncia:

A província tem sido testemunha da desenvoltura com que a sociedade dos serenos, estabelecida no município do Crato, com o fim de roubar cavalos e vender para repartir o lucro entre os sócios, tem vivido até hoje sem que o governo trate seriamente de acabar com esse escândalo público (INCÊNDIO, 1850: 2).

Com o passar do tempo, o tom de acusação do jornal oposicionista foi se tornando cada vez mais grave, a ponto de acusar as forças governistas de passar da posição de convivência para a de conivência e, em seguida, para a de pura e aberta cumplicidade com a célebre organização criminosa dos Serenos. *O Cearense* chega a listar os “meios reprovados para assegurar [a] ignóbil triunfo” do partido Conservador, dentre eles a “soltura do famoso Domingos Lopes, que estava preso por criminoso de morte no Riacho do Sangue; e lá foi para o Crato as carreiras fazer a eleição por ordem da botica” (A CONQUISTA, 1852: 3).

Ademais, além das denúncias de associação com os fora-da-lei, era notório o fato de que os políticos detentores de poder tinham ascendência sobre as autoridades policiais e judiciárias e se utilizavam de todos os artifícios possíveis e imagináveis para manter o *status* conquistado, fazendo do exercício da política uma prática eivada de irregularidades e contravenções. Não era de se estranhar, portanto, as relações ilícitas ou, no mínimo, imorais mantidas pelos agentes da lei com governantes e criminosos, conforme denúncia veiculada na imprensa caririense, dando conta de que a polícia apaniguava bandidos e mimoseava autoridades (SITUAÇÃO, 1860: 1). Neste compasso, as burlas, as fraudes e outras ilegalidades constituíam a tônica das disputas eleitorais. Neste campo, as chances de vitória da oposição sobre o partido situacionista eram tão irrisórias que podem ser comparadas a um “bárbaro lutando nu contra o cavaleiro romano armado dos pés até a cabeça.” Nesta correlação assimétrica de força, a metáfora acima, de autoria de um estudioso da política cearense, o escritor Abelardo Montenegro (*Apud* CORDEIRO, 2007: 146), encontra ressonância em outra afirmação sua, a de que “não se pode negar que o crime se acoitava sob a bandeira partidária” (*Idem*: 144), em especial a partir da década de 1840, quando os caranguejos, através da facção

‘boticário-carcará’,²²⁸ assumem o controle da situação no Ceará, tornando ainda mais intensa a onda de violência e de intolerância contra os opositores (*Id. Ib.*: 144-145).

Em grande parte, essas distorções resultaram do próprio sistema eleitoral adotado pela Constituição de 1824, que determinou uma série de requisitos para o exercício político, além de estabelecer o sufrágio indireto. Não obstante, consignou que as eleições deveriam ser regidas por uma lei complementar. Nesta lógica, sucessivas leis foram aprovadas para a regulamentação dos pleitos, possibilitando demarcar uma fase que vai da outorga da Constituição até a aprovação da Lei de 19 de setembro de 1855.²²⁹ Nesta fase, indiscutivelmente as fraudes tornaram-se mais recorrentes. Pelo sistema vigente, ocorriam as chamadas ‘eleições por chusmas’, nas quais eleitores de primeiro grau escolhiam os eleitores de segundo grau, a quem caberia votar nos candidatos apresentados. Nas eleições para deputados, a escolha dava-se a partir de uma lista apresentada por cada um dos partidos. Nas eleições para senador, era confeccionada uma lista sêxtupla para ser submetida à decisão do imperador, quando somente um era o escolhido para o cargo.

As irregularidades eleitorais ocorriam principalmente pelo grande poder conferido ao governo, que nomeava os agentes administrativos encarregados de realizar as eleições. Além do mais, as autoridades policiais e judiciárias eram subordinadas ao governo que, mais que isso, escolhia os presidentes das províncias, dando-lhe amplos poderes, inclusive o de ter influência sobre o comandante militar da região. Por fim, constitucionalmente, a Igreja era ligada ao Estado e, portanto, controlada também pelo governo, no qual se sobressaia, além do Conselho de Ministros, a figura do todo-poderoso titular da pasta da Justiça, visto sua ascendência sobre o clero, autoridades policiais e magistrados. A amplitude deste poder e sua extensão por todo o território nacional, possibilitavam um efeito de forte intervenção em qualquer assunto que fosse de interesse do governo, a exemplo do processo eleitoral, permitindo aos seus agentes o uso da truculência e da manipulação de resultados, “fazendo com que, durante o Império, as eleições ganhassem, desde o pleito de 13 de outubro de 1840, a alcunha de ‘eleições do cacete’” (HORBACH, 2007: 216-217).

²²⁸ Segundo Cordeiro (2007: 140), “o Partido Conservador, sem uma direção unificada, possuía uma facção hegemônica, dos boticários-carcarás, cujo nome tem relação com os chefes Antonio Rodrigues Ferreira, o boticário, e um membro da família Fernandes Vieira, alcunhada Carcará: Miguel Fernandes Vieira.”

²²⁹ Essa lei foi proposta por Honório Hermeto Carneiro Leão (1801-1856), o Marquês do Paraná, membro do Partido Conservador e um dos mais poderosos políticos da primeira fase do reinado de Pedro II, quando ocupou o cargo de primeiro ministro duas vezes, em 1843 e depois de 1853 a 1856. Ocupou ainda os cargos de ministro da Justiça e da Fazenda, deputado geral por Minas Gerais, por três mandatos consecutivos, de 1830 a 1841, e senador vitalício, também por Minas Gerais, a partir de 1842. Foi ainda presidente das províncias do Rio de Janeiro e Pernambuco. Durante o seu segundo mandato como primeiro-ministro articulou, com êxito, a famosa Política da Conciliação, quando conseguiu aprovar a referida reforma eleitoral, instituindo o sistema distrital para eleição dos deputados, ou ‘eleição por círculos’, como ficou conhecida na época.

No Ceará, os abusos cometidos durante as eleições ocorridas neste período, atribuídos a partidários da facção dominante, repercutiram fortemente nas páginas dos jornais *O Cearense* e *O Araripe*, ambos de oposição ao governo provincial e de orientação política liberal. Por sua vez, o jornal de orientação conservadora, *Pedro II*, que a exemplo de *O Cearense*, circulava a partir de Fortaleza, capital da província, refutava as acusações e apresentava sua versão para os fatos em destaque. Independentemente das batalhas discursivas travadas através dos jornais cearenses, o mais grave era que, vencidas as eleições, as retaliações, perseguições e intimidações contra os adversários, tornavam-se práticas comuns e cotidianas. São dessa época, por exemplo, as denúncias de atuação dos ‘maiores gonçalos’, partidários caranguejos que aterrorizavam os ‘chimangos’, “obrigando-os a dançar ao som da viola, sob pauladas, em torno de um espantalho preto que denominavam Major Gonçalo” (MONTENEGRO, 1980: 23 *Apud* CORDEIRO, 2007: 144). Ao noticiar os desmandos, o tom adotado pelos jornais oposicionistas era, logicamente, de denúncia e de indignação:

Dividido em dois extremados grupos, a sua população, que deveria viver tão unida como se de irmãos fora composta, encarniçadamente se guerreia: as crenças políticas de um indivíduo qualquer, o expõem à mais prenunciada perseguição, e o esbulham do gozo de todos os foros do cidadão, se por ventura pertence ele ao partido que está fora do poder; ou o põem ao abrigo do rigor das leis, por mais criminoso que seja o seu comportamento, se por acaso faz ele parte do lado dominante (RECIFE, 1847: 2).

Surpreendentemente, um dos pleitos eleitorais mais conturbados ocorridos no Ceará durante o segundo reinado, foi justamente o primeiro realizado após a reforma eleitoral de setembro de 1855, quando, nas províncias, notadamente naquelas localizadas mais próximas da Corte, fizeram-se observar mudanças qualitativas operadas pelo novo modelo eleitoral.²³⁰ Dentre as notícias que mais repercutiram naquelas fatídicas eleições cearenses, figuravam a de vários assassinatos, dentre os quais a do cratense José Landim Gonçalves, eleitor do Partido Liberal. Este episódio ficou conhecido como “a carnificina eleitoral”²³¹ (BRASIL, 1964: 112).

²³⁰ Neste sentido, a análise de Horbach (2007: 219) é bastante sintomática: “a mudança foi tamanha que o próprio Governo sofre derrotas em vários círculos. [...] Pela primeira vez na história do Império, a Câmara formada por uma eleição não era composta exclusivamente pelo partido do Governo, sendo que tal realidade levou D. Pedro II a afirmar que foi com a lei dos círculos que nasceram as minorias no parlamento imperial.”

²³¹ Neste episódio, durante uma eleição para a escolha do juiz de paz e membros da Câmara Municipal, realizada na igreja matriz da cidade, além do assassinato do referido eleitor, outros foram feridos por dois policiais do destacamento comandado por um delegado de orientação conservadora. Na ocasião, Tomaz Pompeu era vigário forâneo e foi dele a ordem para excomungar os culpados do crime. Ao final, o inquérito comandado pelo chefe de polícia do Ceará e primeiro vice-presidente da província, Herculano Antonio Pereira da Cunha, não pronunciou criminalmente os culpados, provocando reação do jornal *O Araripe* que, em sua edição de 13 de dezembro de 1856, acusou a referida autoridade de “partidarismo e injustiça” (PINHEIRO, 2010 [1963]: 142-142).

Até o próprio governo provincial, nas mãos dos conservadores, admitiu os excessos cometidos, em boa parte, pelas autoridades que deveriam zelar pela segurança do evento e normalidade da situação. O terceiro vice-presidente do Ceará, Joaquim Mendes da Cruz Guimarães, falou sobre os funestos acontecimentos no relatório lido na abertura da sessão ordinária da Assembleia Provincial, relativa ao ano de 1857. Na ocasião, lamentou que o que iria descrever com respeito à segurança pública não era, a exemplo dos anos anteriores, “um cumprimento de mera etiqueta e formalidade”, visto que as eleições transcorridas no ano anterior “apresentaram um quadro sanguinolento, que não pode deixar de ter magoado profundamente o coração de todos os Cearenses.” O vice-presidente referia-se às “desordens, das quais resultaram 8 mortes e diversos feridos”, ocorridas “no Crato, na Imperatriz [*atual Itapipoca*], Sobral e S. Anna.” No entanto, amenizou as consequências daqueles funestos acontecimentos ao garantir que todos os envolvidos tinham sido devidamente processados, “e alguns deles punidos com todo o vigor das leis.” No caso dos “fatores das desordens do Crato”, afirmou terem sido “absolvidos sem distinção de cores partidárias” (GUIMARÃES, 1857: 3). Os redatores e colaboradores do jornal *O Araripe* não tiveram semelhante compreensão.

“Treme-nos a mão ao ter de consignar em nossas páginas o fato mais doloroso, o recurso mais canibal de que um homem se lembrou de lançar mão para obter um triunfo político” (HORROR!!!, 1856: 1). Assim, começa o dramático editorial de *O Araripe* que trata do que considerou uma conspiração saquarema contra o Partido Liberal, que estava “completamente inerme” (*Idem*). O tom da escrita é deliberadamente emotivo, buscando capitalizar, junto ao leitor, o sentimento de comoção que se julgava alastrado na população. Para tanto, o assunto em apreço foi esmiuçado à exaustão, não faltando sequer uma previsível carta aberta ‘assinada’ pela viúva da famigerada vítima, endereçada ao presidente da província, a quem clama por justiça (*Id. Ib.:* 2-3). Contudo, *O Araripe*, malgrado o contundente teor dos discursos proferidos em momentos mais agudos de crise, buscava sempre utilizar uma linguagem de conciliação, fazendo-se portador de uma proposta de paz, prudência e civilidade. É o que se observa, por exemplo, no editorial que analisa a delicada conjuntura eleitoral em que se desencadeou a propalada ‘carnificina’:

[...] é fora de dúvida que o Governo, tendo tomado a iniciativa do pensamento conciliador, devia entender-se com os partidos, chamá-los a um centro, ouvir os diversos chefes políticos, e assim estabelecer um equilíbrio moderado entre as ambições que iam entrar em luta, e não deixar por toda a parte as facções entregues aos seus próprios instintos e animados para o combate (A ELEIÇÃO, 1956: 1).

Era conveniente aos editores de *O Araripe* serem vistos pela população como mensageiros de um novo tempo. Por isso, diante de um quadro onde a segurança pública e a administração judiciária mostravam-se ainda muito precárias, cabia-lhes veicular campanha contra a insegurança reinante, em muito causada pela impunidade decorrente da ainda reclamada insuficiência ou ineficiência da ordem pública. Neste sentido, importante observar que se posicionar contra os desmandos do governo provincial, de orientação conservadora, era uma das principais pautas da plataforma política dos liberais, e que esta ação se articulava com outras, dentre as quais destacamos, na esfera caririense, a pregação dos valores civilizados e a campanha de criação da província do Cariri. Nesta, *O Araripe* engrossava o coro entoado pelos pioneiros defensores da autonomia administrativa regional, que alegavam que tal medida não somente faria “a grandeza destes lugares como [*traria*] a segurança e sossego, fazendo desaparecer a falta de civilização e dureza de costumes que tantas cenas sanguinolentas tem motivado neste centro.”²³² O Cariri, com a criação da nova província, não só se fortaleceria do ponto de vista político-econômico como aumentaria significativamente o seu tamanho territorial, com a anexação de parte das províncias de Pernambuco, Paraíba e Piauí, conforme previa o projeto de lei apresentado ao Senado Imperial em agosto de 1839 (*Apud* PINHEIRO, 2010 [1963]: 125-126). O conceito de região, neste momento, motivado pelo forte apelo político da proposta de criação de uma nova província, extrapolava a dimensão territorial tradicional delineada pela ‘gloriosa’ história que o Cariri ostentava como distinção identitária.

2.4.6 A HISTÓRIA EM PAUTA

Ao pautar-se por essa agenda política, *O Araripe* punha em prática um projeto de elaboração de uma identidade regional enquanto estratégia para a consolidação de um projeto de poder que o Partido Liberal preconizava para o Crato e para a região. O motivo da cidade do Crato ser posta no cerne desta construção identitária era um mero reflexo do propalado pioneirismo desempenhado por ela ao longo de sua história, onde a ação política fora o ‘carro-chefe’. Para tanto, no plano discursivo, estabeleceu-se uma distinção qualitativa entre as práticas políticas em vigor. Caso proviessem do lado conservador, eram tachadas de truculentas; quando emanavam da facção liberal, eram consideradas legítimas pelo fim progressista que as motivavam. Um exemplo disso são os conflitos que se inscreveram no

²³² Trecho do ofício da Câmara de São Mateus, datado de 2 de março de 1839, enviado ao “Corpo Legislativo do Brasil” (PINHEIRO, 2010 [1963]: 123-124).

âmbito dos movimentos anticolonialistas, como a Revolução de 1817 e as lutas pela Independência do Brasil, além da Confederação do Equador e do combate à sedição absolutista de Pinto Madeira:

Para os liberais de meados do XIX, a participação dos cratenses em tais movimentos era prova de que os princípios liberais que afirmavam defender já caracterizavam há muito a localidade. Nestes termos, julgavam representar a continuidade de um projeto político que expunham como um caminho para a civilização, projeto esse iniciado por heróis do passado (ALEXANDRE, 2015.1: 84).

O Crato e, por extensão, o Cariri, vistos pela ótica dos liberais locais, foram palco de acontecimentos de relevância histórica, que teriam repercutido positivamente na definição do esboço do que deveria ser a nação brasileira. É neste contexto que se inscreve a importância da nascente historiografia brasileira, o que para os ideólogos do projeto identitário caririense constituía um desafio a ser cumprido em nível local. Naquele contexto, na inexistência de produções historiográficas acerca do Cariri que pudessem oferecer referenciais de uso do passado para fins político-ideológicos, observa-se um esforço no sentido de elaboração de uma narrativa histórica regional coadunada com os interesses dos liberais cratenses de fazer valer o seu projeto de poder. Neste sentido, vem a lume uma série de textos sob o título de *Apontamentos para a história do Cariri*, de autoria de João Brígido dos Santos, publicado, em 1859, justamente através de *O Araripe* (ver nota 23). Desta forma, além de porta-voz das causas políticas regionais e difusor de um projeto civilizador para a região, o semanário cratense apresentava-se, ao publicar aqueles textos de cunho historiográfico, como um veículo de narrativas sobre o passado regional.

Naquele momento, já existia uma fórmula de escrita da história vigente no Brasil e para o Brasil, conforme modelo proposto pelo IHGB (ver páginas 146-147). Este órgão priorizava a escrita de uma história nacional nos moldes daquela que se produzia na Europa, prestando-se à necessidade de legitimação de um Estado de orientação monárquica-centralista. Para tanto, “era preciso reforçar a ideia de uma identidade nacional, a qual o passado, oficialmente reconhecido, constituía referência privilegiada da nação que se pretendia criar” (RIBEIRO, 2011: 103). Seguindo este modelo, a nascente historiografia brasileira da segunda metade do século XIX estava permeada do ideário de civilização e da ideologia do progresso social em voga na Europa, embalados pelas irreversíveis ondas da industrialização e do cientificismo. Daí a pretensão da historiografia produzida na época de servir como fonte que desse suporte à afirmação de uma nação destinada aos mais relevantes

fins históricos. Neste contexto, a história é vista como uma meta a ser cumprida a partir do arcabouço do seu passado, cuja interpretação, ou mesmo sua construção, dar-se-ia com estatuto de verdade - método com que os historiadores, bem como os literatos, utilizavam-se no cumprimento deste projeto, tendo na memória um componente de significação, com o objetivo de manter o passado vivo e como parte essencial de orientação do presente e de perspectiva de futuro (RÜSEN, 2009: 164). Afinal percebia-se a história como sendo sucessão de etapas evolutivas, numa trilha palmilhada pelo progresso. A historiografia brasileira da segunda metade dos oitocentos reflete, pois, essa conjuntura, onde o tempo vindouro se antecipa nas vicissitudes do presente.

Alguns desses traços vão ser também observados na produção historiográfica que se esboçava no Ceará, cuja obra pioneira é o livro de João Brígido sobre o passado cariense. É o que demonstra Renato de Mesquita Rios em sua dissertação de mestrado *João Brígido e sua escrita na construção de uma História para o Ceará: narrativa, identidade e estilo (1855-1919)* que, como o título indica, tem o fito de discutir a construção das narrativas históricas sobre o Ceará a partir da escrita deste dublê de jornalista e historiador. Para tanto, considera a extensa produção jornalística, literária e historiográfica de Brígido, iniciada na segunda metade do século XIX e que se estende até as primeiras décadas do século XX. Contudo, deteremo-nos somente nos aspectos da escrita do combativo jornalista cearense²³³ veiculada nas páginas de *O Araripe* entre 1855 a 1865.

No período em questão, estavam sendo formuladas, por uma classe intelectual que se constituía no Ceará, as primeiras representações sobre o passado da província. Nessas produções, percebe-se a influência do evolucionismo social e do positivismo veiculados, notadamente, nas obras de Hippolyte Taine (1828-1893), Henry Thomas Buckle (1821-1862), Herbert Spencer (1820-1903) e August Comte (1798-1857). Essas ideias chegavam da Europa e aqui eram decantadas pelo filtro do liberalismo monárquico que orientava ideologicamente boa parte da intelectualidade cearense (RIOS, 2013: 17-18):

É em meio a essa profusão de ideias e valores que situamos João Brígido, ou melhor, a sua produção multifacetada: um jornalista de pungente escrita contra aqueles com quem entrava em conflito, criando inimigos que levaria para toda a vida; responsável também por uma narrativa histórica, com uma escrita desapegada de uma exatidão científica [...] (*Idem*: 18).

²³³ Apesar de ter nascido na localidade de São João da Barra, em 1829, na época pertencente à província do Espírito Santo, Brígido era de uma tradicional família de Icó, vindo a residir no Ceará antes de completar os dois anos de idade.

O desapego às regras ditas científicas preconizadas pela escola histórica alemã, tendência historiográfica hegemônica na época, foi a causa das críticas desferidas pelos pares locais ao estudo de João Brígido e de outros historiadores que se inscrevem no contexto desta incipiente historiografia cearense.²³⁴ Mas o próprio criticado deixou claro os limites da pesquisa que resultou nos *Apontamentos*, o que deixa antever o quanto estava atualizado do ponto de vista teórico e metodológico com a novel disciplina histórica. Em nota introdutória, João Brígido achou por bem alertar ao leitor que o desafio de representar fielmente o passado da região exigiria bem mais do que as condições por ele encontradas. Faltou-lhe, no seu entendimento, uma quantidade suficiente de fontes documentais, o que o obrigou a recorrer à tradição que, no entanto, “inspira tão pouco confiança” (BRÍGIDO: 2007: 1). Ao final, após solicitar advertência para os erros e omissões cometidos, conclui:

É este um favor que, importando a exatidão do primeiro escrito sobre nossa história tão peculiar, muito pode aproveitar à outra pena, que no futuro se queira ocupar de assuntos tão curiosos, escrevendo a história do Cariri com aquela precisão e gosto que nos não permite a falta das precisas habilitações literárias (*Idem*: 3-4).

Interessante observar a metodologia e ao mesmo tempo a estratégia adotada por João Brígido ao publicar os seus *Apontamentos*. Ao confessar as problemáticas que se antepõem à sua pesquisa e ao convocar o leitor para integrar-se ao desafio de “representar, em um quadro fiel, os acontecimentos do Cariri” (*Id. Ib.*: 1), ele busca demonstrar o quanto aquela tarefa historiográfica é relevante no sentido de superação de um quadro adverso à disseminação de um projeto civilizador na região. Esse objetivo pode ser dimensionado quando o autor se refere à necessidade de, na falta de uma narrativa sobre o passado regional, não sucumbir o ânimo perante a ausência das condições ideais de realizá-la. Os obstáculos, decerto, seriam vencidos com a iniciativa de, a despeito das limitações constatadas, fazer publicar naquele momento os *Apontamentos*, sem abdicar “da viva tentação de levá-los à mais minuciosa exatidão, expondo à correção do público, em condições sucessivas, que nos permitam melhorá-los” (*Id. Ib.*: 3).

Os *Apontamentos*, com todas as suas limitações teóricas e metodológicas, podem ser analisados como um livro que faz jus ao papel lhe conferido de obra de decisiva influência na historiografia que será doravante desenvolvida na região, conforme indica a citação abaixo:

²³⁴ A historiografia de João Brígido foi definida, pelo historiador Antonio Bezerra, de “desatado invento da tradição” (*Apud* Oliveira, Almir, 2008: 427).

O livro pioneiro da história do Cariri, escrito por João Brígido, trata do processo de povoamento e da organização política da região, desde a chegada dos primeiros colonizadores até as primeiras décadas do século XIX. É considerado, tanto pelo pioneirismo como pela influência exercida na geração de historiadores e intelectuais que irá fundar o ICC, uma obra seminal para a historiografia regional (DIAS, 2014: 35).

Este epíteto de ‘obra seminal’ deve-se ao papel desempenhado pelos *Apontamentos* enquanto instrumento legitimador do recorte da região, buscando instituir-lhe um estatuto ao mesmo tempo universal e histórico. Geralmente, esse papel legitimador de um referido contexto espacial tem como suporte os mitos de origem presentes no imaginário coletivo. No caso do Cariri, percebe-se, com base no discurso fundador com que se reveste essa pioneira pesquisa histórica, a construção de uma narrativa baseada no protagonismo de personagens denominados ‘heróis’, caracterizados como dotados de autonomia, capacidade de ação e vinculados a movimentos considerados fundamentais para a definição dos rumos históricos da nação. Desta forma, é preciso entender o mito fundador não só no seu significado mais estrito, o de narração de acontecimentos fabulosos, mas também sob o viés antropológico, enquanto elemento que sugere soluções para as demandas do presente com base em um vínculo mantido pela tradição.

Nos *Apontamentos* essa argumentação pode ser percebida na narração acerca da ‘descoberta’ do Cariri, para a qual o autor recorre a uma história preservada pela tradição até ser registrada, em duas versões, no jornal *O Araripe*.²³⁵ Em comum, as duas versões falam de um negro, escravo da fazenda Várzea, localizada nas margens baianas do rio São Francisco, de propriedade da famosa Casa da Torre, que, raptado por índios kariri, foi trazido para as terras habitadas por esta etnia no sul da capitania cearense. Por sua inteligência e habilidades, adquirida nas atividades da fazenda em que vivia, o negro passou a ter uma forte ascendência sobre os indígenas, servindo-lhes como conselheiro e comandante guerreiro. Envolvidos em uma disputa com outro povo nativo, os kariri em desvantagem, foram derrotados. Ameaçados que estavam de uma iminente e definitiva derrota, ouviram a sugestão dada pelo negro de que deveriam buscar auxílio dos colonos, ao custo de terem seus territórios descobertos por estes. E assim foi feito, o que marca, segundo essa tradição, o início da colonização da região do Cariri. E é neste ponto, a de como teria se dado a ‘descoberta’ e início da colonização caririense, onde a tradição do ‘negro kariri’ se bifurca nas duas versões, no que indica ser uma

²³⁵ As duas variantes da tradição do negro cariri foram publicadas nas edições de 14 de julho de 1855 e de 6 de março de 1858 do jornal *O Araripe* e depois republicadas na edição de 20 de fevereiro de 1859, na primeira parte dos *Apontamentos* publicada nesse periódico.

disputa pelo marco pioneiro da colonização. Na primeira versão, é atribuído a João Correia Arnaud, descendente de Diogo Alves Correia, o Caramuru, o comando de uma força de duzentos homens que veio em socorro dos kariri. Seria, então, João Correia Arnaud uma espécie de ‘pai-pioneiro’ da colonização do Cariri. A segunda versão apresenta um procurador da Casa da Torre, identificado simplesmente por Medrado, como aquele que teria sido o primeiro a descobrir as terras caririenses, ficando as bases da colonização regional. Assim, a chamada “lenda do negro cariri” (CARIRY, 2008: 373-374) aponta para um importante limiar da história do Cariri ao tempo em que se reporta às etnias básicas que dão origem à formação cultural caririense, determinando a cada uma delas um local de importância na hierarquia social que se instaura com a colonização do espaço. Assim, com a chegada do branco de origem europeia, que impõe, pela força e outras faculdades mais sutis, o curso inexorável da civilização no processo histórico regional, as etnias indígena e negra são relegadas a uma posição secundária, para, posteriormente, desaparecerem enquanto agentes históricos ativos. A partir daí o Cariri teria ingressado, sob a liderança de membros de influentes estirpes da sociedade colonial brasileira, em uma era marcada por feitos históricos dignos de figurarem no mais seletivo compêndio que trate da formação nacional.

João Brígido limita-se a narrar a história do Cariri do período que vai do seu ‘descobrimento’ até o movimento da independência brasileira, ou seja, do início do século XVIII até um pouco mais da segunda década do século XIX.²³⁶ No entanto, a julgar pelos dados ofertados pelas tradições com as quais se apega o autor para descrever as origens do Cariri, a colonização do sul do Ceará teria acontecido provavelmente entre 1660 e 1680. A defesa desse marco cronológico dar-se por simples dedução, visto que, segundo Brígido (2007: 22), “foi justamente dentro deste período (1671) que Domingos Sertão,²³⁷ partindo do rio São Francisco, em rumo norte, chegou à Serra Grande ou Ibiapaba, e daí foi ter às planícies do Piauí, que foi o primeiro a explorar.” Decerto, o autor dos *Apontamentos* concluiu que o afamado sertanista tenha passado pelo Cariri ao cumprir este roteiro, abrindo caminho para outros que lhe seguiram. O historiador caririense Antonio Gomes de Araújo (1973: 20) é outro defensor de uma data mais recuada para a fixação dos primeiros colonos no Cariri,

²³⁶ Na breve nota com que apresenta o livro, publicado em 1888, o autor não faz referência aos motivos da ausência da participação do Cariri na Confederação do Equador e a Sedição Absolutista de Pinto Madeira no que chama de “coleção de fatos de maior interesse, ocorridos no sul do Ceará” (BRÍGIDO, 2007 [1888]: III). Em um mero exercício especulativo, somos instados a indagar se, na conjuntura em que foi empreendida a pesquisa que resultou na obra, enfatizar esses acontecimentos representavam algum tipo restrição aos interesses regionais defendidos, por exemplo, pelo Partido Liberal no Cariri.

²³⁷ Domingos Afonso Sertão (1639-1711) foi também conhecido como Domingos Afonso Mafrense, em alusão ao seu lugar de origem, Mafra, Portugal (DOMINGOS, 2017: s/p).

argumentando que era praxe do Estado português só conceder sesmaria após a conquista da terra.

À luz do artigo *O Cariri na cultura histórica do século XIX*, de autoria de Almir Leal de Oliveira, a definição aproximada do marco inaugural da colonização do Cariri ganha uma dimensão que extrapola um aparente rigor metodológico, inscrevendo-se como um elemento decisivo no projeto assumido pelos intelectuais fundadores do Instituto do Ceará com o fito de construir uma narrativa convincente e aceitável a respeito das ‘origens’ do Ceará e de sua evolução histórica. Como requisito para o cumprimento deste objetivo, estava a definição dos parâmetros temporal e espacial das regiões que compunham o Ceará, bem como o papel desempenhado por cada uma delas na construção da identidade cearense, em uma operação que viesse promover a sua inserção nos quadros da pretendida civilização brasileira. A construção da identidade cearense é, portanto, realizada no âmbito do debate sobre a identidade nacional que o nascente Estado republicano brasileiro procurou estimular junto aos pensadores do final do século XIX. No Ceará, como vimos acima, esta tarefa ficou a cargo dos intelectuais vinculados ao Instituto do Ceará. Conforme Almir de Oliveira (2008: 421-422),

para a história do Ceará a criação do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará marcou a definição de um métier (campo profissional e intelectual) que regulamentaria os caminhos de singularização da trajetória cearense. Essas regulamentações se efetivariam em uma tematização da história local, na definição e datação de origens, no estabelecimento de suas fronteiras geográficas e culturais, de seus tipos, cronologias, cartografias, enfim, do lugar e da imagem do Ceará para a nacionalidade.

Na sedimentação deste campo historiográfico específico, esta ‘empreitada’ é realizada sob o crivo de um código de verdades históricas que viesse definir os aspectos diferenciadores da identidade cearense perante a identidade nacional (*Idem*). Os cânones metodológicos e conceituais instaurados com a historiografia produzida por este corpo intelectual e a partir de suas influências, no qual se inclui a produção do ICC, ainda hoje são referências para os historiadores que escrevem os manuais didáticos de história do Ceará.²³⁸

Em levantamento de temas sobre a Revista do Instituto do Ceará - RIC, Oliveira identifica algumas das fases da historiografia cearense, sendo a primeira ocorrida entre 1897

²³⁸ É o que se percebe em uma obra bastante utilizada no ensino da história local – *História do Ceará*, de Airton Farias, que alcançou sua sétima edição no ano de 2015. Nela, transparece aquilo que Oliveira (2004: 273) chama de “grande repetição de temas tributários da produção do Instituto do Ceará”, não obstante os temas e as metodologias terem sido renovadas pela história social.

e 1903, na qual se destacam as fontes da história colonial, as origens do povoamento da capitania e as biografias dos personagens tidos como de crucial participação na história cearense (*Id. Ib.*, 2004: 273-274). Com o intuito de compreender o significado desta historiografia, o autor tomou-a como “uma fonte monumentalizada da história do Ceará” ou um “documento monumental” (*Id. Ib.*: 275), visto o poder de manifestação de uma verdade histórica que lhe é conferida.

A tarefa de conferir conceito privilegiado da identidade cearense que ora se instaurava perante o restante da nação, representou, na ótica dos membros do Instituto do Ceará, a busca das ‘autênticas’ raízes locais. Desta forma, como foi dito há pouco, estes intelectuais buscaram instituir um código de verdades históricas que destacasse a identidade cearense da identidade nacional. Segundo Almir de Oliveira (2008: 421), “o Cariri, como região geográfica e cultural particular do Ceará, foi objeto desse discurso histórico. A representação ideológica do Ceará diante da Nação tomou o Cariri como objeto de reflexão e estabeleceu os marcos aceitáveis de sua origem histórica.” Vale lembrar que até as primeiras décadas do século XX, a economia e a sociedade brasileiras tinham um caráter essencialmente agrário e segmentado, com uma enorme carência de uma interligação regional feita por estradas, transportes e meios de comunicação. Diante deste quadro, o debate sobre a identidade nacional divide-se em duas tendências, uma que advogava os valores da modernidade, como a urbanidade, a industrialização e o progresso tecnológico; e outra defensora dos valores da tradição, como a vida campestre, a produção agrícola e simplicidade (NETTO, 2009: 35). No caso do Ceará, este debate deveria ainda considerar as transformações sociais de feição modernizadora que estavam em curso na década de 1880, em parte como consequência da ocorrência da grande seca de 1877-1879, que provocou a necessidade de superação da grave situação econômica e demográfica, além da campanha pela libertação dos escravos na província, que buscou sugerir um novo ordenamento da sociedade local. Assim, a superação das adversidades acarretadas pela seca, bem como das mazelas sociais incrustadas pela ordem escravocrata, era condição para a realização de um projeto amplo de modernização. Neste contexto, de busca de uma representação ideológica do Ceará perante a Nação, dar-se um olhar sobre a região do Cariri enquanto um objeto de análise que merece uma reflexão particular. Mas, afinal, qual seria o lugar a ser ocupado pelo Cariri neste debate historiográfico?

Para Almir de Oliveira (2008: 423), uma das questões centrava-se nos cursos de penetração percorridos para chegar ao Ceará, por ocasião da interiorização da parte nordeste da colônia brasileira. É de Capistrano de Abreu a tese mais aceita, que afirma que a ocupação do interior nordestino teria sido obra de sertanistas que trilharam duas rotas principais: a dos

sertões de dentro, percorridos por colonizadores baianos, com destaque para a Casa da Torre, e que compreendia toda a área sob influência do Governo Geral localizada na Bahia; e a do sertões de fora, a cargo de pernambucanos que, a partir de Olinda, atingiram o cabo de São Roque, no norte rio-grandense, de onde, por meio de navegação, chegaram aos portos localizados nas ribeiras dos rios Açu e Apodi (Mossoró), Jaguaribe, Ceará e Acaraú (Ceará), Parnaíba (atual Piauí) e Mearim (Maranhão). Seriam, portanto, essas duas vias de acesso que possibilitaram a colonização do interior nordestino e, particularmente, do Ceará, questão que, como dissemos, gerou um debate específico, envolvendo um grupo de historiadores cearenses, que pode ser resumido da seguinte forma:

A partir dessa afirmação [acerca das duas grandes rotas por onde ocorreram a ocupação do Nordeste] travou-se um frutífero debate sobre a ocupação da capitania do Ceará. Para estudiosos como João Brígido e o padre Antonio Gomes, a ocupação se deu do interior para o litoral, isto é, a área de ocupação mais antiga seria a do Cariri cearense.

No entanto, Antonio Bezerra, em 1901, apresentava a primeira versão de um estudo que iria modificar por completo toda a discussão sobre a ocupação da capitania. Bezerra comprova com farta documentação que essa ocorreu do litoral para o interior (PINHEIRO, 2007: 29-30).

Pelo ponto de vista metodológico que norteia esta tese, não importa qual dos lados, no âmbito deste debate, detém a razão. Importa antes considerar quais representações estão subjacentes às formulações apresentadas e aos argumentos defendidos por ambas as facções contendoras e quais os propósitos que buscavam servir para além de questões meramente historiográficas. A propósito, percebe-se que, pela citação acima, a parte tida como ‘vencedora’ buscou direcionar o debate para o terreno da crítica documental, de acordo com a cultura histórica vigente, onde o objetivo principal era a busca da verdade pela leitura precisa das fontes. Como João Brígido utilizou-se da tradição na interpretação dos seus objetos de estudo, seu método foi refutado como um grave e inaceitável desvio na busca das chamadas ‘verdades históricas’. No entanto, no que concerne aos propósitos ideológicos subjacentes às narrativas históricas, isto é, o uso do passado enquanto suporte de projetos de poder, tal debate repercutia a disputa travada entre intelectuais da região do Cariri e da capital Fortaleza, tendo como alvo a hegemonia política local.

Além dos marcos cronológicos em que se inscreveram a descoberta e o povoamento do Cariri e sua importância na efetivação da colonização do Ceará, o livro de João Brígido se ocupou, em especial, da participação de caririenses nos movimentos políticos em prol da independência do Brasil, ocorridos entre 1817 e 1823. Da forma como Brígido os narrou, esses

acontecimentos passaram a ser encarados como irrefutáveis comprovações da liderança política exercida pelo Cariri em um momento crucial para a definição dos rumos históricos da nação brasileira. Por esse destaque, o Cariri, sob a liderança do Crato, teria se creditado ao papel de vanguarda da causa da liberdade da pátria brasileira em solo cearense. Mais uma motivação para que os caririenses, em qualquer época de sua história, imbuíssem-se do brio e do sentimento de amor à pátria que pudessem reforçar a luta pelas suas próprias causas, por serem essas também de inquestionável interesse nacional. É o que se percebe com a descrição feita do sentimento que embalava um jovem seminarista caririense, mais tarde senador do Império, no cumprimento da missão que lhe fora confiada, ou seja, o de ser, no sul do Ceará, o arauto dos ideais universais de liberdade e justiça emanados da revolução eclodida em Recife em 6 de março de 1817:

Alencar prosseguiu até o Crato, onde chegando, procurou excitar sua família a abraçar a causa da república, e pouco tardou a dispô-la a isto, fazendo a relação dos grandes acontecimentos de Pernambuco, e procurando convencê-la de que a revolução estava feita, grandes eram seus fins e brilhante o papel que iriam fazer na cena do mundo, os que se apressassem em aceitá-la (BRÍGIDO, 2007 [1888]: 69).

A descrição de todos os atos doravante praticados pelo jovem e ‘heroico’ líder é feita pormenorizadamente nas páginas dos *Apontamentos*, seja articulando a rede de apoio e adesão à causa republicana, seja liderando aquele que foi considerado o ápice dos acontecimentos revolucionários no Cariri – o célebre 3 de maio de 1817, quando se deu a proclamação da ‘República do Crato’, propositadamente escolhido por ser o dia consagrado à Santa Cruz,²³⁹ como assim consignou o autor: “foram, pois, concertados todos os planos para o rompimento, e o dia 3 de maio, aniversário do descobrimento do Brasil, consagrado à festa [da] Santa Cruz, foi o dia assinado para ele” (*Id. Ib.*: 70). O passo a passo daquele histórico dia, descrito com requinte de minuciosidade, destaca o momento solene com que a independência e a República são proclamadas no Crato, quando, após a missa festiva celebrada em alusão à emblemática data, “o jovem Alencar, de batina e roquete, subiu ao púlpito, falou da revolução, e procurando

²³⁹ A data faz referência à descoberta da Cruz de Cristo, a Vera Cruz, em 326, por Santa Helena, e ainda a recuperação da mesma, em 628 por Heráclio, das mãos dos persas, que a levou, às costas, para Jerusalém, tendo sido entregue ao patriarca Zacarias, em 3 de maio de 630. A Santa Cruz representa o triunfo de Cristo sobre a morte, sendo por isso exaltada pelos cristãos. A data guarda também relação com o marco da descoberta do território brasileiro pelos portugueses, que, sob a influência de tão importante efeméride, foi a inspiração da primeira denominação do Brasil, Terra de Santa Cruz, com o objetivo de refletir o sentido da propagação da fé cristã no novo mundo. Por isso, a data tem no imaginário católico nacional uma forte carga simbólica.

ascender o patriotismo de seus ouvintes” (*Id. Ib.*: 71), fez a leitura do Preciso de Mendonça.²⁴⁰ Neste ponto, clímax dos acontecimentos daquela data, a narração reverbera o tom que se julgou apropriado:

Alencar terminara e uma universal aclamação lhe cobriu a voz: os vivas, com que concluía Mendonça, foram correspondidos com um só eco, e um delírio patriótico se apoderou daquele auditório, tão maravilhado do que ouvia, quanto entusiasmado pela primeira saudação da liberdade. Arvorou-se uma bandeira branca, e dispararam-se tiros de alegria. Em seguida, Alencar, seus irmãos Tristão Gonçalves Pereira de Alencar e padre Carlos José dos Santos, Joaquim Francisco Gouveia Ferraz, o português Francisco Cardoso de Mattos e outros se dirigiram aos paços do senado da câmara e aí fizeram uma depuração de vereadores, criando uma câmara provisória, juízes ordinários e mais autoridades. Todos os presos que existiam na cadeia foram postos em liberdade e a nova câmara e comprometidos enviaram *incontinenti* uma mensagem ao governo de Pernambuco, protestando-lhe a sua adesão (*Id. Ib.*: 75-76).

Contudo, a despeito da promissora acolhida que tivera da população, a ‘República do Crato’ teve vida efêmera, visto que durou apenas oito dias, desbaratada que foi por forças contrarrevolucionárias articuladas na própria localidade. Não obstante, no dizer de Figueiredo Filho (2010a [1964]: 61): “a vila bisonha de então não estava suficientemente preparada para a rebelião.” Mas para a história narrada, que aparece combinada em todas as suas nuances, esse desfecho só enalteceria ainda mais o comportamento dos que agiram pela causa que se mostrava compatível com o espírito do tempo. Esses são os eleitos da história, os merecedores de figurarem no mais alto panteão da pátria. Assim, os revolucionários caririenses, em especial os membros da família Alencar, passam a ser retratados como personagens heroicos, tanto pela coragem que lhe guiaram as ações nos momentos decisivos da revolução como pelos suplícios que sofreram nos duros e humilhantes tempos de prisão. A ‘história, mestra da vida’, na versão moderna e historicista dessa asserção ciceroneana, faria recompensar os que se sacrificaram no cumprimento fiel dos seus preceitos.

Uma comprovação dessa ‘justiça histórica’ não tardaria a se afirmar. Na sequência dos acontecimentos que sucederam o desfecho da Revolução Pernambucana, ocorreria uma reviravolta causada pela eclosão da revolução liberal que se desencadeou a partir da cidade portuguesa do Porto, em agosto de 1820. As circunstâncias que levaram a esta revolução em terras portuguesas guardavam estritas relações com as políticas efetivadas por dom João VI

²⁴⁰ Manifesto escrito pelo advogado pernambucano José Luiz de Mendonça, membro do governo provisório instalado em Recife, no qual saudava a revolução e “primeiro escrito deste gênero que se lia no Brasil” (BRÍGIDO, 2007 [1888]: 71)

durante sua estadia no Brasil, notadamente com a abertura dos portos brasileiros, em 1808, e com o tratado de 1810, que favoreceram aos interesses mercantis ingleses em detrimento dos portugueses. Apesar da pretensão de reconduzir o Brasil à condição de colônia, o caráter liberal dessa revolução reivindicava a elaboração de uma constituição que viesse a limitar o poder absolutista real. De imediato, a subordinação do rei às emergentes forças constitucionais provocou o retorno de dom João VI a Portugal e se reconheceu o direito do Brasil de ter uma representação parlamentar para advogar por seus interesses junto às Cortes Portuguesas (MATOS e NUNES, 2002: 73-74). Outra consequência foi a anistia concedida aos presos políticos, medida que beneficiou principalmente os revolucionários de 1817. Assim, emergindo dos calabouços, muitos daqueles personagens viram-se novamente no proscênio da história.

O desenrolar do movimento constitucional é tratado por João Brígido como uma etapa de afirmação do liberalismo no Cariri frente aos fortes resquícios do absolutismo monárquico na região, representados por alguns contrarrevolucionários de 1817, como o líder político Leandro Bezerra Monteiro, seu filho Gonçalo Luiz Telles e o capitão-mor do Crato, Pereira Filgueiras. Na Vila de Jardim, que tinha o cônego Antonio Manuel de Sousa como “árbitro de seus destinos”, reinava também um forte sentimento realista (BRÍGIDO, 2007 [1888]: 95). Além do mais, o arraigado ‘fanatismo’ presente nos segmentos mais pobres da população era ainda mais avivado por rumores, intencionalmente propagados, de que a ordem constitucional seria capaz de toda sorte de impiedades e ultrajes em ameaça à religião e à pessoa de um de seus mais ardentes defensores, o rei. Neste clima de temerária conjuntura política, cresceu a ação dos chamados ‘Cerca-Igrejas’, moradores da serra de São Pedro, “homens ferozes e embrutecidos” que, sob o boato de “que os constituintes iam tirar do altar a *Senhora da Penha*, padroeira da freguesia, e substituí-la por uma mulher pública, de nome Úrsula, que gozava de triste celebridade” sitiaram a matriz do Crato, onde se realizava um *Te Deum*²⁴¹ pela adoção do regime constitucional. Semelhantes e simultâneos tumultos aconteceram também em Missão Velha. Ao fim, não fosse a intervenção apaziguadora do capitão-mor do Crato, Pereira Filgueiras, uma grave tragédia teria ocorrido (*Id. Ib.*: 102-107).

A conjuntura caririense, amplamente adversa aos valores constitucionais que se queriam impor na ordem do dia, ficou ainda mais conturbada quando a Câmara do Crato vedou a notícia do juramento prestado pelo capitão-mor governador do Ceará, Francisco Alberto Rubin, à Constituição que estava para ser feita. A maioria dos vereadores cratenses,

²⁴¹ *Te Deum* é um hino cristão usado principalmente na liturgia católica como parte do ofício de leituras da Liturgia das Horas e outros eventos solenes de ações de graças.

ratificando sua resistência às reformas que se anunciavam, vetou também o decreto de convocação de eleição dos constituintes.²⁴² O veto foi mantido mesmo com a repreensão feita pelo ouvidor interino da Comarca do Crato, José Raimundo do Paço de Porbem²⁴³ (*Id. Ib.*: 98-99). Contudo, os sentimentos de aversão ao regime constitucional existentes no Cariri vão se dissipando pouco a pouco; principalmente depois do próprio governador Rubin, um declarado absolutista, ter enviado uma representação ao Crato com fins de demover os recalcitrantes líderes do partido realista da campanha anticonstitucionalista. Mas, de acordo com a narrativa de João Brígido, é ainda com os ânimos exaltados e em clima de instabilidade política que desponta a importância exercida pelos liberais cearenses, com destaque para José Martiniano de Alencar, no crescimento da campanha constitucionalista. Na verdade, somente após a deposição de Rubin e com a eleição de um governo provisório amplamente favorável às reformas, em novembro de 1821, é que o processo eleitoral, visando à escolha dos representantes cearenses às Cortes de Lisboa, vai se complementar. José Martiniano de Alencar, que até um pouco antes estava preso por liderar a Revolução de 1817 no Cariri, teve votação suficiente para figurar na suplência, porém foi efetivado como constituinte porque um dos cinco cearenses eleitos renunciou por motivo de saúde (FARIAS, 2015: 146-148). A partir daí, ocorre uma grande reviravolta no cenário político cearense, quando monarquistas e republicanos, até aquele momento adversários inconciliáveis, uniram-se pela causa brasileira. Estavam sendo sedimentadas as bases que levariam a uma aliança ainda maior e mais significativa, agora em torno da separação do Brasil de Portugal.

O decreto de 3 de junho de 1822, assinado pelo príncipe regente Pedro, determinando que se elegeisse uma constituinte para o Brasil, não fora ainda o divisor de águas que levaria à independência. Segundo João Brígido (2007: 115), não se cogitava ainda uma total separação da antiga metrópole, mas somente dotar o país de um poder legislativo e de autonomia administrativa, mantendo-se sob a mesma coroa de Portugal. No entanto, a decisão das Cortes de Lisboa de “chamar o Brasil à obediência” provocou a publicação do manifesto de 1º de agosto, conclamando a união de todos os brasileiros pela independência do país (*Id. Ib.*). A Câmara do Crato, ante a ascendência do realista Leandro Bezerra sobre a maioria dos vereadores, vacilou sobre a posição que deveria tomar. Entretanto, instados pela Câmara de

²⁴² Decreto de 7 de março de 1821, assinado por dom João VI, determinando as províncias brasileiras procederem a escolha de seus representantes para as Cortes Gerais, Extraordinárias, e Constituintes da Nação Portuguesa. Ver JOBIM, Nelson; PORTO, Walter Costa (organizadores). **Legislação eleitoral no Brasil**: do século XVI a nossos dias (Volume I). Brasília: Senado Federal, 1996, p. 25.

²⁴³ Conforme relata Santos (2007: 100), “no Jardim, onde o vigário Antonio Manoel era a única influência política, as coisas se passaram de um modo bem diferente. As bases da constituição foram juradas sem a menor hesitação.”

Lavras da Mangabeira para trabalharem pela independência e provocados pelas articulações de “Tristão e seus amigos de 1817”, os vereadores ainda indecisos foram dobrados finalmente pela adesão do capitão-mor Pereira Filgueiras à causa independentista (*Id. Ib.*: 115-117). A decisão da Câmara do Crato foi assim relatada nos *Apontamentos*:

Pode reputar-se a ata deste dia, como a da declaração da independência no Crato e, portanto, um documento precioso, uma glória para os que o firmaram. Achamos, pois, que merece bem as honras de uma transcrição: [...] A primeiro de setembro de 1822, nesta vila do Crato, comarca do Ceará, nas casas da câmara que servem de paço do conselho, onde se achava a câmara presidida pelo corregedor da comarca e mais autoridades, e cidadãos abaixo assinados, para efeito de se tratar, com parecer de todos, sobre o cumprimento de um decreto (o de 3 de junho) de S.A.R. tendente à divisão do Brasil, n'esta, foi decidido por voto geral, que se devia cumprir o decreto de S.A.R., independente de mais nada, e que se procedesse logo a eleição da paróquia e que na forma do decreto, para não retardar de modo algum o fim a que ele se dirige, e vermos mui depressa ao lado de S.A.R. os deputados desta província, para ali se tratar quanto antes os negócios tendentes à felicidade e prosperidade do Brasil, e que destinava o *dia 7 do corrente* mês para se proceder a dita eleição, precedendo editais e avisos ao reverendo pároco, para ficar certo na parte que toca, e também mandaram que o escrivão passasse de todo o conteúdo, para ser remetida à junta provisória do governo, e outra igual certidão para se remeter à Câmara das Lavras, e outrossim, que se oficiasse às câmaras desta comarca do modo, porque neste caso se houve esta câmara. [*Seguem as assinaturas dos presentes, dentre as quais as de Tristão Gonçalves de Alencar, Leandro Bezerra Monteiro e José Pereira Filgueiras.*]” (*Id. Ib.*: 117-119)

A chancela dada pelos documentos oficiais é um detalhe importante no tipo de narrativa histórica que se arvorava em ser expressão da verdade, conforme a historiografia em vigor na época da publicação dos *Apontamentos*. “Coligir, metodizar, publicar ou arquivar os documentos”,²⁴⁴ era, inclusive, uma recomendação estatutária do IHGB, órgão que se apresentava como um ‘oráculo’ para as indagações a respeito de como escrever a história do Brasil no século XIX. Esses recursos metodológicos, recorrentemente utilizados por João Brígido no sentido de conferir aos seus escritos o estatuto de cientificidade exigido pela cultura histórica da época, são derivados do método da crítica documental surgido na passagem do século XVIII ao XIX e que remete aos cuidados e procedimentos que se devem ter na abordagem das fontes da pesquisa histórica. Este método vem a cristalizar a tradicional fórmula de que a história se faz com documentos, conforme prescrição contida no célebre

²⁴⁴ “Extrato dos estatutos”, Revista do IHGB, Rio de Janeiro: 1: 18-19, 1839 (*Apud* RIBEIRO, 2011: 95).

livro *L'introduction aux études historiques*,²⁴⁵ publicado em 1898, de autoria de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, líderes da escola metódica da história na França. Esta postura estava relacionada a uma hierarquização das fontes históricas sacramentada pela historiografia do século XIX, que supostamente deveria se valer de materiais caracterizados pela objetividade, neutralidade e credibilidade. Esses requisitos seriam imprescindíveis para assegurar o cumprimento da busca da verdade histórica, meta que as demais fontes não poderiam atingir, a exemplo daquelas ofertadas pela imprensa, vistas como registros fragmentados e marcados por interesses e compromissos transitórios.

Porém, o intento de João Brígido com os seus *Apontamentos* extrapolava o compromisso com a crítica documental, não só pela escassez de fontes consagradas, como o próprio autor alega na introdução da obra, mas também pela crença de que escrever a história vai além do exercício meramente historiográfico. Para ele, escrever é um ato político, no qual a narração do passado objetiva dotar as demandas do presente de legitimidade, coerência e irreversibilidade. Os sujeitos que vivem no tempo presente são, assim, continuadores de uma trajetória arquitetada com base em um processo histórico de longa duração. Nos preceitos da história positivista, tal missão é, primordialmente, um encargo de personagens que se revestem de uma heroicidade compatível com a saga que se pretenda construir ou dar continuidade. Na campanha da independência do Brasil em terras carienses, narrada nos *Apontamentos*, esse papel é reservado, em primeiro plano, a Tristão Gonçalves, descrito como “o personagem da época, o homem da iniciativa e da execução, o depositário da confiança e pensamento político” (*Id. Ib.*: 120). Mesmo antes de ter suas qualidades pessoais engrandecidas para soar compatível com o momento histórico tido como o apogeu da história nacional, Tristão já teria se destacado pela sua participação no episódio da efêmera ‘República do Crato’, proclamada em 1817. João Brígido, depois de descrever a reação de Tristão Gonçalves às amarguras sofridas na prisão, concluiu que a ele “estava reservado o tão importante papel na cena pública, desde que se fez anunciar pela sua coragem e altivez que tocavam ao heroísmo” (*Id. Ib.*: 85).

De acordo com os *Apontamentos*, a posição imediatamente mais importante àquela conferida a Tristão neste processo é ocupada pela até então contraditória figura do capitão-mor cratense. A proeminência de Pereira Filgueiras teria começado a se manifestar na sua já citada anuência à conclamação de união pela causa da independência feita pelo príncipe regente a todos os brasileiros. A decisão favorável de Filgueiras, pronunciada em histórica

²⁴⁵ Além do uso de documentos oficiais como fundamental para a construção da história, esta obra define as diretrizes do que seria chamado de método positivista, tais como a sequência cronológica que a narrativa deve seguir e a elevação de personagens cuja ações são tidas como heroicas.

sessão da Câmara do Crato, teria tido um efeito decisivo sobre os edis que ainda estavam indecisos. Este ‘grandioso’ feito foi assim narrado:

No dia aprazado, o ouvidor Lago,²⁴⁶ que era chegado recentemente ao Crato, dirigiu-se à câmara, tomou sua presidência e aguardou a chegada de Filgueiras, cujo voto tinha de dar o triunfo a um dos dois partidos. O que se devia esperar de um homem do seu caráter aconteceu. O nome do príncipe o abrigava bastante de qualquer perigo, e a conduta do ouvidor já era um bom conselho. Decidiu-se, pois, pela independência e seu voto arrastou a todos, por isto que só havia Tristão e seus amigos, que fossem bastante ousados para o contrariarem (*Id. Ib.*: 117).

Neste excerto, retirado dos *Apontamentos*, é revelada uma inflexão na conduta de Pereira Filgueiras no processo da independência. Nas entrelinhas, percebe-se como o autor da narrativa procura demonstrar que esta inclinação pela independência serviu como uma triunfante redenção histórica do personagem em questão. O juízo de valor proferido pelo autor, apontando para a previsibilidade da ação – ‘o que se devia esperar de um homem do seu caráter aconteceu’ – é um indício. Pode-se aplicar em relação a Pereira Filgueiras o mesmo raciocínio utilizado para explicar o porquê da descrição heroicizada de Tristão Gonçalves em sua participação nos movimentos de 1817 e 1822; ou seja, o fato de ambos terem sido martirizados quando lideravam a Confederação do Equador no Ceará, em 1824. Tristão morto em combate; Filgueiras, morto depois dos maus tratos sofridos na prisão.²⁴⁷ É a velha tendência que preside até os mais simples acontecimentos cotidianos, quando o desfecho define todo o processo que lhe antecede. Basta atentar para a maneira auspiciosa com que Pereira Filgueiras é tratado nos *Apontamentos*. A percepção dessa generosidade fica ainda mais patente quando se comparam as passagens que se referem a ele e ao seu companheiro de contrarrevolução, o tenente coronel Leandro Bezerra Monteiro. Este foi descrito como “partidista da realeza, que aliás nenhum serviço lhe tinha prestado no sentido de prevenir a revolta” (*Id. Ib.*: 77); aquele foi enaltecido como “o personagem mais popular que já houve no Cariri, uma espécie de mito” (*Id. Ib.*: 60-61). O prestigiado posto de capitão-mor das

²⁴⁶ José da Costa Pereira do Lago, ouvidor em exercício da Comarca do Crato.

²⁴⁷ Recentemente, o pesquisador Heitor Feitosa Macedo, do ICC, deu lume a uma outra versão da morte de Pereira Filgueiras, de autoria de uma descendente deste militar, Maria Cecília Santos Carvalho. A morte de Filgueiras não teria acontecido após a sua prisão, em fins de 1824, na localidade de São Romão, norte de Minas Gerais, vitimado por uma febre palustre, conforme a versão oficial. Na nova versão, Filgueiras teria conseguido escapar da tropa imperial que lhe escoltava e, após forjar a própria morte, adquirira terras no centro-oeste mineiro, onde teria vivido sob nova identidade até 1830, data do seu real falecimento (MACEDO, 2016/2017: 137 e 140). Este é mais um detalhe que vem a avivar ainda mais o mito que envolve o personagem em questão.

ordenanças da Vila Real do Crato, que Filgueiras ocupou por cerca de 23 anos,²⁴⁸ foi conquistado em meio a uma ferrenha disputa travada com um grande potentado cariense, o sargento-mor José Alexandre Correia Arnaud, descendente de um aclamado pioneiro da colonização regional, João Correia Arnaud. Entretanto, a despeito do prestígio que José Alexandre gozava perante as autoridades constituídas, “Filgueiras, cujo nome já fazia muita bulha ao longe, e era pela sua força física e formas atléticas o objeto dos respeitos e admiração do vulgo”, (*Id. Ib.*: 58) foi o escolhido para o cobiçado posto. A partir de então, a lenda em torno do seu nome vai ser constantemente alimentada, rendendo-lhe cada vez mais a admiração, o respeito e o temor da população, sendo preservada pela tradição oral e sedimentada no imaginário local. Histórias que narram suas proezas, algumas que beiravam à epopeia, foram registradas pelos escritores dos séculos XIX e XX, a exemplo das que tratam de sua capacidade de flutuar, cavalgando seu célebre cavalo, em volta da igreja matriz do Crato, e da ‘humanidade’ de sua espada, que suave e mexia-se na bainha quando se avizinhava alguma contenda (MACEDO, 2016/2017: 134-135). Em um trecho dos *Apontamentos*, que trata dos iminentes ataques dos ‘Cerca-Igrejas’ à igreja matriz do Crato, onde se realizariam solenidades de louvor pela adoção do regime constitucional, vê-se uma espécie de ‘acareação’ entre as duas personagens para o reconhecimento de suas ídoles perante aqueles acontecimentos:

Alguns destes turbulentos foram comunicar os seus sustos e desconfianças a Filgueiras e Leandro Bezerra, consultando se conviria atacarem a matriz, impedindo o ato e matando os sacrílegos! [...].

Filgueiras procurou combater este errôneo sentir da multidão, mas querem pessoas do tempo de que Leandro nada fizera para desvanecer as suspeitas dos sediciosos e que, ao contrário, sendo prevenido de que devia apresentar-se com seu regimento em armas, para manter a ordem, não só deixou de fazê-lo, mas até vindo para a vila, não apareceu na matriz com seus filhos e amigo (BRÍGIDO, 2007 [1888]: 103-104).

De modo geral, no que concerne ao tratamento seletivo dado por João Brígido a determinados personagens em detrimento de outros, emparedando-os em fileiras opostas no teatro de operações políticas, vem a calhar a formulação feita por Michel de Certeau (1982) sobre história enquanto prática “científica” que produz conhecimentos, mas que depende das

²⁴⁸ A contar da confirmação da patente, ocorrida em 19 de novembro de 1799, até a sua eleição para presidente da Junta Governativa do Ceará, em 16 de outubro de 1822. Em seguida, foi general do exército expedicionário em defesa da independência do Brasil, com atuação nas províncias do Piauí e Maranhão, nomeado por dom Pedro I em 16 de abril de 1823, e comandante das forças revolucionárias da província do Ceará durante a Confederação do Equador, de 9 de janeiro de 1824 até a sua rendição às forças imperiais, em fins daquele ano, após o malogro daquele movimento separatista. (MACEDO, 2016/2017: 146).

mudanças de processos de ordem técnica e das limitações sujeitas ao lugar social²⁴⁹ e à instituição de saber onde se dar o seu exercício, ou ainda, do regulamento que obrigatoriamente determinam sua escrita. Certeau propõe, assim, uma reflexão da própria compreensão histórica, das condições possíveis e das relações estabelecidas entre os indícios e as afirmações elaboradas, visando ‘representar’ a realidade de maneira adequada, em uma intenção de produzir a verdade. Seguindo este raciocínio, João Brígido, ao se enveredar na seara historiográfica, propondo uma narrativa do passado caririense, assim o faz sob a perspectiva de uma conjuntura demarcada por disputas e tensões. Para João Brígido, “narrar o passado é um ato político” (RIOS, 2013: 19). Ele é, portanto, um “sujeito político”, que serve a uma causa política “para além de uma atuação [...] partidária/burocrática” e faz dessa prática o seu principal *métier*, colocando a serviço desta ‘empreitada’ todo as suas qualidades e competência de jornalista, escritor e intelectual (*Id. Ib.*). Daí a importância de se compreender a cultura política na qual ele estava inserido, tarefa que exige abordar não só a sua atuação como jornalista, mas também sua formação intelectual. Neste sentido, é relevante destacar o papel assumido pela figura do intelectual na sociedade como anunciador de discursos referenciadores de valores e visões de mundo, tornando-o um estrategista indispensável na difusão de ideologias asseguradoras de hegemonia de um determinado projeto de poder. Igualmente importante é a análise do lugar institucional a partir de onde esses discursos são elaborados, o que possibilitará a percepção de suas intenções. No caso de João Brígido, este lugar é o jornal *O Araripe*, representante dos interesses de uma determinada facção política – o Partido Liberal cratense e seus aliados na região do Cariri. Por fim, completando esse círculo de aspectos relevantes em torno da figura enfocada, restam o estilo e os formatos da escrita enquanto elementos discursivos transmissores de ideologia. Ao compreender o discurso como uma das instâncias em que a ideologia se manifesta, a interpelação do sujeito que o recebe está imbuída de um intento que consiste em fazer que cada um ocupe, mesmo de maneira não consciente, o devido lugar na comunidade de sentido que se procura impor (BRANDÃO, 2012: 46-47). A forma e o conteúdo da fala transmitida são estratégicos para este fim. No tocante ao conteúdo, visto como o domínio que “transforma e complementa a forma” (RIOS, 2013: 26), os temas e as temáticas recorrentes na escrita de João Brígido devem ser analisados como ‘pistas’ para a compreensão do projeto identitário

²⁴⁹ As argumentações de Michel de Certeau a respeito da relevância dos interesses das instituições na produção da narrativa histórica, além de outros fatores aos quais os historiadores estão submetidos em seu ofício, podem ser encontradas no capítulo referente à *operação historiográfica*, que faz parte do livro *A Escrita da História* (1982).

que se propõe naquele momento, vislumbrando sua amplitude e o seu alcance no sentido de como ele será absorvido pelo seu público-alvo direto (os leitores formadores de opinião) e indireto (a população em geral). Além desse aspecto ligado à difusão ideológica em si, há também o objetivo de compreensão metodológica da ‘apreensão’ do tempo pretérito enquanto campo definidor do presente, que nos remete à questão dos usos do passado para fins diversos.

O jornal *O Araripe*, do ponto de vista discursivo, montava-se em um tripé formado pelas funções político-ideológicas, civilizadoras e de reservatório da tradição pela história. Assim, a partir de três vertentes basilares – o liberalismo político (limitado e ambivalente), a missão civilizadora e a construção da memória histórica, o jornal assumiu um caráter, ao mesmo tempo, ideológico e ético, sendo a prática jornalística, naquele contexto, um meio de condução da sociedade em sua marcha para o estágio superior do processo civilizatório. A imprensa é enaltecida como um “agente poderoso” que tem feito ecoar pelo mundo “o resultado da experiência da longa humanidade, dissipando a barbárie, que há bem pouco observamos em nossa terra”, sendo ainda “um presságio de adiantamento intelectual, uma fonte de civilização” (AOS LEITORES, 1865: 1), um meio pelo qual se poderiam trocar ideias e colher “a experiência e a sabedoria adquiridas pelas nações adiantadas” (*Id. Ib.*). Neste tom de afirmação da imprensa como uma plataforma discursiva voltada para a realização daquilo que é urgente e inadiável, o jornal faz um chamamento de adesão às causas por ele abraçadas, destacando o patriotismo que se julgava essencial para a efetivação do desenvolvimento regional:

N’uma época em que todos os espíritos se impressionam e se entusiasмам do progresso e adiantamento que vão obtendo todos os ramos de conhecimentos humanos; da força que se imprime a marcha da humanidade à sua perfectibilidade; da superioridade da indústria moderna sobre todas as idades: todo o homem, que ama o seu país, sente o ardor de empreender e procura fazer sobressair seu torrão com mais ou menos glória segundo as circunstâncias lh’o permitem (*Id. Ib.*).

O patriotismo é, assim, um suporte indispensável para o porvir que se descortina naquela etapa inexorável do ‘estágio civilizatório’ caririense. Naquele contexto, é a ‘indústria moderna’ que se anuncia como superiora, a culminância de todo um processo que se mostra disponível a todos, desde que seja resultado da obstinação proveniente do amor manifestado pelos homens ao seu país.²⁵⁰

²⁵⁰ O termo “país”, atualmente empregado para designar nação ou pátria, até o final do século XIX era também empregado para designar o espaço regional mais restrito, a exemplo da região do Cariri.

2.4.7 JOÃO BRÍGIDO: UMA TRAJETÓRIA FAMINTA DE COMBATES

João Brígido dos Santos nasceu em 1829, na pequena vila de São João da Barra, então pertencente à província do Espírito Santo. Portanto, bastante distante daquele que seria tido como seu ‘país’ e seara de luta política - o Ceará. Na verdade, todas as suas referências culturais vêm do sertão cearense, entranhadas em sua história e extensão do seu próprio horizonte de vida, logo a partir do seu primeiro ano de existência, quando o seu pai, Ignácio Brígido dos Santos, retornou, em 1831, para a sua terra natal, a Vila Real do Icó, depois de uma estadia de cinco anos no sudeste do país. Naquele exato momento, a Vila de São João da Barra foi desanexada da província do Espírito Santo, passando a pertencer à província do Rio de Janeiro, fato que não escapou à jocosa observação de João Brígido, registrada em seu livro *O Ceará, lado cômico* (1899), ratificando sua têmpera de sistemático questionador: “não protestei, porque mamava” (*Apud* BARRETO, 2005: 19).

Localizada na Ribeira do Jaguaribe, no centro-sul cearense, região vizinha ao Cariri, com quem mantinha intercâmbio político e econômico, Icó foi a terceira vila do Ceará e a primeira localizada no sertão cearense, instalada no ano de 1738. Assim, foi o principal ponto de povoamento, jurisdição eclesiástica e polo econômico de uma vasta região ao seu entorno. A sua origem está relacionada à existência de um entroncamento de estradas por onde cruzavam as boiadas e os comboios conduzidos por experientes e destemidos tangerinos e mascates. Essas condições favoráveis tornaram Icó um competitivo entreposto comercial, abastecedor de parte dos sertões do Ceará, Paraíba, Pernambuco e Piauí, com mercadorias compradas na praça de Recife. Essa posição foi fortalecida na segunda metade do século XVIII, quando vivenciou um período de desenvolvimento sem precedentes devido ao florescimento das charqueadas no Ceará. Icó passou a ser o principal fornecedor de gado para as fábricas de carne seca localizadas no litoral de Aracati, então o mais promissor centro econômico e núcleo urbano do Ceará, posição que vai ocupar até meados do século XIX. Essa pujança econômica foi também responsável pelas relações políticas que caracterizaram a Vila de Icó, notadamente nas segunda e terceira décadas do século XIX, quando irromperam convulsões sociais relacionadas à participação de seus habitantes na Revolução Pernambucana, na Independência do Brasil e na Confederação do Equador, entre os anos de 1817 e 1823. Dentre os icoenses que se envolveram em alguns desses movimentos, figura o avô paterno de João Brígido, Manoel Brígido dos Santos, descrito por um dos seus descendentes como “um homem de posses, de educação esmerada e cidadão de destaque na sociedade da Vila do Icó” (*Id. Ib.:* 20). Da sua parte, João Brígido fez questão de registrar em

seus escritos autobiográficos o *habitus*²⁵¹ político do avô, para ele não somente de importância para a história local, mas detentora de relevância para a sua própria (de Brígido) trajetória política. Há uma pretensão sua de se legitimar como personagem de destaque nos anais da história política cearense e justamente no ‘capítulo’ que relata as transformações históricas ocorridas na província, a exemplo daquelas representadas pelos movimentos libertários. Para tanto, apropria-se deste processo como um herdeiro político do seu avô, “deixando vestígios de como se processaria o que foi chamado por Serge Berstein [...] como “cultura política”²⁵² (RIOS, 2013: 28).

A relação entre a trajetória de vida de João Brígido e a cultura política vigente é de suma importância no dimensionamento de sua produção intelectual. Importa, desta maneira, abordar o *habitus* que condicionou a escolha de João Brígido pelo *métier* jornalístico enquanto atividade formativa, muito mais do que a sua mera e aparente função informativa. Essa escolha foi precedida pela formação acadêmica que, na família Brígido, é iniciada pelo patriarca Manoel. Foi ele que, influenciado pela sua “proximidade com o aparelho burocrático e o prestígio que começava a se dar no início do período Imperial à cultura bacharelesca” (*Id. Ib.*: 34), vai estimular seu filho Ignácio, pai de João Brígido, a ingressar na Faculdade de Direito de Recife. A formação acadêmica, além da possibilidade de sustentação profissional, *status* social e de ingresso na carreira partidária garantidora de mandatos políticos e cargos burocráticos, está associada também à construção da identidade dos sujeitos. As atividades ligadas ao intelecto, como a política institucional, que por sua vez permeava as profissões que ensejavam o surgimento e consolidação de um segmento médio, como professores, jornalistas, médicos e bacharéis do Direito, - eram definidoras de uma identidade social privilegiada no contexto daquela conjuntura profundamente marcada pelo liberalismo:

A formação de categorias identitárias no século XIX mostra-se de fundamental importância para entendermos as estruturas de funcionamento

²⁵¹ A despeito de sua natureza polissêmica, empregamos aqui o conceito de *habitus* a partir da formulação feita por Bourdieu, ou seja, enquanto uma matriz cultural orientadora de percepções, apreciações e ações que predis põe os indivíduos a fazerem suas escolhas, considerando, para tanto, as relações de afinidade entre o comportamento dos agentes e as estruturas e condicionamentos sociais (*Apud* SETTON, 2002: 61-62).

²⁵² O conceito de cultura política, que permeia a discussão desenvolvida no trabalho dissertativo de Rios, é aquele que surge de uma releitura das ciências políticas e do diálogo mantido entre historiadores e antropólogos, processo ocorrido na década de 1990, quando se estabeleceu um novo domínio histórico denominado de História Cultural da Política. Desenvolvido por Serge Berstein, o conceito de cultura política é visto como “uma espécie de código e conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição política” (RIOS, 2013: 27). Este conceito estar relacionado à forma como a sociedade interpreta, apropria-se, utiliza-se e põe em circulação um domínio de códigos culturais (*Id. Ib.*).

que se processavam no Brasil, principalmente no período Imperial. Afinal, este período é marcado por uma série de discussões entre núcleos intelectuais na busca para definir certos conceitos como nação ou pátria, tentando legitimar através deles a presença da família real portuguesa no poder. Se há uma categoria identitária de grande importância nessa discussão de “formação” do que seria esse jovem País nos trópicos, é a dos intelectuais (*Id. Ib.*: 59).

Um dos primeiros aspectos a ser considerado na associação entre os intelectuais e o poder político no contexto histórico em questão é como essa categoria poderia contribuir na instauração e consolidação das modernas formas de relações dominantes. Esta contribuição dar-se-ia no ofício do intelectual de produzir discursos veiculados, sobretudo na imprensa, visando, através de sua massificação, a alcançar um *status* de representação coletiva. Nesta perspectiva, o historiador francês Roger Chartier, no seu livro *A história cultural: entre práticas e representações* (2002), defende que as relações de poder são permeadas de tensão e envolvem tanto as formas de comunicação como todos os “sistemas simbólicos” que cumprem a função política de impor, legitimar ou assegurar a dominação de uma classe sobre outra. De forma complementar, o emprego do conceito de representação contempla as reflexões de Bourdieu (1998: 7-10) sobre o campo intelectual, quando ressalta que os bens culturais são fatores de conhecimento e de elaboração de mundo, e “aspecto ativo” dos sujeitos na produção de “sistemas simbólicos”, criando um consenso sobre a ordem social. Representações são, assim, compreendidas como ordenações que sistematizam a apropriação do mundo social enquanto percepção da realidade, de acordo com os arranjos ou interesses de grupos ou segmentos sociais que as produzem. As representações almejam, desta forma, um estatuto de verdade, sendo que as relações de poder e as práticas e estratégias de dominação lhe são intrínsecas, com seus mecanismos operando no campo da competitividade e da disputa (CHARTIER, 1990: 17). No campo das representações de poder e da construção das identidades sociais ou culturais, Chartier constata uma história das relações simbólicas de força na qual os dominados ou concordam com os princípios das identidades impostas que asseguram e consolidam a submissão ou os refutam. No dizer de Bourdieu (1998), com base nos mecanismos da violência simbólica, a dominação só é bem-sucedida quando o dominado concorre para isso.

Para Chartier (1990: 17) há uma variedade de questões relacionadas às representações, incluindo suas imposições e disputas pelo controle da legitimidade do mundo social, e a autopercepção, tanto individual como coletiva. Esta autopercepção está seguramente embasada nas imposições sociais de produção e de classe, além da violência simbólica,

consentida ou mesmo forçada. Neste ponto, ressalte-se a certificação de que o poder depende do aval dado à representação, o que permite avaliar a função da violência simbólica no contexto das disputas empreendidas. A sugestão de Bourdieu indica, portanto, a superação da oposição entre o objeto representado da experiência real, isto é, a inclusão do real na representação do real:

Mesmo quando se limita a dizer com autoridade aquilo que é, ou então, quando apenas se contenta em enunciar o ser, o *auctor* produz uma mudança no ser: pelo fato de dizer as coisas com autoridade, ou seja, diante de todos e em nome de todos, pública e oficialmente, ele as destaca do arbitrário, sanciona-as, santificando-as e consagrando-as, fazendo-as existir como sendo dignas de existir, ajustadas à natureza das coisas ‘naturais’ (BOURDIEU, 1998 [1989]: 109).

Todas essas questões demonstram que a noção de representação coletiva está muito pouco relacionada com o entendimento de que o real não existe fora do discurso. Assim, representações e realidade não são antagônicas, mas constituídas de determinações sociais, tornando-se modelos esquemáticos e ordenadores do mundo social. Segundo Chartier (1990: 17), dois fatores contribuíram para os recentes e diversos usos do conceito de representação nas produções historiográficas. O primeiro foi a gradual substituição da brutal violência, que imperava nas sociedades ocidentais desde a Idade Média até cerca de duzentos anos atrás, por lutas travadas com base nas representações. O segundo é a dependência do poder individual ou coletivo diante da credibilidade dada ou mesmo negada às representações a que se propõem.

No caso enfocado – o Brasil de meados do século XIX, no ambiente político e intelectual onde se processava a elaboração da identidade nacional e das configurações ideológicas de Estado consonante com os ideais de modernidade - as representações começam a se impor no campo discursivo, mas também nas práticas cotidianas mais elementares, substituindo as então arcaicas formas de relações de poder e convivência. Um exemplo pode ser pinçado nas novas ritualísticas que começam a ser validadas a partir da Corte, o que deixa antever as práticas que compunham a cultura política na qual João Brígido estava inserido, no período compreendido entre as décadas de 1840 e 1860, momento do seu debute jornalístico.²⁵³ Eventos sociais aparentemente ‘fúteis’ ou ‘inocentes’, como bailes, concertos

²⁵³ Devido as atividades advocatícias do pai, João Brígido morou em várias localidades do sertão cearense, dentre as quais Crato, Barbalha e Jardim, na região do Cariri, fixando-se, em 1846, em Fortaleza, onde estudou no Liceu do Ceará. Foi neste colégio que se deu a sua iniciação na imprensa, através do jornal *Zéfiro*, editado pelos próprios estudantes, e trabalhando como tipógrafo em *O Cearense*, periódico de orientação política liberal.

e saraus, que marcavam a vida cultural da elite, revestiam-se de usos que extrapolavam o mero sentido de lazer ou diversão, constituindo-se em instâncias onde a prática política também se fazia presente. Neles, emergia o ‘teatro político’, onde correligionários e adversários exercitavam representações de convivência marcada pelas manifestações públicas de tolerância, cordialidade e polidez, fazendo-se conter os arroubos que não combinavam com as novas práticas de civilidade (RIOS, 2013: 29-30). ‘Cortesia’ era a senha para inserir o indivíduo em um mundo civilizado ou que se buscava civilizar, guiado pelas regras de etiqueta que se difundiam a partir da Corte e se propagavam para os mais distantes rincões, conforme atesta a citação abaixo:

Como mostra Norbert Elias em *O processo civilizador*, nesses ambientes a etiqueta não era um adereço e sim um instrumento fundamental. Em sociedades como essas, rigidamente estruturadas e cujas marcas exteriores convertiam-se em símbolos de status, demonstração de hierarquia e de regras de prestígio, desenvolve-se uma determinada sensibilidade ritual, uma “maquinaria do cerimonial”, cujo resultado, além de uma regulamentação de influências e posições, é o controle e a contenção de sentimentos e de manifestações de sensações.

[...]

Mas, se a voga partia da corte, ela serve de modelo para outras classes e países, sendo difundida e assimilada de formas diferentes, conforme o local onde se insere. Trata-se de um código específico de comportamento, mais tarde denominado de civilizado, que se surgiu inicialmente nas grandes cortes europeias, a partir do século XIX disseminou-se por estratos e espaços mais amplos (SCHWARCZ, 1998: 196-197).

Os novos hábitos e costumes passam a ser difundidos através de um novo gênero literário - o manual de boas maneiras, tal como uma ‘gramática social’, que procura “ensinar o ritual (de forma didática) para que ele se interiorize e pareça “natural” (*Id. Ib.:* 198). Antes, porém, é na imprensa que eles serão tratados, a exemplo do que acontecerá em *O Araripe*, sugeridos nas linhas e entrelinhas dos textos e contextos escritos e descritos pelo seu redator-chefe, João Brígido. O exemplo mais claro da ‘cruzada’ moral a que se propôs o semanário cratense é o artigo que trata de um evento hoje tido como corriqueiro no cotidiano social de uma cidade, mas na época apontado como prenúncio de “novas formas de comportamento, que buscavam apresentar-se como polidas, educadas e condizentes à boa sociedade” (ALEXANDRE, 2010: 85), ou de refinamento dos costumes e adiantamento social:

Essas experiências são denominadas por João Brígido de “jornalice” (BARRETO, 2005: 27; RIOS, 2013: 56). Depois de casado, veio a residir novamente em Crato, de 1850 a 1865, atuando como advogado prático, professor e, depois, jornalista, dirigindo e redigindo *O Araripe* (PINHEIRO: 2010 [1963]: 151).

Domingo, 16 do corrente, o Sr. Tenente Coronel Antonio Luiz Alves Pequeno Junior,²⁵⁴ por ocasião do batizamento de seu quarto filho, obsequiou a seus amigos desta cidade com um esplêndido baile; que foi assaz concorrido. Esta reunião provou bastante em favor do adiantamento moral do Crato. Não faltou ordem, gosto e delicadeza entre os numerosos convidados. Todos porfiaram em dar de seus costumes a melhor ideia. Por sua parte o Sr. Antonio Luiz e sua Exm^a. Senhora abundaram em delicadeza e bons modos para com seus hóspedes, que ficaram penhorados de suas atenções. Uma numerosa companhia de senhoras, cujas graças eram mesmo superiores no gosto apurado do seu trajar; grande número de oficiais dos dois corpos da g. n. [Guarda Nacional], ricamente fardados, todos identificados no pensamento de dar ao festim o maior brilho, fizeram bem agradáveis muitas horas dessa noite que tão veloz parecia correr. Uma bela música, uma companhia escolhida, licores variados e deliciosos, um chá servido com profusão, são sempre coisas que muito agradam; mas, cumpre confessá-lo, houve aí coisa que mais nos prendeu a atenção: foi a educação apurada que revelaram os convivas, as maneiras delicadas que em todos se observou. Julgando por essa bela reunião, qualquer estranho pode formar dos nossos costumes o juízo mais honroso. Agradecemos, pois. ao Snr. Tenente Coronel e Sua Exm^a. Senhora as atenções de que fomos testemunha e mesmo objeto, não o fazemos por mera etiqueta, mas para ter a ocasião de consignar o serviço que prestou ao Crato em geral, acabando de plantar os hábitos cultos de nossas capitais (DOMINGO, 1857: 1).

Chama atenção, principalmente nesta notícia, o confessado arroubo do autor em descrever a aptidão demonstrada pela ‘boa sociedade’ local, comportando-se à altura da grandeza do evento e abalizando-se condignamente ao julgamento externo. Percebe-se, pois, a preocupação de mensurar o nível de civilização alcançado naquele contexto pela sociedade cratense, externando uma situação de competitividade com os centros urbanos mais

²⁵⁴ O coronel Antonio Luiz Alves Pequeno (1817-1884), o segundo com esse nome, é tratado como sinônimo de ação civilizadora. Antonio Luiz migrou para o Crato, oriundo de Icó, em meados do século XIX. Era membro de uma das famílias mais ricas daquela cidade, que tinha sido uma das mais importantes do Ceará, mas que, naquele momento, encontrava-se em franca decadência econômica. Comerciante importador do ramo atacadista, foi proprietário de uma loja considerada “uma das maiores e mais sortidas do interior” (PINHEIRO 2010 [1963]: 439). Era também fazendeiro e grande estimulador da lavoura, sendo pioneiro no incentivo ao cultivo, em grande escala, de algodão (*Id. Ib.*: 440). No Crato, pelo seu empreendedorismo e posição social, logo tornou-se político influente, conseguindo eleger-se, em 1853, vereador e presidente da Câmara Municipal. Foi padrinho do padre Cícero e responsável, após a morte do pai deste, pela sua entrada e permanência no Seminário da Prainha, em Fortaleza. Inclusive, foi o intermediador junto ao bispo do Ceará, dom Luís Antonio dos Santos para que Cícero Romão completasse sua formação sacerdotal e fosse ordenado padre em 1870, visto que a direção daquele seminário tinha suspensa a sua matrícula. Foi ainda um dos maiores incentivadores da campanha de recrutamento de voluntários para a Guerra do Paraguai no Cariri, conforme noticiou o jornal *O Araripe*, de 11 de março de 1865: “louvores ao distinto coronel Antonio Luís Alves Pequeno, que com prestígio e autoridade tanto concorreu para este resultado, pondo à disposição de nossos irmãos voluntários sua bolsa e proporcionando-lhes todos os meios de empreenderem tão dura e longínqua peregrinação” (*Apud Id. Ib.*: 440-441). Por serviços prestados à pátria durante este conflito, foi promovido pelo governo imperial a coronel comandante superior da Guarda Nacional da Comarca do Crato e nomeado por dom Pedro II a cavaleiro da Ordem da Rosa (*Id. Ib.*: 441). Seu filho, Antonio Luiz, herdou-lhe, além do nome, o gosto pela política, sendo regionalmente tão influente na República quanto o pai o fora na Monarquia.

expressivos e melhores dotados de progresso tanto moral como material. De acordo com o ponto de vista de Elias (1993), o modo como os sujeitos reagem emotiva e racionalmente, ao travarem uma convivência social, determina o curso evolutivo do processo civilizador. O grau de civilidade é correspondente à intensidade da reação amistosa nas relações de interdependência social. Em alusão à importância que as forças produtivas representam para o esquema conceitual do materialismo histórico, concebido no plano prático da sobrevivência pelas técnicas de produção, - pode-se afirmar que Elias enxerga a interdependência social como uma tecnologia comportamental que incide na supressão gradativa dos níveis de violência latente na competitiva e complexa estrutura social urbana. Neste sentido, busca-se legitimar a imposição de um determinado *status quo*, tido como superior por ser expressão de um segmento detentor de poder político e econômico, no que pese a intrínseca violência de ordem simbólica presente neste processo. A dominação passa a ser exercitada não mais por meio de mecanismos tradicionais, nos quais se inclui a coerção física; e, sim, através de outras práticas culturais, já cultivadas em centros mais adiantados e devidamente atualizadas com o progresso social em ascensão. Dentre essas práticas, destaca-se a observação do cerimonial de boas maneiras, julgado conveniente para a amigável convivência coletiva. O Cariri passava, assim, por um processo de refinamento dos costumes de sua população, conduzido por uma novel elite urbana que se procurava atualizar com os “os hábitos cultos de nossas capitais”, buscando suplantar o modo de vida secular mantido por uma então considerada rude camada de proprietários rurais.

Em finais do século XVIII, os engenhos de rapadura caririenses, “além de ter proporcionado uma sólida economia e uma diversificada mão de obra, possibilitaram também o surgimento de uma opulenta e importante aristocracia rural” (OLIVEIRA, Antonio, 2008: 1). Esse segmento social, não obstante seu poder econômico e político, era caracterizado pela singeleza material com que vivia, onde preponderava a ausência de luxo e até de conforto material, e a precariedade estética de suas habitações. O mesmo acontecia com o estilo arquitetônico urbano, também desprovido da imponência que caracterizava, por exemplo, as vilas e cidades situadas no litoral açucareiro. No entanto, com a ascensão da produção rapadureira, estimulada pelo *boom* da economia algodoeira nordestina e pela conjuntura política decorrente do estabelecimento da família real portuguesa no Brasil, no início do século XIX, observa-se uma

certa evolução nas construções das casas, no gosto mais acentuado pela mobília e na vaidade da indumentária. [...] Esse requinte se acentua cada vez

mais, ao se aproximarem os anos 50 do século XIX: as moradias vão aumentando e proporcionando uma nova roupagem à estrutura patrimonial, na abundância de utensílios luxuosos, a qual paulatinamente vai corroendo os pilares da velha aristocracia rural e moldando uma nova sociedade com postura tipicamente urbana (*Id. Ib.:* 6).

A nova sociedade caririense, com traços urbanos e hábitos requintados, viria a se consolidar, com maior definição, na segunda metade do século XIX, quando a capitania cearense, seguindo uma tendência nacional, passava por um momento de grandes mudanças. Concorreu para isso, o segundo grande surto da economia algodoeira no Ceará, beneficiado pela crise da produção dos EUA, imersos que estavam na Guerra de Secessão. No Cariri, contudo, o principal fator teria sido uma seleta imigração de prósperos comerciantes provenientes da cidade de Icó, responsáveis pelo investimento de capital gerador de uma série de melhorias tanto no plano material quanto intelectual da então acanhada cidade do Crato. Neste sentido, é posto em prática um projeto civilizador para a região, cujo núcleo disseminador é a cidade do Crato, que se reveste de polo cultural sob a égide de uma elite empreendedora.

Ao deixar o Cariri, em março de 1865, depois de quinze anos labutando pelas causas regionais, João Brígido despediu-se dos amigos locais através de um artigo publicado no jornal *O Araripe*. Nela, deixou consignada aquela que foi a sua grande missão no sul do Ceará: “reabilitar o Cariri das torpezas de alguns dos seus filhos, fazendo a história gloriosa de seus feitos, dando-lhe direito às atenções do resto do Império” (*Apud* PINHEIRO, 2010 [1963]: 152). Esse intento foi perseguido mediante elencadas estratégias discursivas, dentre as quais a narrativa histórica e a difusão das boas maneiras condizentes com os mais elevados centros da civilização. A julgar pela sua avaliação de que o “reinado do partido liberal em Crato tem sido, talvez, a quadra mais tranquila por que ele já passou depois de vinte anos” (*Id. Ib.*), João Brígido tenha dado essa missão por cumprida ou, no mínimo, devidamente encaminhada. Aliás, em suas próprias palavras “Deus concedeu que [...] terminasse [a] tarefa sem ter um motivo de remorso” (*Id. Ib.*). O Cariri, pelas suas perspectiva e expectativa, estaria preparado para os desafios futuros.

2.5 O DIÁRIO DE FREIRE ALEMÃO

A importância com que esta ‘cruzada moral e pelos bons costumes’ passou a ter na pauta do jornal *O Araripe* pode ser dimensionada pelas impressões registradas pelo botânico e médico fluminense Francisco Freire Alemão acerca do cotidiano regional, captadas por ocasião de sua passagem pelo Cariri como presidente da Imperial Comissão Científica de

Exploração às Províncias do Norte, entre dezembro de 1859 e março de 1860, da qual já tratamos um pouco no primeiro capítulo, no tópico 1.4, *Olhares forasteiros: o Cariri na ótica dos viajantes* (páginas 92 a 95). As observações registradas por Freire Alemão se referem a uma gama de circunstâncias que lhes chamava a atenção enquanto exercitava o seu olhar descritivo e analítico, treinado que fora tanto pelos cânones da ciência ocidental como pela tecnocracia da ordem estatal que ele representava e à qual servia. Visava este científico o cumprimento de uma missão que se desdobrava em vários objetivos, tarefa que foi minuciosamente registrada, conforme observou Lorelai Kury (2009: 181):

Os documentos que Francisco Freire Alemão de Cysneiros [...] deixou referentes a seu trabalho na Comissão Científica do Império demonstram o enorme esforço e dedicação desse homem, já maduro, no cumprimento de sua missão. Além de realizar tarefas relacionada diretamente à botânica, o naturalista foi um viajante completo, disposto a observar, coletar e descrever com imagens e palavras tudo aquilo que julgava de alguma utilidade para o cumprimento e para o desenvolvimento do país.

Neste exercício, onde se alterna pontos de vista exclusivista e inclusivista, de acordo com o que se julga ser um escopo de uma identidade nacional homogênea, Freire Alemão assume a função de um pródigo observador dos diversos cenários e situações deparadas em sua investigação, mesmo sob os rigores das rédeas que normalmente se impõem aos relatos oficiais. Afinal, o olhar censor e punitivo, que se mostra onipresente nas mais aparentemente simples das relações cotidianas, tal qual o Panóptico²⁵⁵ reportado por Foucault em *Vigiar e Punir* (2010),- exercia, naquele contexto de meados dos oitocentos, um forte controle até nas mais recônditas reentrâncias do tecido social.

Apesar da oficialidade com que se revestiam os trabalhos da Comissão, os relatos que ora nos detemos são feitos através de um diário pessoal. Este é um suporte híbrido de escrita, visto que pode tratar, ao mesmo tempo, de diversos aspectos que vão do campo da intimidade à realidade social, abordando desde situações corriqueiras a temáticas institucionais, que vão do político ao histórico, às vezes permeados da dimensão imaginária que, em última instância,

²⁵⁵ Dispositivo de controle social típico das modernas sociedades capitalistas que, por princípio são modelos acabados de sociedades disciplinares. Nelas, o coletivo é individualizado e o indivíduo é coletivizado, ao tempo em que se desindividualiza e automatiza o poder. O objetivo primordial do panoptismo é provocar um estado consciente e de constante visibilidade que venha garantir a manutenção automática do sistema de dominação exercido (FOUCAULT, 2010: 191). Para tanto procura-se impor um estado permanente de vigília, normatização, punição e recompensa, utilizando-se de uma ritualística disciplinar, naturalizada através de um aparato jurídico e policial, mas também de práticas cotidianas de representações da realidade sob o ponto de vista dominante. O princípio básico da sensação causada pelo efeito do panóptico é a de que o indivíduo “nunca sabe se está sendo observado, mas deve ter certeza de que sempre pode sê-lo” (*Id. Ib.*).

institui a sociedade como um todo. O *Diário de Viagem de Francisco Freire Alemão* é, portanto, uma escrita de si sob a perspectiva da alteridade captada por lentes subjetivas que carregam traços do Panóptico: “a preocupação análoga da observação individualizante, da caracterização e da classificação, da organização analítica da espécie” (FOUCAULT, 2010: 193). Não à toa que este filósofo francês faz uma analogia entre a função desta “máquina maravilhosa que [...] fabrica efeitos homogêneos do poder” (*Id. Ib.*: 192) e o trabalho do naturalista, que visa

estabelecer diferenças: nos doentes, observar os sintomas de cada um, sem que a proximidade dos leitos, a circulação dos miasmas, os efeitos do contágio misturem os quadros clínicos; nas crianças, anotar os desempenhos [...], perceber aptidões, apreciar os caracteres, estabelecer classificações rigorosas e, em relação a uma evolução normal, distinguir o que é “preguiça e teimosia” do que é “imbecilidade incurável”; nos operários, anotar as aptidões de cada um, comparar o tempo que levam para fazer um serviço, e, se são pagos por dia, calcular seu salário em vista disso (*Id. Ib.*: 193).

E é justamente isto que se observa nos escritos do naturalista fluminense em seu diário de campo, a determinação de “colocar em causa o objeto de sua investigação, a trama dos fatos e das ações, esta subordinada ao escrutínio da visão analítica, que extrai, separa, decompõe, enquadra, ordena, classifica” (SILVA FILHO, 2006: 13). Na essência, sua missão, para além de um exercício aparentemente aleatório de registrar os fatos que se sucedem cronologicamente, seria aquilo que Batista e Oliveira (2017: 123) definem de “(re)construção da identidade de certa comunidade, tendo em vista que ela é constituída por muitas versões da história.” A propósito, a identidade se estabelece, além das semelhanças percebidas e eleitas pelos pares de uma comunidade de sentido, pelas diferenças percebidas e destacadas quando do encontro entre membros de instância identitárias paralelas. Assim, para não correr o risco de se perder no labirinto com o qual pode ser representada a alteridade, o relator de experiências estranhas deve pontuar sua escrita a partir de sua própria história. É o que faz Alemão, homem da Corte, sujeito civilizado, entranhado em um ambiente que lhe é, ao mesmo tempo, acolhedor e hostil. Em um estudo sobre as diversas funções que a escrita privada de Freire Alemão preenche, “seja como exercício de introspecção e autoanálise, seja como registro ditado pelas demandas da pesquisa de campo” (TEIXEIRA: 2017: 3), é pertinente a análise de que

enquanto caminhavam em direção ao cumprimento dos objetivos delineados em suas instruções de viagem, os nossos científicos colaboravam com a formação dessa Identidade brasileira projetada nas esferas de organização do

saber histórico e científico do país [...] e nas esferas de organização do governo Imperial, elaborando reflexões sobre a cultura da província cearense, e como as manifestações artísticas, religiosas, sociais, alimentícias e intelectuais desse povo poderiam fazer parte do projeto nacional civilizador, quebrando as barreiras do desconhecimento e estranhamento, da segregação e divergências existentes entre o centro político e cultural do país e suas regiões periféricas (CAVALCANTE, 2012: 179-180).

Para fazer valer a construção de uma identidade nacional, aplicando o método de harmonização dos contrastes percebidos na diversidade cultural e de neutralização das oposições políticas existentes nos mais profundos rincões do amplo território brasileiro, - Freire Alemão busca compreender as contradições que obstaculizam o cumprimento deste projeto. Para tanto, registra em seu diário, as impressões marcantes acerca de aspectos naturais e culturais das localidades visitadas. Tudo aquilo que é diferente ou mesmo análogo ao seu ‘universo civilizado’ é pontuado com meticulosa observação: clima, relevo, topônimos, culinária, festas, condições econômicas, disputas políticas, rituais religiosos e profanos, estruturas urbanas e residenciais, condição feminina, relações sociais etc, além das informações que coletava, transcrevendo documentos por ele considerados relevantes para a história das localidades, encontrados nos livros das câmaras, das paróquias e dos cartórios, como também de periódicos, como os jornais *O Cearense*, de Fortaleza, e *O Araripe*, de Crato. Buscava, assim comparar as informações adquiridas nas conversas com os detentores de memória e transmissores da tradição oral, na maior parte pessoas simples do povo (CAVALCANTE, 2012: 21). Assim, importa-nos perceber, nas linhas e entrelinhas do *Diário de viagem de Francisco Freire Alemão*, o olhar devassador do ‘estrangeiro’ que busca compreender e explicar o lugar visitado e seus habitantes, nas suas características, particularidades, costumes e práticas cotidianas, estabelecendo as diferenças percebidas em relação ao seu modo de vida, e demarcando os estranhamentos sentidos; porém, sem deixar passar ao largo os reconhecimentos de identificação que o narrador deixa registrado e que denunciam a intenção oficial da expedição de demarcar as fronteiras internas de uma pretensa identidade cultural homogênea, que seria a nação brasileira. É, pois, nesta seara, do registro das experiências vivenciadas no trabalho de campo, voltado para as questões identitárias regionais, que procuraremos abordar as impressões e juízos de valor relatados por Freire Alemão em seu *Diário de Viagem*.

O primeiro fato merecedor da atenção de Freire Alemão, defrontado logo no segundo dia de sua estadia no Crato, foi uma manifestação da religiosidade popular, assim relatada:

“quando tomávamos chá, ouvíamos canto semelhante ao dos penitentes da Venda.²⁵⁶ O Lagos saiu e foi observar no morro que nos fica por detrás e viu muita gente sentada ao luar e rezando; são com efeito penitentes?” (ALEMÃO, 2007 [1859/1860]: 13-14). A dúvida levantada talvez se devesse ao fato de não se ter observado visivelmente a prática da autoflagelação que vem a caracterizar mais apuradamente este agrupamento da religiosidade popular típico da região. Pode-se dizer que a recorrência com que se observam as práticas penitenciais no cotidiano local, em meados do século XIX, deve-se, em grande parte, à presença de religiosos capuchinhos oriundos da Itália e a influência por eles deixadas na população mais humilde. Esse legado foi se intensificando gradativamente ao longo dos anos, iniciado com o trabalho de catequização dos indígenas kariri, realizado no século XVIII, e, sobretudo, pelo método das santas missões ou missões itinerantes, cuja tônica dominante era a pregação dos missionários calcada no anúncio do fim dos tempos, com a aproximação do apocalipse e a urgência da salvação da alma frente à ameaça do castigo divino ou ao perigo do inferno, - o que vem a contribuir, sobremaneira, com a construção e a definição de uma concepção religiosa baseada na escatologia e no maniqueísmo típicos do catolicismo popular europeu permanente desde o medievo. Desta forma, prevalecia “uma visão penitencial do mundo, da necessidade de sacrifícios e sofrimentos para pagar os pecados e obter a graça divina” (FARIAS, 2015: 92). Não vamos, no entanto, delongar-nos agora nesta seara da vida religiosa caririense, visto que será a temática central do capítulo seguinte. O que importa, no momento, é deixar consignado que manifestações deste tipo representavam certo incômodo para os defensores do projeto civilizador que estava em curso na região.

Freire Alemão, que fez questão de registrar em seu diário suas reiteradas assistências de missa e de outros ritos católicos, o que denota a sua anuência à orientação oficial da Igreja, anotou também diversas práticas religiosas tidas como heterodoxas pelo seu crivo de bom católico, dentre as quais destacou a autoflagelação:

Depois da ave-maria havia na igreja o que chamam de adoração, eu lá fui ver a igreja e a devoção. Saí antes de concluída; disse o Lagos que depois houve penitência de disciplina no coro, então contou-nos o Sr. Machado [...] que são homens e mulheres que se metem no coro, fechados, cobertos os rostos com lenços, e ali se disciplinam a fazer sangue, que suja o coro e o torna fedorento (ALEMÃO, 2007 [1859/1860]: 22).

²⁵⁶ Localidade próxima da cidade de Lavras da Mangabeira, também visitada pela Comissão.

Essa impressão causada nos visitantes, provocadora de constrangimento, é denunciadora da preocupação que se tem com repercussões negativas. As práticas penitenciais mais radicais, como a de impingir-se torturas físicas em troca da indulgência divina, é tida como responsável por tornar até mesmo os espaços clássicos de sacralidade e civilização em ambientes nauseabundos, fétidos e miseráveis. Não é, portanto, gratuita a relação que se faz dessas práticas com a pobreza material e intelectual da população, carência essa vista, pelo olhar forasteiro, como preponderante na região:

Uma das coisas que mais aqui nos atormentam é a quantidade de pobres, de órfãos, de aleijados, de cegos, de presos da cadeia, que nos vêm pedir esmolas, de joelho e chorando. É uma miséria terrível e nós não podemos satisfazer a todos e nos achamos em grande embaraço (*Id. Ib.*: 14).

Porém, neste contexto de distanciamento exarado com protesto pelo narrador, chama atenção a estratégia utilizada pelos pobres para extrair algum dinheiro, sem parecer que são mendigos: “uma maneira que eles têm de levar-nos dinheiro é singular: trazem-nos um presente (são ovos, mangas, animais, galinhas etc. etc.) e é claro que a esmola deve ser superior ao valor do presente” (*Id. Ib.*). Situações como essas são recorrentes em todo o período em que Freire Alemão esteve na região. E à pobreza material da população que salta aos olhos e incomoda o espectador, somam-se outras formas e tipos de penúrias e condições de insalubridade, que o visitante faz questão de anotar no seu diário: “o dia foi muito quente; as moscas muito importunas” (*Id. Ib.*: 15); ou “nada desejávamos tanto como um banho; mas é coisa que raramente se oferece no sertão” (*Id. Ib.*: 48). Entretanto, Freire Alemão capta também aspectos do cotidiano e dos costumes locais que são suscetíveis de serem narrados com certo estilo e solenidade, como este ritual religioso:

Por meu incômodo de saúde não assisti à missa, que foi dita na praça, levantado o altar no adro da igreja, o qual é levantado alguns degraus sobre o terreno e a praça é um quadrado, bordado de casas térreas. Segundo informação dos que assistiram, a praça estava literalmente cheia, principalmente ou quase totalmente de mulheres, que todas traziam lençóis, xale ou lenços sobre a cabeça. Da praça seguia o povo, até grande distância, sem interrupção. Que o sacerdote subiu ao altar, o ato se tornou de uma grande solenidade, não se ouvia o menor sussurro e a luz fraca das seis velas da baqueta lançava um clarão incerto sobre essa multidão prostrada de joelho e com as cabeças envolvidas em toalhas alvas. Na ocasião de se bater nos peitos, ouvia-se um trovão longínquo, que começando junto ao altar se propagava pela praça e ia morrendo pelas ruas. Mas na ocasião da elevação da hóstia e cálice é que a solenidade se tornou sublime e religiosa. A amplidão da abóbada celeste, o som do campanário, o bater nos peitos e o

canto beneditino entoado por todo o povo eram para produzir comoção (*Id. Ib.*: 20).

São vários os relatos de Freire Alemão que se encaixam neste modelo descritivo, ora referendados com o louvor da aprovação, ora condenados pela censura, mas sempre tendo como referencial o projeto de formação de uma comunidade nacional homogênea, depurada dos vícios e defeitos que resultaram de um processo de colonização em que o caldeamento étnico foi um mal necessário para fazer emergir uma nação ímpar pelos seus aspectos originais. Neste sentido, é fundamentada a afirmação de que Freire Alemão e Capanema,²⁵⁷ “silenciando em alguns aspectos a multiplicidade de seu meio e de sua gente e em outros enaltecendo essa mesma multiplicidade” (CAVALCANTE, 2012: 196), procuraram ‘separar o joio do trigo’, apropriando-se dos elementos presentes na cultura local que julgavam relevantes e rejeitando “o que consideraram como associado ao fracasso, à decadência e com o entrave ao progresso do País, de sua História e de sua Ciência” (*Id. Ib.*).

Neste exercício de aprovação-reprovação, Freire Alemão, tal como um observador participante,²⁵⁸ testemunhou um momento ímpar, que só se manifesta em condições padrões de intercâmbio, hibridismo e reciprocidade, típico de situações onde as assimetrias sociais, além de preponderantes, são visíveis nas suas mais aparentes e manifestas relações. Nesses contextos, elementos da cultura popular e da cultura dominante se mesclam sem nenhum conflito aparente, apesar disto nem sempre acontecer, com a mesma informalidade, envolvendo sujeitos que ocupam segmentos diferenciados e até opostos. Certo que se deve ressaltar que as situações abaixo consideradas são, na sua maioria, exemplos de manifestações do fazer artístico e que, por isso, são vistas como as mais notórias expressões de um patrimônio cultural. Não se pode deixar de atentar que esta simplificação incorre em um problema de ordem teórica e conceitual, visto a complexidade que envolve o conceito de cultura, até no seu sentido puramente etimológico, pois como alerta Burke (2010: 11), “cultura é uma palavra imprecisa, com muitas definições concorrentes.”

²⁵⁷ Conforme esclarece Cavalcante (2012: 23), “assim como o Diário de Alemão, outro documento rico em análises sobre o Ceará são os Ziguezagues de Capanema. Compõe-se de 32 artigos escritos sob o pseudônimo de Manoel Francisco de Carvalho e publicados no jornal *Diário do Rio de Janeiro*, entre setembro de 1860 e junho de 1862.”

²⁵⁸ Usado originalmente por Malinowski na década de 1920, a observação participante é um método qualitativo da pesquisa etnográfica tradicional no qual o pesquisador utiliza o contexto sociocultural do ambiente pesquisado, com o objetivo de estudar um aspecto da vida social por meio da análise de eventos em seus contextos naturais (MARIETTO, 2014).

Inicialmente, reportamo-nos a um evento social assaz concorrido, porém de seleta plateia, que representava, sob o ponto do padrão elitista interiorano, uma das últimas novidades importadas de ‘centros mais avançados’:²⁵⁹

[...] recebemos convite do Sr. João Brígido para concorrermos hoje à noite a uma reunião ou sarau em sua casa. Com efeito, às oito horas nos apresentamos lá eu, Lagos e o Reis [...]. Achamos aqui reunida muita gente, talvez a maior parte da gente graúda do Crato e alguns homens bem trajados e muitas senhoras, algumas vestidas com simplicidade e elegância. A música com bom instrumental. Dançaram-se várias quadrilhas e um rapaz dançou um solo ou passo, a que chamam passo húngaro, e dançou bem.

Houve serviço de refresco, chá, café, doces etc. etc. Às nove horas tivemos uma dança popular, brincadeira de reis, o que dão nome de Babau. Aparecem alguns mascarados, graciosos, e alguns homens e mulheres com roupas brancas; suspendem um lençol que serve de bastidor e por baixo dele saem os personagens, que jogam uma sorte de farsa ou entrudo, que acaba por dança e canto, entremeados de gracejos dos mascarados. Vem depois o boi que dança, investe etc. Vem depois uma sujeita montada num cavalo de pau ó Zabelinha ó, que também dança, coiceia etc. Afinal aparece o *Babau*, que é um sujeito grotescamente vestido e montado numa espécie de animal com grandes queixadas de burro, vem aos pinotes saltando por meio do povo, que foge; investe os grupos que os dispersa no meio de gritos e risadas e sempre aperreado pelas máscaras. Enfim acaba tudo por um dançado e canto que já não tem graça (ALEMÃO, 2007 [1859/1860]: 26-27).

Poderia parecer surpreendente para um homem da Corte e da ciência testemunhar, em um mesmo ambiente, tido como refinado, a conjugação de um hábito de origem europeia e, mais ainda, um rito social celebrado como símbolo de uma moderna civilização (um sarau) com uma manifestação típica da cultura das classes subalternas - uma dança popular, o Babau.²⁶⁰ Também, não deixaria de ser uma combinação estranha tal ocorrência permeada de hibridismo cultural, mesmo sendo a “maior parte da gente graúda do Crato” os agentes que protagonizaram essas manifestações denunciadoras da existência de desníveis culturais. Mas, considerando que a descrição do tal evento é desprovida de censura mais contundente, a inusitada experiência foi muito bem assimilada pelo seu narrador. Isto posto, parece-nos inevitável fazer referência a uma questão abordada pela historiografia contemporânea mais

²⁵⁹ A julgar pela opinião dada pelo próprio anfitrião, João Brígido, em matéria publicada no jornal *O Araripe* e citada na página 217 desta tese, na qual fala de “hábitos cultos de nossas capitais” que eram plantados na cidade do Crato e região do Cariri pelos idos da década de 1850.

²⁶⁰ O Babau, análogo ao Jaraguá de hoje, é um personagem brincante de uma das primeiras formas de Reisado trazidas para o Cariri cearense. Atualmente, existem três variedades de reisados na região: Reisado de Congo, Reisados de Caretas ou de Couro e Reisado de Baile (BARROSO, 2008: s/p). O Reisado, de modo geral, é um folguedo do ciclo natalino, a exemplo dos Presépios, dos Pastoris e das Lapinhas, todos ainda presentes na região do Cariri. É uma manifestação que mescla elementos de duas matrizes étnicas transplantadas para o Brasil no período colonial, representadas pelas tradições culturais ibéricas e africanas, sintetizando a mistura da fé religiosa com o imaginário popular (COELHO ET AL., 2016: s/p).

recente que trata da relação entre a cultura das classes subalternas e a das classes dominantes, ou seja, o debate sobre “até que ponto a primeira está subordinada à segunda” (GINZBURG, 1987: 17) ou a possibilidade de se falar em circularidade cultural como um mecanismo de análise de situações históricas analógicas, constituídas por segmentações dicotômicas entre culturas coexistentes, mas dotadas de elementos compatíveis, que interagem e são interdependentes (*Id. Ib.*). O problema que se apresenta, nesta formulação, é a imposição de uma presunçosa e frequente concepção de que “ideias ou crenças originais são consideradas, por definição, produto das classes superiores, e sua difusão entre as classes subalternas um fato mecânico de escasso ou mesmo nenhum interesse” (*Id. Ib.*). Além do mais, advoga-se que essas ideias e crenças são deformadas quando apropriadas pelo ‘povo’ (*Id. Ib.*). No caso aqui enfocado, tem-se a condição de uma inversão desta racionalidade, visto que são os representantes das classes superiores que se apropriam da cultura das classes subalternas. Mas essa operação seria um equívoco diante da possibilidade de se aplicar o conceito de biculturalidade, cunhada por Burke (2010: 18), para descrever a capacidade dos membros da elite de transitarem entre esferas específicas de um mesmo modelo cultural, como se fosse uma escolha entre o clássico e o coloquial.²⁶¹ Como exemplo dessa competência, uma típica manifestação da cultura popular - uma Cantoria de Reis - representada por membros da elite:

Deitei-me, mas ainda não tinha dormido quando ouvi som de instrumentos e cantos. Levantei-me e vim à porta da sala observar, fazia algum luar e havia muita gente na rua que acompanhava a tropa cantadeira de Reis. Cantaram à porta de um vizinho, depois vieram a nossa onde cantaram. Não se abriu a porta por não sabermos o que depois soubemos, que eram João Brígido e outros patrícios. A brincadeira estava boa, não pude perceber as letras, mas o canto é quase como o nosso do Rio (ALEMÃO, 2007 [1859/1860]: 25-26).

Outro importante detalhe que se observa nessas situações onde se percebe a quebra da dicotomia tão propalada entre os mundos das elites e do povo, é o fato, alertado por Ginzburg (1987: 17), de que a cultura das classes subalternas é predominante oral, notadamente em se tratando de contextos históricos localizados em um passado já distante. Nestes casos, as suas

²⁶¹ Burke (2010: 18) alerta para o fato de o termo ‘cultura popular’ ter significados diferentes de acordo com os contextos históricos enfocados, notadamente se separados por períodos de longa duração. No caso Europeu, o sentido dado a este conceito no início do século XVI, quando a elite geralmente participava das culturas populares, era diferente do sentido que se tinha final do século XVIII, quando ela tinha se retirado. Neste ínterim, deve considerar as mudanças estruturais ocorridas com a industrialização em massa, o acelerado processo de urbanização e a consolidação do poder burguês. Aplicando essa análise ao caso brasileiro, e mais particularmente à região do Cariri de meados do século XIX, deve-se considerar a situação incipiente desses fatores – industrialização, urbanização e aburguesamento da sociedade.

evidências são duplamente indiretas, apreendidas que foram pela escrita de indivíduos que representam a cultura dominante (*Id. Ib.*). No entanto, naquele contexto, onde a quase totalidade da população era iletrada, a oralidade, longe de ser um obstáculo, era uma estratégia da qual se utilizava para realizar a tarefa de coleta de dados acerca das localidades que eram estranhas ao observador. Não havia, a rigor, uma predileção pela fonte a ser consultada, importando antes e, sobretudo, o critério de se conhecer as tradições e a capacidade de transmitir com detalhes a história e os costumes locais. Neste sentido, “interessava-lhe muito acumular informações que pudessem servir ao conhecimento da história da nação e as narrativas orais eram um excelente meio para alcançar esses objetivos” (CAVALCANTE, 2012: 151). O diário de Freire Alemão está repleto de passagens com relatos de conversas e entrevistas mantidas com pessoas idosas, geralmente de origem humilde, detentoras de boa memória e solícitas em prestar depoimento sobre fatos testemunhados ou apreendidos com a tradição. Um desses informantes é um “velho caboclo” de quase cem anos de idade, chamado Gonçalo de Sá, morador da vila de Jardim, que foi localizado e trazido à presença do cientista-pesquisador para fornecer “notícias sobre as antiguidades” do local (ALEMÃO, 2007 [1859/1860]: 57). De outra feita, manteve palestra com Bernardino Gomes de Araújo,²⁶² que lhe foi pedir uma carta de recomendação para um filho, que era estudante no Rio de Janeiro. Aproveitou a ocasião para extrair informações sobre “coisas da terra” (*Id. Ib.*: 18). Também, manteve conversas com o redator de *O Araripe*, João Brígido, sendo a primeira quando este foi lhe fazer uma visita poucos dias depois da chegada da Comissão Científica ao Crato, revelando no seu Diário, o teor das informações colhidas, como a opinião desdenhosa do interlocutor sobre a cidade de Icó, para quem “a gente dali ou é *portuguesa*, ou *aportuguesada*, que é gente estacionária, afeminada, pouco dada ao estudo” (*Id. Ib.*: 16). Aqui, vale rapidamente discorrer sobre o sentimento de afeição exacerbada que une o indivíduo ao seu local de referência, como o próprio Freire Alemão deixa entrever ao registrar que “no Icó também não se fazem boas ausências do Crato. Lá estas rivalidades que temos sempre notado em toda a parte, como entre a capital e o Aracati, como aqui no Cariri a respeito do Exu, Jardim etc. etc” (*Id. Ib.*), como também a aversão entre o Exu e o Cariri, por ocasião da visita que fez àquela localidade pernambucana:

²⁶² Bernardino Gomes de Araújo, nascido em 1811 na freguesia de Arneiroz, sertão dos Inhamuns, região centro-oeste do Ceará, passou a residir em Missão Velha, a partir de 1837, onde dedicou-se ao magistério primário. Foi também poeta e memorialista. Consta que foi um dedicado voluntário durante a epidemia de cólera morbo, que causou elevado número de vítimas no Cariri, em 1864 (PINHEIRO, 2010 [1963]: 53-54).

Temos notado aqui em Pernambuco um certo ar de grandeza na gente e no trato, que não observamos no Ceará; no entanto, aqui se nos dizia sempre que a gente do sertão de Pernambuco era abestalhada, falavam muito incorretamente etc. etc., mas vimos tudo em contrário; ao menos nestes lugares por onde andamos, estivemos sempre com gente branca, bem trajada, homens e mulheres, e conversando perfeitamente bem e mostrando inteligência. Os pernambucanos, porém, ou por nos ouvirem, visto que eles sabem o que corre a seu respeito no Ceará, ou mesmo porque, em outros lugares do sertão, seja o que se diz, os pernambucanos, quero dizer, alguns, falando dos sertões de Pernambuco, repetem o que ouvimos no Ceará. O que também notei nestes senhores do Exu é o desdenharem do Cariri e julgarem o seu sertão e a gente dele melhor que a daquele (*Id. Ib.*: 52).

Apesar de registros como este acima citado, não se deve relevar para além das circunstâncias conjunturais, a importância que as disputas e rivalidades regionais possam ter nos contextos históricos de ampla duração. Historicamente, por exemplo, há uma forte relação entre o município de Exu e a região do Cariri, que fazem fronteiras entre si, separados e ao mesmo tempo conjugados pela chapada do Araripe. O mesmo pode-se afirmar na relação entre os municípios de Crato e Icó, e Crato e Jardim. As situações de disputa sobretudo pela hegemonia política regional, como aconteceu entre Crato e Jardim, de forma acentuada no contexto das sedições que tiveram curso no Cariri entre 1817 e 1832,²⁶³ são meramente pontuais e não podem ser generalizadas e mesmo relevadas para além de seus aspectos conjunturais e até sentimentais e pitorescos. Até mesmo porque é incontestável o sentimento de união e de identificação regional existente na população. No entanto, do ponto de vista sociológico, essa questão tem uma grande validade teórica, pois afirma a relação existente entre a diversidade territorial e a convivência cultural, o que indica, nos casos enfocados, de um lado, a ausência de uma política de integração regional e, do outro, o fracasso do projeto de criação da província do Cariri, o que representava, na época, um desejo de fortalecimento político da região com base em demandas coletivas comuns. Neste sentido, é pertinente analisar os mecanismos de identificação dos sujeitos com os papéis que lhes são designados, bem como de que maneira esses papéis são reelaborados em situações que exijam enfrentamento e negociação, visto que a identificação “está fundada na fantasia, na projeção e na idealização. Seu objeto tanto pode ser aquele que é odiado quanto aquele que é adorado” (HALL, 2000: 107). São aspectos como estes que servem para viabilizar ou inviabilizar as

²⁶³ Período em que repercutiram na região as lutas entre as forças políticas que se opunham no país. Por influência das principais lideranças locais, o Crato encarnava os ideais republicanos enquanto Jardim passou a ser identificado com as causas monarquistas. No entanto, a origem dessa rivalidade remonta ao processo de autonomia política de Jardim, ocorrida em 1814, o que veio a contrariar interesses cratenses.

estratégias cotidianas que definem os mecanismos de convivência entre indivíduos de uma mesma ou pretensa comunidade regional.

Retornando à questão da oralidade como método de obtenção de informação, outra estratégia bastante utilizada pelo cientista fluminense foi o entabulamento de conversações coletivas. Para tanto, tinha à sua disposição um hábito cotidiano dos moradores de se reunirem ao final de tarde, adentrando a noite, na calçada de uma determinada residência para palestrarem. Eram as famosas ‘rodas de conversas’, das quais participavam indistintamente indivíduos de diferentes matizes socioeconômicos que debatiam de tudo um pouco, de política à questões corriqueiras do cotidiano local, com espaço para a confabulação sobre fatos extraordinários que remetiam ao imaginário coletivo regional e do qual o senso comum é o terreno mais fértil de medrar. Neste campo, sobressaem-se histórias de autoria coletiva, que dão conta de feitos e fatos maravilhosos protagonizados tanto por homens de estaturas heroica e mítica, caso do lendário capitão-mor do Crato, José Pereira Filgueiras, como pela natureza:

Tanto numa como na outra casa se conversou muito sobre coisas da terra. Ainda nos referiram aqui o que já tínhamos ouvido em Aracati, que havia uma casta de morcegos que são embocetados: tomando-se um deles e atirando-se no chão sai de dentro outro, e atirando também este no chão ainda sai de dentro outro!! Assim como de um lugar ou tremedal no Timbaúba, que cavando-se nele uma cacimba junta-se água e logo aí aparecem peixes, saindo da terra ou do fundo da cacimba. Histórias de grutas de pedras de peixe, de açudes grandes etc. etc. (ALEMÃO, 2007 [1859/1860]: 14-15).

Convém salientar acerca do que representa o maravilhoso no cotidiano de uma localidade, a formulação de Jacques Le Goff (2010) que identifica a função do extraordinário enquanto um atributo do patrimônio cultural. Este enfoque também é contemplado pelo autor no livro *Heróis e maravilhas da Idade Média*²⁶⁴ (2009), que procura demonstrar a importância do imaginário na história e de como a imaginação, para além do sentido tradicional, é propulsora da ação e do pensamento da sociedade, utilizando, para isso, as imagens que são criadas pelas mentalidade, sensibilidade e cultura. Esta associação entre o real e o imaginário vem a ser um dos mais recorrentes e instigantes debates travados pelos inúmeros estudiosos da temática. É o caso do filósofo Cornelius Castoriadis (1982), para quem o imaginário que é

²⁶⁴ Como o título sinaliza, este livro aborda os “dois componentes supremos” do imaginário medieval, recobertos do legendário manto da imaginação fantástica: os heróis e as maravilhas. Dentre as personagens, reais e fictícias, alçadas à esfera heroica pela imaginação coletiva, figuram o imperador Carlos Magno, o guerreiro castelhano El Cid, o Rei Artur e o benemérito salteador Robin Hood. No tocante às maravilhas, além dos monumentos materiais – imperam as catedrais, castelos e os claustros, e os lugares imaginários ou monumentos utópicos, como o País da Cocanha.

uma criação social-histórica e psíquica de figuras, formas e imagens possibilitadoras de descrição de ‘alguma coisa’, cujos principais produtos são o que se denominam ‘realidade’ e ‘racionalidade’. Castoriadis compreende a função do imaginário como instância criadora da sociedade, onde a relação entre imaginação e imaginário adquire uma importância capital. Para ele, a imaginação é o que nos permite criar o mundo, a partir de algo que propomos. “Sem a imaginação não poderíamos nada dizer e sem a qual não poderíamos nada saber” (*Id. Ib.*: 58). Assim, a realidade de cada sociedade, a chamada realidade social-histórica, é resultado de uma criação do anônimo coletivo. Portanto, deve ser questionada a definição para uma realidade social com base em “verdades” preestabelecidas. A realidade social deve ser pensada como resultado de uma disputa entre o imaginário social instituído e o imaginário social instituinte. A sociedade é, pois, auto instituída, a partir da capacidade criadora e criativa do imaginário social, que cria a linguagem, as instituições e os costumes. Assim, imaginário e costumes se irmanam nos aspectos práticos da vivência cotidiana, influenciando na recorrência dos hábitos consolidadora das tecnologias que emergem do saber popular.

Para ilustrar esta formulação teórica, nada mais adequado do que fazer uma referência à utilidade e ao simbolismo com que se reveste o hábito de armar redes de dormir nas casas sertanejas, um dos mais duradouros e difundidos legados herdados da cultura indígena e presente em todos os extratos sociais. Assim, a ubiquidade deste utensílio no mundo sertanejo e sua importância enquanto um bem simbólico e representativo de um patrimônio cultural tradicional, ensejaram a formulação da existência, no Ceará, de uma “civilização da rede” (FARIAS, 2015: 66). A rede é vista, então, como um dos elementos imagéticos identificadores de uma formação cultural específica que, a despeito da escassez material que lhe caracteriza, é também marcada pela previsibilidade e recorrência de um modo hospitaleiro de ser:

É a primeira coisa que se faz, logo que chega qualquer hóspede, armarem-se tantas redes, quantos eles são: bem lavadas, e mais ou menos ricas segundo a fortuna do dono da casa. Entrando-se na casa de um pobre, ele levanta-se de sua rede e a oferece a quem chega. [...] as redes são nestas terras as cadeiras, os sofás e as camas (ALEMÃO, 2007 [1859/1860]: 48).

Freire Alemão observou ainda que, além de rede e, às vezes, de um prato de comida, era costume oferecer água para o asseio pessoal do hóspede. No entanto, a oferta da água era diminuta - “numa pequenina gamela, ou bacia, onde mal cabem os pés” (*Id. Ib.*), decerto devido ao racionamento que se fazia desse precioso bem, notadamente em época de seca. Não seria surpresa, portanto, o estranhamento e a insatisfação causados em um sujeito acostumado com os refinados hábitos da Corte, agravados pelo fato do asseio ser feito, normalmente, “no

meio da sala.” Tanto que Alemão fez questão de consignar a seguinte observação: “nunca me pude acostumar a semelhante uso e mandava levar a bacia para um quarto ou canto e aí eu mesmo lavava meus pés e me banhava se estava só” (*Id. Ib.*).

Desta forma, entre aprovações e reprovações, explícitas e implícitas, registradas no seu fiel diário, o nosso relator pincelou, com determinação e clareza, os traços que vieram definir o Cariri como um espaço que deveria urgentemente ser incluído na lógica de civilização que se buscava consolidar naquele momento. O Cariri seria uma das regiões do Brasil “com posturas políticas, econômicas e culturais tidas como mais agressivas para o Império” (CAVALCANTE, 2012: 9). Preocupava-o, pois, a visão que se formara da Corte entre os caririenses:

Para eles a Corte é a depravação personificada, é o Servilismo nu e cru. O Governo e o Imperante governam como governavam os antigos Capitães gerais: ali tudo é vendável, e corrompido. As arbitrariedades das autoridades subalternas, os distúrbios e morticínios nas eleições tudo provém do Rio de Janeiro, e mesmo diretamente do Imperador! São estas ideias semeadas pelos mal-intenciosos e mesmo pela imprudência e licenciada imperança. São estes sentimentos perigosos para a tranquilidade e integridade do Império, que convém por todos os meios destruir (ALEMÃO, 2007 [1859/1860]: 49-50).

O senso prático e imparcial, preconizado pelos cânones da ciência, parece redimir o privilegiado observador de um desfecho apaixonado para a questão em que se debruçou. Ao final, em uma guinada impressionante, ele apresenta o seu diagnóstico:

infelizmente o procedimento do Governo, não dando toda a atenção às províncias longínquas dá argumentos, em que se podem firmar! Creio que a política mais conveniente era olhar ainda mais para as extremas do Império que para o Centro” (*Id. Ib.*).

Afinal, o espírito condutor da Comissão Científica Imperial de Exploração às Províncias do Norte era a integração das regiões e das populações julgadas distantes, desconhecidas e pouco produtivas na consecução em um projeto de formação da identidade nacional, cuja intenção primordial era, no dizer de Cavalcante (2012: 9), “diminuir as contradições internas, buscando implantar ações que favorecessem o engrandecimento e a prosperidade material, histórica e cultural da nação brasileira.” O Cariri, a partir desse marco representado pela presença instigante dos cientistas oficiais, alcançaria visibilidade nacional como uma região cultural de insólita paisagem para o quadro que a ordem oficial

queria impor como representativo de uma nação que se mostrava inexorável no curso caudaloso das águas da civilização. Mas, como alerta Simon Schama (2009: 15), “embora o poder imperial sempre fluísse com os rios, os cursos d’água não são os únicos elementos da paisagem que transportam a carga da história.” Há também florestas, vales e montanhas.

Capítulo 3

Cariri encantado: a Canaã dos deserdados

A mim interessa o povo, há três séculos capado e recapado, sangrado e ressangrado (Capistrano de Abreu).

O presente capítulo, como o seu título revela, tem como objetivo tratar das narrativas que, de alguma forma, buscam a inserção de sujeitos que apesar de visíveis nas suas existências, eram solenemente relegados aos lugares recônditos e malvistos da paisagem regional: as miseráveis choupanas na zona rural ou os cortiços dos insalubres bairros periféricos das cidades, onde moravam e buscavam sobreviver inventando e reinventando o seus ‘humildes’ cotidianos. Quando interagem com os ‘atores principais’, o faziam na condição de subalternos e eram descritos genericamente como indivíduos marginalizados, isso quando não eram excluídos dessas narrativas ou dados como ‘sombras apagadas’ do passado. Assim, eram tratados sob categorizações raciais ou rótulos impregnados de preconceitos ou de carga negativa, como ‘moradores’, ‘agregados’, ‘caboclos’, ‘mulatos’, ‘pardos’, ‘cabras’, ‘índios’, ‘escravos’, ‘libertos’ etc. Em comum, estes segmentos eram marcados por impressionantes condições de pobreza e até de indigência. Porém, nem sempre o debate sobre a pobreza no Brasil aconteceu sob um prisma sociológico atualizado, mas sim pelas incipientes ciências sociais contaminadas por teorias evolucionistas e raciológicas.

No período que vai das três últimas décadas do século XIX até pelo menos as três primeiras décadas do século XX, a chamada *intelligentsia* nacional procurou obliterar a temática e justificar a problemática, atribuindo a pobreza e a indigência humanas às causas naturais, como o meio geográfico, tido como inadequado, e as raças mestiças, tidas como degeneradas. Esses fatores seriam, no geral, a causa de todo o atraso nacional. Da mesma forma, as poucas referências que se faziam dos segmentos dominados restringiam-se, praticamente, ao potencial perigo que eles representavam à ordem socialmente estabelecida. Nenhuma ou pouca alusão ao seu potencial criativo, suas tecnologias alternativas, o abandono por parte do poder público e a exploração por parte das elites dominantes.

Este estado de coisa era muito mais grave nas regiões interioranas do país. No Cariri, especificamente, era revelador de uma gritante contradição histórica. Apesar de ser considerado “o verde coração do semiárido nordestino” (Cariry, 2008: 364), “celeiro de seus vizinhos”, “a única salvação dos sertões”, “oásis no meio do grande deserto” (A PROVÍNCIA [2], 1855: 2), e “terra da Promissão entre os desertos da Palestina” (ARAUJO, 1869: 2), - o

Cariri, historicamente, “revela a tragédia do processo civilizatório sertanejo no destino de um povo - os Cariri (Kariri ou Quiriri) - que se fundiu na carne e na alma dos seus inimigos” (Cariry, 2008: 364). Este saldo negativo deve ser computado ainda em desfavor de outros elementos étnicos, como os negros e seus descendentes.

Decerto, o Cariri carrega em sua história, gritantes contradições e, para além de um projeto em construção, é um enigma que se procura decifrar. É o que se percebe ao considerar as diversas representações regionais, a exemplo de ‘terra dos kariri’ e ‘caldeirão das culturas’. Porém, do ponto de vista do desenvolvimento de uma formação histórica regional, a expressão conceitual “Cultura Cabocla-Cariri” (*Idem*: 391) é tida como uma síntese das demais representações caririenses. O termo caboclo, contudo, muito popular no Ceará como uma categoria racial utilizada comumente para denominar os mestiços de brancos com índios, tem hoje outras funções, servindo também para, genericamente, identificar o sertanejo (CABOCLO, 1988: 112). Esse uso ampliado do termo tem também a conotação de tentar negar a presença negra no Ceará, já que foi bastante difundido o mito de que a pecuária, atividade dominante na economia cearense durante os séculos XVIII e XIX, não comportaria laços de escravidão, sendo diminuta, para não dizer inexistente, a influência dos negros no caldeamento racial do estado. Retomaremos essa questão à frente, visto que, inicialmente, buscaremos historiar um pouco a respeito da presença indígena na historiografia local, bem como abordar as representações suscitadas por essas narrativas, com as suas devidas apropriações, visando à formulação de proposições identitárias regionais.

Sobre a presença indígena no território que viria a ser conhecido por Ceará,²⁶⁵ além de lacunas, há controvérsias. Não se sabe ao certo quantas etnias existiam nem a quantidade de índios presentes antes dessas terras serem colonizadas. Toda essa dificuldade se enquadra no tratamento dado às populações nativas, quaisquer que sejam as variáveis existentes de abordagens e relações interétnicas sob o ponto de vista dominante – do econômico ao político, do epistemológico ao conceitual. Para onde se possa direcionar o enfoque, tem-se que lidar com um dado que se quer categórico: os kariri foram levados ao desaparecimento ou ao

²⁶⁵ São várias as versões sobre a origem do topônimo *Ceará*, termo que foi antecedido por diversas grafias e sonoridades: Seara, Siara, Seará, Siará e Ciará. A mais antiga versão é a apresentada pelo padre Manuel Aires de Casal, em sua *Corografia brasílica* (1817), que significaria *onde canta a jandaia*. Este significado é o que foi utilizado no romance *Iracema* (1865), do escritor José de Alencar, tido como um bom conhecedor do tupi, língua de origem do termo. Ainda, com base em Gustavo Barroso (1959: 16), temos outras versões: “o cônego Ulisses Penaforte quer que o termo venha de *cetá*, muitas, e *ará*, serra, - *Reunião de Serras ou Cordilheira*. Para Teodoro Sampaio vem de *cii*, papagaio, e *ará*, redundância, - *Bandos de Papagaios*. Saint-Adolphe e Pizarro lembram *suia*, caça, e *ará*, estação, - *Estação de Caça*. Apoiando-se em Montoya, João Brigido aventa *ciri*, o crustáceo, e *ara*, alvamento, isto é, o *Grauçá*, abundantíssimo nas praias cearenses. Ainda há *ciriá-poá* e os que pretendem ver o nome do deserto do Saara transposto para aquelas plagas.

silenciamento quase que absoluto, para o qual concorreram diversas formas de genocídios e etnocídios, como guerras abertas, contágio de doenças, imposição de trabalho compulsório, desterritorialização, privações materiais e outros meios criminosos, alguns mais e outros menos sutis, mas, na maior parte, igualmente permeados de algum tipo de violência ou trauma, como a catequese e a mestiçagem. Entretanto, às barbaridades cometidas foram contrapostas diversas formas de resistência, negociação, agenciamento, adaptação e acomodação, que sinalizam para a permanência de elementos latentes da cultura nativa. Isto posto, chama atenção o fato de que os vocábulos-chaves que informam a respeito dos kariri foram formatados a partir da língua tupi, incluindo o próprio etnônimo deste povo. Isso a despeito de, na complexa árvore linguística dos indígenas ‘brasileiros’, os kariri fazerem parte do tronco macro-jê, um dos quatro grandes grupos atualmente aceitos, ao lado dos arawak, karib e tupi.²⁶⁶

Na internet, precisamente na Wikipédia, encontra-se a seguinte informação: “Cariri, cairiri ou quiriri (do tupi *kiri'ri*, "silencioso") é a designação da principal família de línguas indígenas do sertão do Nordeste do Brasil. Vários grupos locais ou etnias foram ou são referidos como pertencentes ou relacionados a ela” (grifo nosso). Podemos perceber por essa citação que o elenco de informações disponíveis sobre os kariri passa por um processo de tradução a partir do tupi, sistema léxico que, no período colonial, vai ser destacado como hegemônico, por isso chamada de ‘língua geral’. Isto tem a ver com as relações de guerras e de alianças estabelecidas, não somente entre índios e europeus, durante o período colonial, mas entre os próprios povos indígenas em um contexto anteriormente localizado. Porém, no que pese a hipótese de existência de uma origem comum para os idiomas nativos brasileiros, formulada pelo linguista Aryon Dall’Igna Rodrigues, propondo um relacionamento genético envolvendo os troncos tupi, macro-jê e karib, - estudos realizados por pesquisadores contemporâneos discutiram as estratégias desenvolvidas em relação à escolha das línguas gerais pelas administrações coloniais nas Américas. Para Lagorio e Freire (2014: 575),

trata-se de um tópico relevante para a compreensão da história social das línguas, cujo ponto de partida é o entendimento de que a(s) língua(s) constituem elementos de ordenamento social materializado nas decisões e práticas administrativas, o que levou à reflexão sobre as políticas de Estado em relação aos seus usos e funções, rendendo uma produção significativa.

²⁶⁶ Há outros grupos menores, isolados e desligados de famílias, que podem se comunicar na mesma língua ou dialetos aproximados, mas que apresentam práticas e hábitos culturais distintos (MEDEIROS, 2000: 30, *apud* OLIVEIRA, 2017: 31).

Essa questão é abordada pela historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2010) ao analisar a relação entre os etnônimos e o domínio sobre os povos indígenas exercido pelo Estado colonial, inclusive impondo esquemas conceituais de classificação etnográfica que, separando de maneira inflexível os índios entre aliados e inimigos, visavam viabilizar a empresa mercantilista colonial. Assim, os etnônimos se travestem em mecanismos que servem, para o bem ou para o mal, como indicativos de sentido étnico e até de compreensão do lugar dos índios na história colonial. A criação e definição de certos etnônimos e até mesmo a formação de novas etnias são consequências de processos relacionados com a conquista colonial e com as “diferentes formas de inserção dos índios na sociedade colonial” (GARCIA, 2010: 280). Daí decorre, até hoje, a dificuldade de identificar os povos indígenas existentes no território no momento da chegada dos europeus. No entanto, esse processo se reveste de uma maior complexidade, visto que, ao contrário do que se pensava até recentemente, os índios não eram agentes passivos nas relações travadas com os colonizadores, visto que se apropriaram dos próprios mecanismos de dominação para elaborar estratégias de interação com a sociedade colonial (*Idem*). A perspectiva é de que a introdução de novas fontes e metodologias, utilizadas principalmente por estudos interdisciplinares, venham a permitir um maior avanço nos estudos desses povos reiteradamente marginalizados. Pelos menos é o que se tem percebido com a recente e crescente aproximação entre as disciplinas histórica e antropológica, o que tem permitido a análise de relações de contato entre povos cultural e etnicamente distintos. Esta aproximação tem provocado mudança de ordem teórica e conceitual no enfoque de como a historiografia enxergava índios, africanos e seus descendentes nos processos históricos em que estão inseridos. Da condição de vítimas de sistemas opressivos, cujas possibilidades de ação eram nulas, passam a ser vistos como sujeitos ativos, o que permite revisões tanto da então negada historicidade desses povos, como também da própria história da qual fazem parte (ALMEIDA, 2012: 151).

Tratando-se dos kariri, a despeito do intenso contato com os conquistadores e religiosos missionários por conta de sua condição de etnia majoritária no espaço interno do nordeste brasileiro, - grande parte dos estudos sobre os povos indígenas localizados nesta zona territorial privilegia os índios que habitavam a zona litorânea (ABREU, 1975 [1889]).

À margem das hipóteses que buscam explicar a presença dos kariri nas regiões interiores da parte norte da colônia brasileira, importa-nos saber quem é este povo e como a sua história é marcada por um pungente holocausto de repercussão histórica ainda pouco dimensionada. Para isso, buscaremos abordar a sua própria historicidade e o concurso de seu legado étnico na construção de representações do Cariri como uma região de formação cultural

específica, moldada pela Cultura Cabocla-Cariri, “nascida da violência e do caos colonial, com seus heróis e suas artes de mil faces, com seus arquétipos e mitos, com sua orgia de forma e de cores” (CARIRY, 2008: 391). Para essa complexa tarefa, torna-se imprescindível discorrer sobre a presença indígena na formação do Ceará sob o ponto de vista das narrativas historiográficas, o que faremos após abordar como a capitania cearense foi ocupada do ponto de vista colonial.

3.1 UMA ‘ORIGEM’ DO CEARÁ

O Ceará, nos dois primeiros séculos da colonização, não passava de um espaço secundário e periférico no contexto da empresa mercantilista portuguesa. Foram vários os fatores que levaram a este desdém, sendo os principais a ausência de atrativos econômicos e o difícil acesso, tanto por terra como por mar. Fundada em 1534, quando Portugal decidiu adotar o sistema de capitanias hereditárias, o Ceará, inicialmente chamado de Siará Grande, só em 1603 veio a ser contemplado com alguma iniciativa oficial de colonização, quando uma expedição militar comandada pelo açoriano Pero Coelho de Sousa obteve do então governador-geral do Brasil, Diogo Botelho, a patente de capitão-mor com autorização para conquistar as terras localizadas no extremo norte da colônia, que compreendiam os territórios do Ceará e do Maranhão, ocupadas que estavam por estrangeiros aliados de povos indígenas. No entanto, Pero Coelho pouco demorou em terras cearenses, onde, à frente de cerca de 265 comandados, sendo duzentos índios coligados, enfrentou e teria vencido os franceses e seus aliados tabajaras, indígenas assenhoreados na serra da Ibiapaba. De lá tentou alcançar o Maranhão, mas não teria passado do Piauí, vencido pelo cansaço e pela fome. De volta ao Ceará, instalou-se nas proximidades do rio Ceará e fundou o forte de São Tiago e o povoado de Nova Lisboa. Foi, entretanto, atacado e expulso pelos indígenas que lá estavam estabelecidos e insatisfeitos com o tratamento pouco amistoso recebido dele e de seus comandados. Em seguida, Coelho fundou outra base militar, o forte de São Lourenço, na foz do rio Jaguaribe, no litoral leste da capitania. Entretanto, em 1605, acossado pelos efeitos de uma grande seca e ressentido da falta do prometido apoio governamental, retirou-se definitivamente do Ceará.

A segunda tentativa, entre 1607 e 1608, resumiu-se a uma missão religiosa, a cargo de dois frades jesuítas, Francisco Pinto e Luiz Figueiras, que tomaram o rumo da serra da Ibiapaba com o intuito de catequizar os indígenas e os convencer a aceitar a dominação portuguesa, afastando-os dos outros invasores europeus. A missão malogrou, sendo que um dos missionários, Francisco Pinto, foi assassinado pelos tacarijú. O que sobreviveu conseguiu

evadir-se para o litoral, onde fundou um aldeamento. Contudo, este empreendimento não vingou, obrigando o solitário missionário a deixar o Ceará logo em seguida.

A terceira empreitada colonizadora foi a mais duradoura e efetiva de todas. Ocorreu a partir de 1611, quando Martins Soares Moreno, que fora soldado da primeira expedição desbravadora do território cearense, retornou ao Ceará para encetar uma pioneira experiência de colonização econômica. Diferentemente da primeira expedição, marcada pelo enfrentamento bélico contra os indígenas, esta segunda tentativa de conquista do território cearense inaugurou uma nova estratégia, marcada pelo contato amistoso com os indígenas, viabilizado pela amizade que o português manteve com o chefe potiguar Jacaúna por ocasião de sua primeira estadia no Ceará. Todavia, apesar de sua longa permanência, que entre idas e vindas durou de 1611 a 1631,²⁶⁷ Soares Moreno não conseguiu fincar as bases de uma colonização permanente no Ceará. Mais uma vez a hostilidade dos indígenas, seguida pela invasão flamenga da parte nordeste do Brasil, vieram paralisar os esforços de tornar o Ceará uma capitania dominada pelo Estado português. Ao contrário, o Ceará permaneceu assenhoreado por diversos povos indígenas, alguns que já habitavam o local há muito tempo e outras mais recentes, expulsas que foram de seus territórios de origem pelo invasor português ou mesmo por outros povos nativos inimigos. Comparada as outras tentativas de ocupação do espaço cearense, de curta duração e fragorosamente derrotadas pela reação dos nativos, a iniciativa de Soares Moreno, pela sua duração e pioneiras atividades de ordem econômica, passou a ser vista pelos primeiros cronistas da história dessa capitania como sendo o marco inaugural do Ceará. Assim, Soares Moreno passou a ser celebrado como ‘fundador do Ceará’, e ‘imortalizado’, com estatura de herói, ao encarnar o personagem tratado como o ‘guerreiro branco’ no romance *Iracema*, de autoria do escritor cearense José de Alencar, publicado pela primeira vez em 1865 (FARIAS, 2015: 22-27).

Não resta dúvida que as primeiras ações pioneiras, visando à ocupação do Ceará pela colonização branca portuguesa, deram-se a partir do litoral, apesar das dificuldades de acesso, por conta das constantes tormentas marítimas. Entretanto, o caminho por terra, partindo dos núcleos urbanos mais adiantados, como Olinda e Salvador, ainda se mostravam inviáveis

²⁶⁷ Em 1613, conforme informa Farias (2015: 26), Martins Soares Moreno deslocou-se do Ceará para o Maranhão, convocado para combater os franceses instalados em uma colônia, origem da cidade de São Luís. Após ajudar a expulsar os franceses do Maranhão, em 1615, Soares Moreno retornou ao Ceará, mas somente seis anos depois, em 1621 quando, investido do cargo de capitão-mor, equivalente ao *status* de governador, encontrou quase que completamente destruído, por ataques indígenas, o forte de São Sebastião, por ele fundado no litoral cearense, em 1612. Após recuperar este equipamento militar, Moreno tentou iniciar uma empresa colonial mercantil, com a criação de gado e cultivo de cana-de-açúcar. Porém, ao exaurir o seu mandato de dez anos de governador, em 1631, Moreno, cansado e reclamando da falta de apoio oficial, optou por sair definitivamente do Ceará, deixando o forte sob o comando de um sobrinho.

naqueles já distantes anos, por conta sobretudo dos obstáculos interpostos pelos nativos que habitavam os sertões e posicionavam-se frontalmente contrários à presença de colonos portugueses naqueles espaços. Da mesma maneira, é fundamentada a ideia de que a colonização efetiva dos sertões nordestinos só vem a se consolidar com a expansão da pecuária, viabilizada pelos movimentos migratórios ocorridos após a expulsão definitiva dos holandeses, em 1654. Neste sentido, o espaço pioneiro de ocupação colonial efetiva de capitânicas como o Ceará e o Piauí foi o sertão, com suas terras propícias para a criação do gado. Assim, a compreensão de qual espaço é o pioneiro na ocupação colonial é, obviamente, controversa, visto que, dependendo do ponto de vista, tanto o litoral como o sertão o foram. Uma prova de como esta questão ocupou um lugar de destaque na nascente historiografia cearense é o debate que no final do século XIX movimentou e dividiu a opinião dos estudiosos da época.

Dentre as várias questões pautadas neste debate, uma diz respeito justamente sobre as origens do Ceará do ponto de vista da montagem de um aparato colonial que possibilitou a ocupação definitiva deste território pelos segmentos dominantes de origem portuguesa. Uma parte advogava que teria sido o Cariri, ao sul da capitania, o pioneiro espaço de colonização cearense, com as sistemáticas entradas de colonos baianos, pernambucanos e sergipanos, na esteira da expansão da pecuária. Outra parte defendia a primazia da região litorânea nesta empreitada, com destaque para a Vila do Forte, atual cidade Fortaleza. Como acima explicitamos, é incontestável que, por ser estratégico no combate aos franceses estabelecidos no Maranhão, no início do século XVII, o litoral é que vai sediar o primeiro núcleo de povoamento da capitania cearense, precisamente na foz do rio Ceará. Foi neste local, em 1603, que Pero Coelho de Sousa fundou um povoado ao qual chamou de Nova Lisboa, erguido sob a proteção de um fortim. Igualmente certo é que o litoral cearense, ao longo dos dois primeiros séculos da colonização alencarina,²⁶⁸ não teve importância econômica significativa. O sertão é o espaço onde se localiza a riqueza, representada, inicialmente, pela criação de gado e, depois, pela lavoura do algodão, e onde os primeiros núcleos urbanos significativos se desenvolveram. Portanto, a hierarquia dos espaços coloniais aparece invertida. O sertão é o espaço da civilização, pelo menos até a primeira metade do século XIX, quando o litoral, representado pela cidade de Fortaleza, sede administrativa do Ceará desde 1726, consolida sua hegemonia política e econômica sobre os demais centros urbanos cearenses.

²⁶⁸ O Ceará, dentre vários epítetos que pretendem lhe traduzir um conceito identitário, é conhecido como 'Terra Alencarina', por ser o a terra de nascimento do escritor José de Alencar.

3.2 A INSERÇÃO DO INDÍGENA NA HISTORIOGRAFIA CEARENSE

A efetiva colonização do Ceará, ocorrendo a partir do interior, determina um olhar diferenciado para o sertão, o que repercute diretamente na vida das diversas nações indígenas localizadas neste bioma e que, até aquele momento, serviam-lhe como um lugar de refúgio. Este debate, com a pertinente reflexão ensejada sobre as chamadas ‘origens’ do Ceará, tem sua importância, não só do ponto de vista historiográfico, mas também e, sobretudo, no nosso entender, pelas possibilidades que abre para outra questão de relevância, como a constituição das bases ideológicas, imaginárias e históricas que dão sustentação às identidades regionais e aos conflitos que as envolvem, em torno de projetos de poder que disputam a hegemonia política e cultural no Ceará ao longo dos anos que seguiram à inaugural discussão intelectual.

Vimos, por outro lado, que um dos principais motivos para essa tardia e controversa ocupação branca do território cearense foi a presença massiva de povos indígenas, que obstaculizaram seriamente e assim retardaram a montagem de uma máquina bélica e produtiva que pudesse viabilizar a colonização mercantilista da capitania em época desejada pela ordem dominante portuguesa.²⁶⁹ Na verdade, no alvorecer da colonização da capitania cearense, a totalidade de seu território era ocupada exclusivamente por povos nativos, constituindo-se em uma verdadeira *Seara indígena*,²⁷⁰ expressão que dá título ao estudo de Manuel Coelho Albuquerque (2002).²⁷¹ Nele, o autor explica que, longe de uniformizar a grande diversidade étnica, multiplicidade de organizações sociais e culturais complexas dos povos que habitavam o território cearense àquela época, o termo *Seara Indígena*, busca “identificar, nomear e localizar os grupos, à medida em que aparecem nas situações analisadas” (*Idem*: 16). Este intento, ao tempo em que se justifica diante da problemática que se constitui as classificações

²⁶⁹ Em decorrência de sua tardia colonização, o território cearense, até as primeiras tentativas bem-sucedidas de colonização e de catequização indígena, ocorridas somente no final do século XVII, era ‘terra de índio’, espaço de refúgio de dezenas de etnias que já vinham se deslocando por conta do desigual embate contra as forças invasoras. Todo o território que hoje compreende o atual estado do Ceará, estava habitado por grupos indígenas que mantinham alianças entre si ou se enfrentavam de acordo com os seus interesses. Alguns mantiveram também alianças com os povos europeus – franceses, holandeses e portugueses, sendo que outros resistiram bravamente a eles. Do espaço cearense, o litoral, os vales serranos, as regiões de ribeira e os topos das chapadas, sobretudo o da Ibiapaba, eram os locais mais disputados, fixando-se nesses locais os povos mais guerreiros, como os tremembé, os tabajara, os potiguara e os kariri.

²⁷⁰ *Seara Grande* (ou suas variantes *Ciara*, *Ceará* e *Siará*) é o termo dominante no período colonial para designar a capitania cearense, conforme atesta “documentação do Arquivo Histórico Ultramarino, referente ao século XVII e primeira metade do século XVIII” (ALBUQUERQUE, 2002: 16).

²⁷¹ O título na íntegra é *Seara indígena: deslocamentos e dimensões identitárias* e trata-se de uma dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará em 2002, onde abordam as relações que os chamados índios cearenses estabeleceram com europeus, colonos e missionários, no período de tempo que vai do início da colonização até meados do século XIX, quando foi se construindo e se difundindo o discurso de negação da existência de índios no Ceará.

etnográficas, vem a contribuir na desconstrução da categorização de ‘Ceará Caboclo’, que foi formulada no sentido de consagrar a ideia do desaparecimento indígena.

Albuquerque dedica todo o primeiro capítulo de sua dissertação ao que chama de “deslocamentos teóricos e metodológicos da história indígena” (*Id. Ib.*: 19). Nele, procede uma acurada análise da historiografia cearense que aborda, como uma de suas temáticas, os nativos locais, desde as obras pioneiras, que remetem à perspectiva de aculturação e de extermínio desses povos, através da prática do ‘historicídio’,²⁷² até os estudos mais recentes, que apesar de escassos, foram produzidos sob o prisma da interdisciplinaridade que possibilitou a aproximação entre a História e a Antropologia. Este novo olhar sobre a historicidade indígena revela a permanência de etnias nativas cearenses na atualidade e contempla a afirmação das suas identidades étnicas em transformação, bem como, numa perspectiva de desconstruir o historicídio praticado pela historiografia tradicional, coloca os povos indígenas em papel de protagonismo.

Neste exercício a que se propõe o autor é possível identificar as primeiras fontes relativas à inserção do indígena como tema historiográfico, em uma produção fortemente influenciada pelos paradigmas do historicismo e localizada em um contexto intelectual essencialmente eurocêntrico e eminentemente conservador, em que pese as mudanças de paradigmas que, no mínimo, anunciavam-se, notadamente com a emergência de novas formas de pensamento a respeito da realidade nacional, seus problemas e suas perspectivas. Entretanto, dadas as carências de ordem metodológica, de um lado, e a as peculiaridades dos ‘distantes’ espaços interioranos em pleno século XIX, de outro, vamos observar o uso de tradições orais como fontes históricas nos escritos destes pioneiros da historiografia cearense. Isto posto, passemos para a questão de como foi promovida a inserção do elemento nativo na história local, conforme proposição de Albuquerque (*Id. Ib.*: 25), considerando o objetivo de sua análise teórica, isto é, como a nascente historiografia cearense abordou a temática indígena. Deve-se atentar, na grande maioria dos exemplos enfocados, para o fato de que, a partir da segunda metade do século XIX, os nossos indígenas são tratados como personagens do passado, portanto, seres extintos e esquecidos, mas então ‘resgatados’ como atores que tiveram um papel na história, mesmo que um papel de vencidos.

²⁷² Historicídio é a prática de exclusão, omissão ou deturpação da historicidade de determinados povos, suprimindo-lhes ou negando-lhes o papel de protagonistas de suas próprias histórias, chegando ao cúmulo de apagar os seus registros em uma determinada historiografia que se impõe como oficial. Ainda, de acordo com Hill (1996: 16, *apud* TEMPESTA, 2011: 2), o significado dessa prática comporta “o poder de controlar e definir o passado histórico como forma última da hegemonia.” Assim, o historicídio é a negação do multiculturalismo e da diversidade étnica e identitária em nome de uma uniformidade demarcada por fronteiras bastante precisas, sejam de ordem geográfica ou cultural.

Começamos com aquele que é tido como o primeiro livro de história publicado no Ceará, de autoria de João Brígido dos Santos, *Apontamentos para a história do Cariri* (1859), já abordado no item 2.4.6, *A história em pauta* (a partir da página 193). Como o título revela, a obra restringe-se a uma única região cearense, o Cariri, somado ao fato de que o espaço dedicado aos indígenas, também restrito a uma única etnia, os kariri, é por demais escasso, apenas uma página e meia, da qual queremos destacar esse exceto, atentando para a forma como aquela etnia é descrita, junto ao espaço/território que lhe dava sustentação:

Os Cariris eram uma nação em extremo belicosa, como quase todas as outras, que povoavam o Brasil. Vivendo a margem de belos regatos, desfrutando um clima temperado, dispo de inumeráveis frutos silvestres, que lhes forneciam um alimento rude, mas abundante, tinham amor a seu paraíso, e lutavam de contínuo contra outras hordas, que lhes queriam roubar (BRÍGIDO, 2007 [1888]: 5-6, grifos nossos).

Além do verbo no passado, percebe-se neste excerto a ênfase ao telurismo e a incondicional defesa do território que seria, no entendimento do autor, uma marca identitária dos kariri. Esse discurso coaduna-se com perfeição à conjuntura vigente, cujas demandas apontavam para aquele contexto histórico, no qual surge no Cariri uma preocupação com um debate que promova elementos identitários de valorização da região. Lembremos que naquele momento João Brígido estava à frente, como redator-chefe do jornal *O Araripe*, de um projeto de poder e de elaboração de uma identidade regional calcado na defesa intransigente das causas locais. No entanto, vale lembrar como a figura do índio kariri, com as ênfases telúricas e guerreiras conferidas por João Brígido, foi apropriada por aquele projeto.

Thomaz Pompeu de Sousa Brasil, outro nome de referência da incipiente historiografia cearense, não obstante ter sido “legitimamente considerado como iniciador de nossa historiografia” e o seu livro, *Ensaio estatístico da província do Ceará I e II* (1863 e 1864), uma “obra monumental e indispensável para o conhecimento da província” e “excepcional trabalho de pesquisa e organização das informações dispersas até então” (MENEZES, 2001: 76), - sequer contemplou um estudo sobre uma única etnia indígena, especificamente, mas tão somente informações soltas e esparsas. A quarta parte do segundo volume, chamado *Resumo cronológico da história do Ceará desde 1603 até 1861*, como se percebe pelo recorte de tempo abordado, é uma descrição fatural, dividida em efemérides, do processo político cearense capitaneado pelas dominantes elites brancas. A presença indígena, sempre a reboque do protagonismo dos brancos ‘pioneiros’, é meramente coadjutora, submissa e quase sempre tida

como estorvante. Os índios, em regra, são descritos e tratados como selvagens ou gentios, conforme revela o autor:

1603. [...] Coelho não se pode demorar no Jaguaribe, e sua dureza com os índios forçou-o a volta a Paraíba com perda quase total de sua comitiva.

1605. Segunda ocupação da Ibiapaba pelos jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira, os quais abriram uma missão, procurando aldear os selvagens. [...]

1700. [...] As tribos selvagens, frequentemente em guerra, deram denominações a muito lugares, as quais subsistem ainda, como Riacho-do-Sangue, e outros.

1708. [...] No começo do século XVIII todo o Ceará estava mais ou menos conhecido, povoado por uma raça cruzada, alguns portugueses e poucas hordas selvagens, as quais iam a pouco desaparecendo do território.

[...] Homens afeitos à caça, não sabiam procurar outro meio de subsistência para si; conquistados e esbulhados dos terrenos, não podiam resignar-se; estranhos à civilização, não tinham noções da propriedade, nem podiam compreendê-la.

[...]1780. [...] José da Costa Dias e Barros de ordem do governador de Pernambuco, retira de Arneiroz os índios, que causavam prejuízo aos criadores de gado (BRASIL, 1864: 258, 263, 264, 266 e 276, grifos nossos).

Percebe-se nessas citações, além do tratamento preconceituoso e detrativo direcionado aos nativos, um quase silêncio sobre as formas de resistência organizada à colonização, incluindo a chamada Guerra dos Bárbaros (ver páginas 180-181), e poucas e vagas menções ao processo de catequização através dos aldeamentos. Impera um completo e grave silêncio acerca das culturas indígenas e os duradouros contributos que foram incorporados à empresa colonizadora para usufruto de toda a população, como expressões linguísticas, utensílios, técnicas diversas e itens alimentícios. Porém, o autor não se importa em esconder minimamente a determinação do estado colonial, em associação com os sesmeiros, de promover o extermínio dos povos indígenas, explicitando como se davam as ardilosas estratégias para a consumação deste fim. Neste sentido, o seu discurso, involuntariamente, situa-se em um ‘ponto cego’ entre o conformismo e a denúncia, de acordo com a opinião de quem o recepciona:

1715. Ainda uma vez o governador de Pernambuco manda exterminar ou afugentar os índios do Ceará, em consequência do prejuízo, que causavam aos criadores de gado. [...]

Os índios continuavam a ser repelidos de toda a parte, e se formavam bandeiras para lhes dar caça, porque não achando mais do que se nutrirem, pilhavam os gados.

[...] 1727. [...] Ordem do capitão-general de Pernambuco ao coronel João de Barros Braga para fazer levantar uma bandeira, que extermine os índios do Ceará.

O governo não recusava o título de capitão-mor *das entradas* aos fazendeiros, que se propunham fazer guerra aos selvagens, e concedia-lhes as terras, de que os desapossassem. [...] O assassinato de um indígena não entrava na ordem dos delitos (*Idem*: 265-266 e 268, grifos nossos).

No entanto, as citações acima deixam transparecer que a vontade do autor é meramente narrar um estado de coisa que se julgava corriqueiro e até desprovido de um interesse maior, visto ser fato passado e consumado, concretizado em nome de uma ordem maior e historicamente fundamentada. O teor da narrativa revela como a presença indígena é marcada pela ausência de interesse do autor, configurando-se uma reprodução do descaso com o qual os nativos e seus descendentes eram relegados na época (meados do século XIX) pelo governo, estratos elitistas e demais segmentos dominantes da província cearense, incluindo os intelectuais, numa prática que remonta ao início da colonização do território cearense. Como prova, a última referência aos indígenas diz respeito ao ano de 1825, quando “os índios aldeados de Vila-Viçosa, de ordem do capitão Marcos Antonio Brício, [...] tomam de surpresa a Villa de Granja, e cometem diversas violências contra os republicanos” (*Id. Ib.*: 305). Daí em diante, reina no livro o mais absoluto silêncio acerca dos indígenas, como se estes tivessem desaparecidos do mapa e da história cearenses em um passe de mágica.

Em sentido oposto, no tocante à forma como os indígenas são quantitativamente citados, os livros de Tristão de Alencar Araripe,²⁷³ *História da Província do Ceará - desde os tempos primitivos até 1850* (1867), e de Pedro Theberge, *Esboço Histórico sobre a província do Ceará* (1869), - trazem substanciais informações sobre as etnias dos ‘indígenas cearenses’, a despeito de manter o tratamento hoje visto como equivocado e a eles desrespeitoso, eivado que está de preconceitos e distorções típicos do exacerbado etnocentrismo reinante na época. Albuquerque (2002) vai se ocupar destas obras, publicadas no final da década de 1860, contexto da enunciada ‘morte indígena’, para, como ponto de partida, proceder à análise do que ele chamou de “deslocamentos teóricos e metodológicos da história indígena” (*Idem*: 19).

Tristão Alencar Araripe (1867) dedica, ao menos, todo um capítulo, o segundo, intitulado *Tribos indígenas, conquista e aldeamento das mesmas, e seu estado presente*, para fazer uma descrição etnográfica das nações indígenas que habitavam o território cearense, do

²⁷³ Deve-se aqui fazer uma desambiguação entre Tristão de Alencar Araripe (1821-1908), político e historiador, autor do livro abordado neste capítulo, com o seu pai Tristão Gonçalves Pereira de Alencar (1789 - 1825), que depois acrescentou o ‘nome de guerra’ nativista Araripe ao seu sobrenome, quando da sua participação na Confederação do Equador em 1824 e citado sobretudo no item 2.4.6, *A história em pauta*, a partir da página 193.

início da colonização²⁷⁴ até a metade do século XIX. O autor, no entanto, já sinaliza no prefácio a forma como tratará a matéria, ao anunciar que

[a posteridade] desejará saber como a nobre raça caucasiana suplantou, e aniquilou a raça autóctone, arrebatando-lhe o domínio livre dos bosques, e plantando a civilização, que domou as feras, e ameniza as brenhas.
[...] A fraqueza do indígena cedeu ao valor e à inteligência dos forasteiros, que das plagas ocidentais da Europa vieram fundar um grande estado no vasto solo brasílico (*Idem*: V-VI).

Inicialmente, deve-se enfatizar, bem ou mal, a forma expressiva com que este autor promoveu a inserção do indígena na nascente historiografia local, não obstante o viés detrativo com que ele aborda o nativo em seu livro. Vislumbra-se já, a partir da pequena amostragem contida na citação acima, o enfoque racista e determinista que predominava nos estudos das relações interétnicas, haja vista a forte influência exercida pelo evolucionismo social de Herbert Spencer. Tal ideologia, apropriando-se das ideias de Darwin, considerava que as sociedades e, por conseguinte, as raças, estando em diferentes níveis de progresso, estariam sujeitas ao mesmo processo de evolução natural dos organismos vivos, passando de um estágio mais simples para estágios mais complexos e evoluídos. Isto até a emergência da antropologia cultural de Franz Boas no Brasil, que aconteceu de maneira indireta, a partir da década de 1920, através da obra do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre. A recepção das inovadoras ideias de Boas veio deslocar, progressivamente, o enfoque do debate que ocorria no Brasil, saindo do eixo conceitual de raça para o de cultura, provocando um notável avanço neste campo. Esta nova perspectiva veio igualmente desconstruir a ideia de que o meio geográfico, tal como o fator biológico, exercia uma influência determinista sobre as culturas humanas (CASTRO, 2005: 16). No entanto, é mister atentar para o fato de que a mais relevante contribuição de Boas para a antropologia cultural não se deu como um teórico, mas como um crítico que foi das teorias evolucionistas e deterministas de cunho racista então vigentes (*Idem*: 18). Mas, na segunda metade do século XIX, como vimos, notadamente no Ceará, esta realidade encontrava-se ainda muito distante.

O enfoque determinista que permeia a historiografia em questão é gerador de uma série de práticas discursivas muito comuns e recorrentes naquele contexto histórico, onde a raça e

²⁷⁴ O autor chega a assegurar que o território do Ceará já estaria, em meados do século XVII, “descoberto e percorrido em toda a sua extensão com estabelecimentos fixos de lavouras, e criação [...]” (ARARIPE, 1867: 6). Por sua vez, Antonio Bezerra, no livro *Algumas origens do Ceará* (2009 [1918]), vai contestar essa informação, afirmando que o espaço meridional cearense, onde se localiza o vale do Cariri, só veio a ser colonizado a partir do início do século XVIII.

o meio, aliados a fatores psicológicos e econômicos, são tidos como elementos condicionantes do processo civilizatório. Uma dessas práticas, já abordada no capítulo 1, é o discurso de edenização do território (ver páginas 97-104), cuja origem pode estar relacionada a dois contraditórios campos mentais: de um lado, a permanência do pensamento medieval no imaginário coletivo, onde os elementos míticos são bastante presentes; e de outro, a ascensão do regionalismo, aqui entendido como um movimento de valorização do espaço local frente a outro espaço detentor de hegemonia, seja de ordem política ou econômica, seja intelectual. A remanescência da mitologia medieval tem a ver com a construção ou permanência de lugares imaginários e utópicos, representada em torno da ideia de retorno a um passado glorioso e avivada pela imaginação fantástica geradora de prodígios. A eclosão de movimentos regionalistas se inscreve nos embates em defesa de causas ameaçadas por uma ordem política provincial em construção, externa e contrária aos interesses mais localizados. Outra prática discursiva é aquela estimulada pelo emergente e cada vez mais forte pensamento cientificista, difundida e sacramentada pelos ‘científicos’ que percorrem os rincões do país ao longo do século XIX. A busca pela hegemonia do cientificismo é sintomática ao ‘espírito do tempo’ típico daquela conjuntura de profundas transformações estruturais sob os auspícios da globalização econômica crescente promovida pelos avanços tecnológicos da era da industrialização. Ambos os discursos, o edenizador e o cientificista, são bastante comuns nas narrativas produzidas nesse período, onde impera uma minuciosa descrição das condições do meio, que se imiscuem de forma imperativa na cultura humana e determinam-lhe o destino histórico.

De volta, especificamente, ao livro de Tristão de Alencar Araripe (1867), deparamo-nos, como já foi anunciado, com todo um capítulo dedicado aos indígenas que viviam em territórios posteriormente denominados cearenses. O mais importante a destacar é a apresentação que o autor faz, embora sem citar as fontes de sua pesquisa, dos povos nativos cearenses presentes no momento da colonização mercantilista europeia. O autor descreve suas localizações no território e como teriam reagido à presença do colonizador, elementos que despontam como critérios de uma pretensa classificação. Assim, desfila uma relação de etnônimos que, para ele, estava referenciada em inquestionáveis documentos oficiais da época:

Quadro 01: Classificação dos povos indígenas que habitavam o Ceará à época do início da colonização (Araripe, 1867: 14-15).

Grupo	Localização	Característica
Anassés	Costa litorânea, desde a foz do Jaguaribe até a do Mundaú	Dóceis, facilmente acomodaram-se com os Europeus
Tremembés	Almofala, desde o Mundaú até perto do Acaracú	Pacífico e inofensivo
Aleriús	Por uma e outra margem do Acaracú	Bastante bravios e indóceis
Tabajara	Serra da Ibiapaba e desciam às vezes ao sertão adjacente de um e outro lado da mesma serra	Dóceis e foram os que de melhor vontade consentiram nos estabelecimentos dos europeus em suas terras
Caratiús	Viviam no distrito deste nome, e parte no dos Inhamuns, abrigando-se nos lugares frescos da vizinha cordilheira da Ibiapaba	Bravios, semelhantes aos Aleriús, com quem confinavam os Canindés
Inhamuns	Percorriam as nascentes do rio Jaguaribe, distrito da vila de Tauá,	Valentes e guerreiros
Quixarás (ou Quixadás)	Margens do rio Sitiá	
Jucás	Vizinhos dos Cariris, habitavam no vale do pequeno rio Jucá	Ferocíssimos na Guerra
Quixelós	Demoravam nas terras da atual vila da Telha (atual Iguatu)	Notáveis pelo instinto de rapina
Calabaças	Parte média da ribeira do Salgado	
Canindés	‘Tribo’ numerosa que percorria as margens do Banabuiú e do Quixeramobim, e os territórios circunvizinhos.	
Genipapos	Distritos de Baturité, de Russas, e cabeceiras do rio Choró	
Cariús	Vagavam no território entre o rio Salgado e a parte superior do Jaguaribe, dominavam a ribeira dos Bastiões, e o rio Cariú	
Icós	Viviam pouco abaixo do território ocupado pelos Cariús.	
Cariris	Ocupavam a serra do Araripe e parte do distrito do Crato adjacente à mesma. Segundo diz o Dicionário topográfico do Brasil por Miliet de Saint-Adolfe, viviam em toda a cordilheira da Borborema, quando se descobriu o Brasil	Eram em geral rôlhos, refeitos do corpo, de cabelos negros, e bastos.

Obs.: Todas essas ‘tribos’ pertenciam à ‘raça’ dos ‘Tapuias’ e eram ramificações da numerosa nação dos Potiguara, aos quais alguns escritores chamam de Pitiguaras, Pitiguares e outros Potiguares, denominações todas tiradas das palavras indígenas poti (camarão) e uára (comedor).

Este quadro traz uma gama de informações que merece alguns comentários. Inicialmente, observamos que o autor elenca um total de quinze grupos indígenas, identificados como se fossem ‘tribos’.²⁷⁵ Em segundo, temos a descrição da localização topográfica de cada um desses grupos, a partir de parâmetros territoriais delineados pela empresa colonizadora, a despeito da quase totalidade desses topônimos terem origem nos idiomas nativos. São referências hidrográficas e geomorfológicas, que, no caso, dizem respeito a rios, riachos, regatos, chapadas e vales que integram a paisagem cearense. Não obstante terem sempre uma referência de território delimitado como espaço de habitação, quando trata diretamente da subsistência dos indígenas, Alencar Araripe, em tom depreciativo ou assim insinuando, os classifica de “errantes e vagabundos”, “por faltos de ligação ao terreno” e por gozarem “d’essa selvagem liberdade” (*Idem.*: 19). Em terceiro lugar, observamos que alguns grupos são identificados pela forma como reagiram à presença dos colonizadores. Neste ponto, reiteramos o que já foi destacado no início deste capítulo: a adoção de esquemas conceituais de classificação dos povos indígenas é baseada geralmente no tipo de contato entre nativos e colonizadores, em função dos interesses colonialistas. Daí a importância de separar, como critério primordial de classificação, os índios aliados dos índios inimigos, os nativos pacíficos dos bravios, os dóceis dos indóceis, desprezando ou colocando em segundo plano os critérios de ordem etnográfica. Por fim, o autor uniformiza todas as etnias identificadas no seu estudo sob o rótulo de ‘tapuia’, tida como uma ‘raça’ derivada dos potiguares. No entanto, conforme vem a esclarecer em seguida, não há como comprovar que os ‘indígenas cearenses’ (ver nota 89) provêm de um mesmo tronco étnico devido à falta de estudos fisiológicos, a despeito de que “nenhum fato comprovado temos, que denuncie haver diferença de origem [...] nem aponta diversidade essencial de costumes” (*Id. Ib.*: 16). As diferenças concretas, para o autor, não residem, pois, em práticas culturais, mas em detalhes anatômicos, como “a configuração do crânio”, e epidérmicas, como “a cor do rosto” (*Id. Ib.*: 19).

Ao abordar certas práticas culturais dos indígenas que habitavam o território futuramente designado de Ceará, padronizadas sob o ‘rótulo’ tapuia, a interpretação do autor é de que estas são indicadoras de uma organização simplista, para não dizer atrasada, e, não

²⁷⁵ O termo ‘tribo’, ainda hoje utilizado por diversos estudiosos para designar uma subdivisão de uma nação indígena, é equivocado. Do ponto de vista antropológico, o conceito de tribo está associado ao estilo nômade de organização social e econômica, submetida a um comando simples de chefia, limitado aos imperativos mais imediatos de sobrevivência e existência, como as atividades de caça, coleta e de guerra (COLLET et al., 2014: 12), o que não se aplica às sociedades nativas aqui abordadas. Desta forma, o termo só aparece nesta tese quando é resultado de uma citação.

raras vezes, aos olhos alienígenas, permeadas de aberrações. No mínimo, essas práticas são destacadas como curiosidades exóticas ou adjetivadas como primitivas, tanto no sentido de arcaico como de rudimentar. Além do mais, reforça o estereótipo, que se confunde com um quadro imagético peculiar do ‘índio tupiniquim’: corpo desnudo e decorado com pinturas, morador de choupana, cuja mobília única é a rede de dormir; pescador, caçador, guerreiro e nômade, temente de uma plêiade de deuses, dos quais o principal é Tupã, dentre outros chavões que compõem o repertório de imagens que fazem parte do imaginário coletivo. No senso comum, algumas dessas características, sem a compreensão possibilitada pela noção de relativismo cultural, são interpretadas como claros sinais de degenerescência humana e social, como a licenciosidade, a liberdade sexual e o canibalismo. Desta forma, o estágio de organização econômica dos povos nativos é classificado em um nível tido como o mais primário, resumido basicamente às atividades não produtivas, por conta de estar “sempre a população na razão da cultura das terras” ao invés da “adiantada cultura dos campos” (*Id. Ib.*). Somente quando a caça e a pesca rareavam, “quando a fome urgia”, é que, a cargo das mulheres, lançava-se mão de uma rudimentar prática agrícola, cultivando, sobretudo, a mandioca, da qual se preparava o cauim, uma bebida alcóolica utilizada em ritos religiosos e em festividades (*Id. Ib.*: 24).

Quanto às chamadas práticas religiosas, o autor considera que, a exemplo dos demais indígenas do Brasil, os do Ceará “não tinham verdadeiros princípios religiosos, nem crenças definidas da divindade” (*Id. Ib.*: 21), não obstante admitir lhes faltarem “observações exatas e escrupulosas, que [...] dessem uma ideia clara e precisa dos sentimentos religiosos dos primitivos habitantes da nossa terra” (*Id. Ib.*). Contudo, lhes atribui crerem em “superstições próprias de ânimos fracos” e verem “feitiços [...] no sucesso mais simples e trivial da vida” (*Id. Ib.*: 21-22).

Na estrutura organizacional das sociedades indígenas, apesar de dispor de uma liderança personalizada, o “regime governativo” é tido como ausente, visto que “a autoridade de tais chefes pouca extensão tinha em uma sociedade tão simples” e as leis se limitam à vontade dos caciques e pajés e à observância dos costumes (*Id. Ib.*: 22). Quanto à estrutura familiar das sociedades indígenas, esta é descrita sob recriminação pelo fato do matrimônio não se referenciar nas normativas estabelecidas pelos valores da cultura dominante. A inexistência de regras fixas e de observação de graus de parentesco, além da tolerância da poligamia para os homens, visto como prática de infidelidade conjugal, saltava aos olhos do observador e constituíam em faltas graves a um sacramento da Igreja (*Id. Ib.*).

Dentre os hábitos indígenas mais reprovados pelo crivo moral europeu, notadamente da parte dos religiosos missionários, além da poligamia e da liberdade sexual, estavam também a nudez, a morada coletiva e o canibalismo. Alencar Araripe discorre sobre a nudez e a morada coletiva sem emitir juízos de valor. No entanto, as narra com relativa ênfase, o que demonstra uma velada censura. Senão vejamos: “habitavam casas chamadas na língua geral tabas, nas quais viviam famílias inteiras sem a mínima separação para os indivíduos de um e outro sexo” (*Id. Ib.*), e “andavam nus sem reserva de sexo” (*Id. Ib.*: 24, grifos nossos). Sobre as práticas de antropofagia, sua posição é de negar a sua ocorrência entre “os tapuias do Ceará.” Ao contrário, afirma que eram “hospitaleiros, e não matavam o inimigo, que conseguia abrigar-se nas suas terras e choupanas”, além de que “jamais [...] conheceu-se fato algum comprobatório de que eles fizessem pasto de cadáveres humanos (*Id. Ib.*: 23).

Ao emitir ponto de vista sobre as culturas nativas, Araripe referenciava-se no primado do evolucionismo, método etnocêntrico onde os sistemas culturais são analisados sob os valores subjacentes das sociedades tidas como mais evoluídas, dando vazão a enfoques raciológicos e deterministas sobre questões nacionais prementes, a exemplo da inserção indígena na historiografia brasileira. O debate que irá embasar a formulação do relativismo cultural, apesar de já estar ocorrendo na Europa em meados do século XIX, ainda não ocupava as atenções dos intelectuais brasileiros. Neste sentido, Ortiz (1994: 14-18) demonstra que a utilização de teorias com base nos fatores meio e raça pelos pioneiros das ciências sociais no Brasil foi, claramente, uma opção deliberada, refutando o chavão de que o país seria uma mera cópia do estrangeiro. Se assim o fosse, o debate que propunha a análise das culturas nativas sob o prisma de outros paradigmas, que não aquele baseado no evolucionismo etnocêntrico, seria igualmente contemplado.

Para o estudioso contemporâneo, é patente a problemática que se constitui a abordagem da história das sociedades indígenas, visto que a quase totalidade dos dados disponíveis foram produzidos ou se constituíram sob a égide das representações dominantes. A orientação de Wittmann (2015: 18-19) é de fazer uma leitura nas entrelinhas, com o intuito de se enxergar surpreendentes revelações sob as camadas impostas pelas narrativas etnocêntricas. Assim, elementos da cultura indígena são perceptíveis no texto de Araripe, conforme observável na citação a seguir:

Quando os missionários começaram a catequisar os indígenas da Ibiapaba, esforçando-se por ensinar-lhes os princípios e a prática da religião cristã, mostraram-se esses indígenas dóceis, mas realmente não compreendiam os santos mistérios e a significação das cerimônias religiosas, que lhes

elevavam os sentidos como festas de aparato. Os pajés dessas tribos percorrendo, segundo as suas ideias, acerca dos mistérios da nossa religião, diziam, que um dia o mundo tomaria nova posição, e que então os tapuias seriam senhores dos homens brancos; porque não devendo a encarnação aproveitar somente a estes, devia, quando a Deus aprovesse o resgate dos índios, o mesmo Deus encarnar no ventre de uma índia, e então receberiam todos os índios com gosto o batismo

Festejavam a elevação das constelações com cânticos e danças, porque representavam essas constelações por divindades. Diz-se, que reconheciam um criador de todas as cousas, a que na língua geral chamam Tupã, e um espirito malfazejo denominado na mesma língua Anhangá. Admitiam a imortalidade da alma, crendo na vida futura, onde a virtude achava recompensa, e o crime castigo (ARARIPE, 1867: 21).

Essa passagem, além de atestar a possibilidade de experimentar a metodologia de leitura proposta por Wittmann, demonstra uma interessante contradição textual: ao tempo em que o autor busca desqualificar a capacidade dos indígenas de compreensão dos fundamentos da religião cristã, por serem eles, os nativos, em um juízo de valor, ineptos à catequese, - revela a sua capacidade de interpretação, apropriação e ressignificação dos códigos da cultura estranha. Ademais, em questões de princípios cosmogônicos e escatológicos, e na própria hierofania, percebe-se uma grande similaridade entre os dois universos míticos, salvaguardada, lógico, a profunda disparidade de práticas culturais derivadas e derivativas do imaginário de cada cultura. Crenças criacionistas, maniqueístas e animistas se confundem, confluindo, inclusive, para manifestações de devoção permeadas por elementos alegóricos e catárticos que são universais pelo fato de serem essencialmente culturais, como o canto ritualístico.

Alencar Araripe revela mais uma situação em que os indígenas procuravam preservar suas tradições frente à tentativa de aculturação imposta pela colonização portuguesa. Mesmo submetidos à catequese, os nativos mantinham a prática de um “festejo noturno, a que denominavam paressê”, quando, “diziam, [...] aparecia certo gênio chamado Araroara” (*Idem*: 25). O autor informa que “os selvagens [...] frequentemente repetiam semelhante superstição a despeito das insinuações, e advertências dos missionários” (*Id. Ib.*). Ainda no contexto da catequização, Alencar Araripe indica, subliminarmente, que os indígenas selecionavam as práticas culturais a serem por eles adotadas, distinguindo aquilo que poderia lhes ser útil daquilo que lhes poderia ser prejudicial. É o que se pode supor deste excerto:

Amantes dos seus usos selváticos, os indígenas dificilmente deles se desprendiam; por essa razão tenazes continuavam a apelar-se pelos nomes bárbaros da sua linguagem nativa, rejeitando e desprezando os nomes do batismo cristão (*Id. Ib.*).

A persistência dos povos indígenas de manterem, de alguma forma, suas características identitárias, preservando, como podiam, elementos de suas culturas, já foi abordado em vários estudos. Um deles busca responder ao seguinte questionamento: “os indígenas brasileiros conseguem manter sua identidade étnico-cultural mesmo sofrendo os impactos da globalização?”²⁷⁶ (FERREIRA, s/d: 2).

Em primeiro lugar, deve-se considerar a globalização como um fenômeno bem mais antigo do que se costuma, comumente, supor. Os processos de desenvolvimento tecnológico que possibilitam uma maior e cada vez mais crescente rapidez de transporte e circularidade de informação começam a se tornar mais significativos no alvorecer dos chamados tempos modernos (HALL, 2006: 68). Deve-se enfatizar a importância, neste contexto, do desenvolvimento dos transportes marítimos e das técnicas de navegação, além da invenção da imprensa de tipos móveis. Foi no bojo desta revolução tecnológica, associada à expansão comercial para dimensões planetárias, que acontece, de forma pioneira, o encontro das culturas europeias com as culturas americanas, provocando impactos em ambos os lados, apesar de intensidades variadas. Entretanto, tais impactos acarretaram, de maneira irreversível, profundas modificações nas estruturas das sociedades nativas que o estereótipo do índio puro com sua cultura intocada, tal como ainda se cultivava, não passa, de uma visão tão romantizada como equivocada com respeito a uma identidade que ainda se procura reencontrar (FERREIRA, s/d: 2).

A questão se torna mais complexa na medida em que a globalização se expande, no compasso das inovações tecnológicas que se acumulam e se multiplicam com maior rapidez, possibilitando, igualmente, um trânsito de pessoas e bens em um fluxo cada vez mais intenso e veloz, e com a informação veiculando em ritmo instantâneo. Todo esse processo repercutirá intensamente no campo das identidades, que já experimentava, desde o século XIX, interessantes inflexões conceituais.

De acordo com Hall (2006), as identidades, tidas como estabilizadoras do mundo social, entraram em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando tanto os indivíduos como os espaços que lhe servem de base identitária. Esta descentralização é provocada por uma profunda mudança nos hábitos cotidianos, decorrentes, sobretudo, do

²⁷⁶ Globalização é o termo que convenientemente sintetiza um “complexo de processos e forças de mudanças.” Esta breve definição pode ser complementada com o argumento de Anthony McGrew de que ao romperem as fronteiras nacionais, esses processos integram e conectam comunidades e organizações em novas possibilidades espaciais e temporais, sendo esta uma das mais importantes características do fenômeno globalizante, com direta incidência de causalidade nas identidades culturais (HALL, 2006: 67-68).

descomunal acesso à informação e do aumento do contato intercultural. Esta dinâmica que envolve o compartilhamento instantâneo de uma gama diversificada de informações torna grupos de identidades distintas, e até separados no espaço, próximos no seu tempo (*Idem*: 4). Assim, processa-se uma fragmentação das paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade. Outrora, essas paisagens culturais eram tidas como sustentáculos das identidades sociais e individuais. A falência da concepção essencialista de identidade vem a significar uma crucial ruptura com o passado, colocando em xeque os projetos identitários coletivos que vinham se desenvolvendo com base em elementos então consagrados, seja embasado nos valores da ‘clássica’ civilização católico-burguesa, seja centrado em culturas tradicionais.

Nessas épocas de globalização, conforme Canclini (2007 *apud* FERREIRA, *id. ib.*: 5), o indivíduo, ao interagir com outros grupos identitários, possibilita para si novas, múltiplas e simultâneas experiências de identificação cultural. No caso de um grupo indígena, há uma ruptura com o isolamento determinado exclusivamente por suas experiências tradicionais, e ao circular por outras fronteiras étnicas, acaba adotando costumes que até então lhe eram exóticos, compartilhando também elementos de sua cultura.

A adoção pelas sociedades subalternas de elementos e códigos das culturas dominantes se justifica sob várias análises, que varia, a partir do ponto de vista tradicional, em graus que vai da ortodoxia à heterodoxia, ou seja, desde a aceitação à negação. Existem explicações para todos os gostos teóricos, metodológicos e ideológicos sobre as práticas de apropriação cultural, dos processos de aculturação à circularidade entre as culturas, passando pela acomodação, adaptação, resistência, agenciamento e negociação.

Naquele momento, década de 1860, subjacente às descrições etnográficas de Araripe sobre os indígenas, mesmo que sob um crivo etnocêntrico, desponta um ‘diagnóstico’ que confere à força da difusão cultural, sob o primado das leis evolucionistas, a razão dos nativos adotarem a cultura dos colonizadores. Em suma, trata-se de uma espécie de ‘antropofagia cultural’, por meio do qual sociedades mais evoluídas ‘engolem’ as menos evoluídas, conforme se vê em seguida:

Os fatos humanos indicam, que a raça caucásia promete absorver as demais raças. Basta atender, que quando a raça caucásia se desenvolve pela imensa energia, e vasta inteligência, as outras três raças, conhecidas na opinião dos sábios, diminuem, e desaparecem da face da terra por uma marca gradual e retrógrada (ARARIPE, 1867: 17).

O ponto de vista radicalmente etnocêntrico contido na citação acima é sintomático da abordagem do autor sobre a ‘questão’ indígena nele contido. Para melhor perceber essa construção ideológica, deve-se buscar compreender o lugar ocupado por tal questão na época em que o livro de Araripe foi publicado. Para auxiliar essa tarefa, recorreremos ao artigo *Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo* (2012), de autoria de Regina Celestino de Almeida, para quem, naquele momento, “o tema indígena estava na ordem do dia” (*Idem*: 24). No seu estudo, a autora, um dos nomes mais importantes da historiografia propositora da renovação conceitual e metodológica dos estudos indígenas, sugere tratar a questão a partir da análise conjunta dos seguintes assuntos: política indigenista do Império, cultura política indígena, nacionalismo e etnicidade, com ênfase na problemática das controvérsias e equívocos a respeito das classificações étnicas e dos conflitos fundiários envolvendo as antigas aldeias coloniais (*Id. Ib.*: 21). Ademais, conforme explicita a autora, “os intensos debates sobre como lidar com os índios no século XIX não deixam dúvidas sobre sua significativa presença nas províncias do Império” (*Id. Ib.*: 24).

Neste sentido, chama atenção, em toda a narrativa de Araripe, o verbo utilizado no passado para referir-se à historicidade dos indígenas, exceto numa e noutra ocasião. O que o autor na verdade pretendeu afirmar é que se ainda existiam índios no Ceará àquela época, o seu desaparecimento seria inevitável, e, o mais grave, necessário. Segundo essa perspectiva, baseada na teoria evolucionista, as sociedades menos evoluídas cederiam espaço para as mais evoluídas, em processo desencadeado pela ‘marcha inexorável’ da civilização, da qual a mestiçagem é um método necessário. Ao pregar essas causas motivadoras do desaparecimento da etnia nativa, esse discurso vem a escamotear os danos a ela cometidos, a exemplo da violência real e simbólica praticada ao longo de todo o período colonial e que, em meados do século XIX, continuava manifestando-se, agora sob o interesse de expropriação das terras que ainda eram controladas pelas comunidades indígenas sobreviventes e utilização de sua força de trabalho. Desta forma,

esses discursos justificavam, conforme a política indigenista vigente, a extinção de antigas aldeias coloniais e de suas terras coletivas e, ao mesmo tempo, serviam à construção do nacionalismo, cuja proposta era criar a nação em moldes europeus, onde não havia lugar para pluralidades étnicas e culturais. A proposta assimilacionista, já lançada, desde meados do século XVIII, pelo marquês de Pombal, seria retomada com muito mais ênfase pelos políticos do Oitocentos. Apesar das divergências, predominava a proposta de incorporar os índios ao Império como cidadãos civilizados para servir ao novo Estado na condição de trabalhadores eficientes (*Id. Ib.*: 22).

Deve-se, por outro lado, registrar o sentimento vigente naquela conjuntura, cultivada pela vertente indianista que se destacava na literatura romântica então produzida e que se apropriou da figura do nativo, elegendo-a como um dos símbolos da nascente identidade nacional, idealizando-a e celebrando-a como um mítico herói. Nessa produção, destaque para a obra de tendência indianista de José de Alencar (1829-1877), expressa na trilogia *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874). Nela, Alencar defende a união entre os europeus portadores de valores de civilização e os nativos representantes da pródiga natureza, como o fator formador do ser brasileiro. Observa-se, assim, um esforço da intelectualidade para enquadrar os nativos em um projeto identitário nacional, não obstante estarem relegados a um espaço secundário no palco onde se encenava ‘o espetáculo das raças’,²⁷⁷ e ainda que na qualidade de mestiços ou em processo de extinção.

Da parte do Estado imperial foi formulada uma política de assimilação do índio, que além de determinar as bases de sua incorporação na sociedade brasileira, servia também para contrapor-se aos esforços indígenas de resistência física e preservação cultural. Em suma, o Estado brasileiro, enxergando nas antigas aldeias coloniais um bastião da resistência indígena, reforçou alguns mecanismos do Diretório dos Índios, criado pelo marquês de Pombal em meados do século XVIII que, embora oficialmente extinto em 1798, tinha algumas de suas diretrizes ainda em vigor. Para tanto, estabeleceu, em 1845, o Regulamento das Missões que, de certo modo, manteve a política assimilacionista com base nas diretrizes emanadas do Diretório Pombalino. Entretanto, são acrescentados alguns mecanismos novos de atuação política, visando lidar com as especificidades da conjuntura, quando grande parte das populações indígenas estava configurada em diversificados níveis de ‘inserção social’ e controle institucional. As medidas estatais são tomadas de acordo com esses níveis, por exemplo:

Para os povos do sertão previa-se o aldeamento, mediante a criação de missões religiosas e presídios militares, com recurso às guerras justas quando se julgasse necessário; para os aldeados, já considerados civilizados, propunha-se a assimilação, com a distribuição de parcelas individuais de suas antigas terras coletivas que seriam extintas com as antigas aldeias. Guerras violentas, criação de novos aldeamentos e extinção de antigos foram práticas que coexistiram e se sucederam ao longo do século XIX. Todas

²⁷⁷ Expressão que intitula o livro de Lilia Moritz Schwarcz (1993), no qual aborda o Brasil como um grande laboratório racial, imagem construída na segunda metade do século XIX a partir da interpretação estrangeira, mas intencionalmente aceita pelos intelectuais locais. É uma simbologia de nação racialmente híbrida, analisada sob a ótica das teorias racistas, deterministas e evolutivas, que conferem uma pretensa superioridade à etnia branca e estabelece um projeto de longo-prazo de branqueamento a ser realizado por um processo de miscigenação.

visavam a um mesmo fim: a ocupação das terras indígenas e a transformação de seus habitantes em cidadãos e eficientes trabalhadores para servir ao novo Estado (ALMEIDA, 2012: 25).

Neste quadro contraditório, onde o índio era enaltecido enquanto personagem de ficção literária e conformado a espaços cada vez mais restritos pela ação das políticas indigenistas, podemos utilizar a máxima da cultura anglo-saxônica transplantada para terras americanas de que ‘o índio bom é o índio morto’, expressão que pode ser empregada tanto no sentido *lato* como no sentido *stricto*. É este o índio que é narrado nas páginas do livro de Araripe e de praticamente toda a nascente historiografia cearense. É o índio morto, que nem por isso deixa de irradiar ou representar, de acordo com os interesses postos, algumas utilidades e belezas. Personagem de um passado que, visto como palco da ação dos pioneiros pais da civilização brasileira que se constrói naquele momento, tem um papel coadjuvante, cuja importância é justamente sair de cena ou dela ser expulso, mesmo que a ele se deva dar o devido crédito:

A posteridade quererá conhecer como incultas selvas transformaram-se em cidades; como ínvios sertões abriram-se a cômodas estradas, como paludosas charnecas cobriram-se de profícuas culturas, e como em nossos mares, e soberbos rios domina a espantosa força do vapor, substituindo uma população numerosa e rica as hordas minguadas e miseráveis. Ela desejará saber como a nobre raça caucasiana suplantou, e aniquilou a raça autóctone, arrebatando-lhe o domínio livre dos bosques, e plantando a civilização, que domou as feras, e ameniza as brenhas (ARARIPE, 1867: V).

Araripe sinaliza para o aniquilamento da ‘raça autóctone’, que teria desaparecido, inclusive, de forma natural, sem o concurso da violência sistêmica impetrada pelo elemento invasor, tanto física como simbólica, e que nunca foi escondida em nenhum registro que tratasse da ‘guerra contra os selvagens’. Não obstante, reconhece a existência de um diminuto contingente nativo naquela década de 1860, mas que não demoraria a desaparecer, visto que vivia “internando-se nos bosques uns, retirando-se do solo da província outros, mesclando-se os demais com as raças branca e preta (*Idem*: 47). Com outras palavras, ele afirmaria que a população indígena era insignificante na província e estava quase que integralmente extinta. Processo irreversível, portanto.

Por sua vez, Pedro Theberge, autor do livro *Esboço Histórico sobre a província do Ceará*²⁷⁸ (1969 [1869]), mesmo advogando igual ‘tese’ da extinção das ‘raças’ indígenas que

²⁷⁸ Pedro Franklin Theberge (1811-1864) nasceu em Marcé, França. Em 1832 obteve o título de Bacharel em Letras pela Universidade de Paris e, em 1837, por essa mesma instituição formou-se em Medicina. Neste mesmo ano veio para o Brasil, instalando-se inicialmente em Pernambuco e depois, em 1845, na cidade de Icó, Ceará, onde veio a falecer, antes de publicar o livro *Esboço Histórico sobre a província do Ceará*, o que só foi feito em

habitavam o Ceará na época da colonização, externava um ponto de vista diferente da visão de Alencar Araripe, reconhecendo que o motivo deste desaparecimento teria sido “ou pela perseguição dos invasores, ou pelos efeitos de nossa civilização que não convinha à sua natureza, ou enfim pelas moléstias epidêmicas que lhes trouxemos da Europa” (*Idem.*: 82). Mais à frente, voltando ao assunto, ele imputa à “transição repentina da ociosidade, a mais completa, ao trabalho rigoroso e forçado, que os colonos deles exigiam, quando aldeados, [...] uma das principais causas da extinção completa da raça indígena” (*Id. Ib.*: 86). Assim, podemos conferir a esta narrativa historiografia um notável avanço com relação à temática indígena em comparação às demais que lhe eram coetâneas; talvez por ser o seu autor oriundo de uma cultura fortemente influenciada pelo legado iluminista que, mesmo de forma ainda incipiente, reconheceu a igualdade entre os homens independente de sua origem étnica. Theberge, como bem observou Albuquerque (2002: 30),

é deveras feliz ao apresentar as causas do ‘extermínio’ indígena, não obstante a radicalidade com que trata essa extinção, não sendo capaz de compreender que muitos desses índios, não obstante encontrarem-se misturados, sobreviviam e lhes eram contemporâneos.

Por outro lado, a análise contida na descrição dos nativos muito se aproxima de uma abordagem etnográfica, conforme revela o título do capítulo do seu livro - *Dos índios que habitavam o Ceará; seus usos e costumes*. Ademais, a ‘classificação’ dos grupos indígenas por ele proposta foi a mais abrangente dentre as demais feitas em sua época, não obstante as imprecisões que ficaram patentes após a publicação de estudos etnográficos posteriores.

Generalizada, a forma como Theberge (1969 [1869]: 76-77) apresenta os indígenas que habitavam o Ceará, é também simplista, dividindo-os em duas ‘raças’.²⁷⁹ os ‘tapuia’,²⁸⁰ que falavam diversificadas línguas, tachadas pelos colonizadores de ‘línguas travadas’; e os tupi, que falavam um único idioma. Contudo, Theberge é enfático ao afirmar, logo em seguida, que no seu texto não utilizaria “o termo *Tapuia*, senão como sinônimo de *índio de língua travada*, ou *raça vencida* (*Idem*: 77). Assim, decide-se por relacionar as diversas nações e

1869 através de seu filho Henrique. Por ocasião do centenário do aparecimento desta obra, que se tornara uma raridade bibliográfica, a RIC publicou o seu primeiro capítulo, *Dos índios que habitavam o Ceará; seus usos e costumes*, comentado por Mozart Soriano Aderaldo.

²⁷⁹ A utilização do termo ‘raça’ revela a incontestável influência das ideias raciológicas sobre os intelectuais brasileiros na abordagem daquele que era o principal dilema do debate sobre a formação da nação brasileira, onde ressoava, como solução teórica, a fórmula do ‘cadinho’, figura de retórica que visava a depuração genética do sujeito nacional pela miscigenação.

²⁸⁰ Segundo Theberge (1969 [1869]: 78), fora a ‘inimizade incessante’ entre os tupi e as demais nações indígenas a motivação daqueles em designar essas de ‘tapuia’, palavra que em língua tupi significa “*contrário* ou *inimigo*.”

suas ‘tribos’, cada qual carregando o seu próprio nome, o que causa na sua nomenclatura e divisão “uma confusão difícilíssima de esclarecer” (*Ib. Id.:* 78). Na verdade, povos ‘indígenas cearenses’ do mesmo tronco étnico-linguístico foram denominados com etnônimos próprios, o que para Farias (2015: 67), “davam a ideia de uma falsa pluralidade.” Para entendermos um pouco como isso acontecia, basta dizer que um mesmo grupo podia ter um nome que lhe impunha os nativos vizinhos ou adversários, aquele dado por povos europeus e o nome pelo qual o próprio grupo se denominava. Ademais, muitos grupos passavam pelo fenômeno da cissiparidade, situação decorrente do crescimento demográfico interno ou mesmo por razões organizacionais, levando-os, com o fito de melhor sobreviver, a se dividirem, formando uma frátria. Os grupos derivados, migrando para outra parte do território, passavam a ser conhecidos pela denominação de seu chefe. O próprio Theberge também aborda outra questão pertinente: a diferença da grafia adaptada dada aos etnônimos pelos diversos autores que se debruçam sobre a problemática que é a classificação indígena, o que se constitui em outra fonte de confusão. Somado a tudo isso ainda ocorreram constantes migrações no período inicial da colonização, envolvendo grupos que deixaram e grupos que chegaram ao território cearense (THEBERGE, 1969 [1869]: 78).

Em comentário agregado ao capítulo do livro de Theberge, publicado na RIC, Mozart Soriano Aderaldo (1969: 78 [Nt. VI]) complementa que a principal causa de todo esse ‘imbróglio’ se deveu ao “fato de que as tribos tapuias tinham seus nomes expressos em suas próprias línguas, mas os primitivos cronistas, em geral, não conheciam esses nomes e davam às tribos tapuias designações inventadas por seus ‘cicerones’, que eram os índios tupis.” A despeito de tantos obstáculos de ordem teórico-metodológica, Theberge (1969 [1869]: 78-79) procurou em sua ‘descrição classificatória’ apresentar as “tribos [...] composta de estrênuos guerreiros que viviam nômades,” apesar de algumas viverem sedentariamente com suporte da agricultura.

Desta forma, a despeito dos avanços que acabamos de enfatizar, percebe-se também como a livro de Theberge acaba por reproduzir a visão estereotipada vigente na época acerca da organização social dos povos indígenas, incluindo interessantes aspectos de seus costumes, comportamentos e sentimentos, notadamente com respeito à noção de território e do valor consagrado à terra, enquanto meio provedor de sustento material e de ordenamento simbólico. A estereotipia que permeia suas análises é decorrente do método etnocêntrico de focar o objeto a partir do ponto de vista dos valores julgados como superiores, visto que está reproduzindo concepções delineadas e recorrentemente expressas nas narrativas elaboradas

pelos cronistas da colonização branca. Vejamos, pois, a ideia que o autor tem da relação dos nativos com o meio:

Eles não tinham ideia alguma de propriedade territorial; viviam numa espécie de comunidade de bens, a tal ponto que aceitavam sem repugnância alguma a ideia de serem as terras propriedade d'El Rei. A sua moral era muito simples. Tomavam o seu alimento onde quer que o encontravam enquanto outra tribo mais forte não os vinha expulsar do lugar onde o achavam. Também a ideia de pátria não predominava entre eles, pois que deixavam sem pesar o lugar onde não achavam mais com facilidade o seu sustento (*Idem*: 82-83).

A partir do valor de uso mercantilista conferida pela 'civilização' europeia aos recursos naturais, Theberge conclui que os nativos não tinham ou não valorizavam a noção da terra como propriedade. Além do mais, de acordo com essa concepção, o caráter de coletividade conferido ao uso dos bens, acrescido do regime de nomadismo ou semi-sedentarismo, teria retirado dos indígenas o apego ao meio em que viviam, o que lhes desprovia do sentimento de pátria. Neste sentido, convém proceder algumas considerações a respeito dos povos indígenas enquanto um grupo étnico dotado, conseqüentemente, de uma identidade. Para tanto, vamos nos valer das formulações teóricas de autoria do antropólogo norueguês Fredrik Barth (1928-2016), dispersas ao longo de sua concisa, mas consistente obra. Contudo, convém observarmos, antes, a sua definição para grupos étnicos e etnicidade.

Embora tenhamos que considerar outros elementos e características - como língua, religião e território - que se relacionam aos grupos étnicos, para Barth (1998 [1969]: 189), estes "são categorias de atribuições e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas." Desta forma, grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social, ou seja, um grupo de membros (*membership*) que se reconhece a partir de uma identidade básica e geral, supostamente determinada por uma origem e sua relação com o meio ambiente, ao mesmo tempo em que é identificado por outros grupos como uma categoria que se distingue de outras categorias semelhantes (*Idem*: 193-194). A base desta diferenciação é a dicotomização Nós/Eles, que se estabelece com as características de ordem cultural que se presumem resultar do sentimento de pertencimento a uma comunidade que se naturaliza através dos mitos de origem. Por sua vez, a definição de etnicidade perpassa esta conceituação, visto ser, para um grupo étnico, o principal fator de identificação, demarcada principalmente pela crença em uma origem comum e sustentada por traços culturais distintivos que são partilhados internamente pelo

membership. Assim, a crença na origem comum, que aponta para o passado e para a ‘marca’ de filiação, é o principal referencial da etnicidade:

Embora determinados atributos culturais (como a língua) estejam em melhor posição para serem nisso utilizados, nenhum pode merecer o crédito de uma validade universal e essencial para a identificação étnica. Nem o fato de falarem uma mesma língua, nem a contiguidade territorial, nem a semelhança dos costumes representam por si próprios atributos étnicos. Apenas se tornam isso quando utilizados como marcadores de pertença por aqueles que reivindicam uma origem comum (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998: 163).

Com essa preliminar abordagem, onde os povos nativos são enquadrados na teoria de Barth de grupos étnicos e de etnicidade, passemos, então, para como estas organizações sociais se relacionam com as questões territoriais, dentre as quais devem ser salientados o processo de territorialização e a dimensão de fronteira que dele deriva. Ainda com base em Barth, bastante elucidativa é a ideia, tida como capital, da força com que os imperativos de ordem material da etnicidade, em especial os fatores ecológicos e demográficos, determinam “o êxito ou o eventual fracasso das opções, das decisões e das estratégias relativas à identidade étnica” (VILLA, 2004: 166-167). De antemão, vale dizer que a análise que Barth faz de ecologia é deveras conciso, resumindo-se a um ponto de vista panorâmico, no qual são destacados a topografia, as estradas, o clima, a vegetação e algumas práticas econômicas primárias, como o cultivo agrícola e a pecuária (BARTH 1990: 5-7, *apud* VILLA, *idem*: 168). Interessa-nos, assim, esses elementos não só como integrantes de um espaço territorializado, mas como ‘instrumentos’ que levam à territorialização.

Por outro lado, para no senso comum a ideia de que toda territorialidade impõe consequentemente fronteiras. No entanto, nem sempre elas são de ordem territorial ou geográfica, estabelecidas por marcos naturais ou históricos (e muitas dessas fronteiras comportam ambas as delimitações). As fronteiras são, antes de tudo, de natureza social. Um exemplo de uma noção de fronteira que se enquadra nesta conceituação é a de ‘fronteira étnica’, formulado por Fredrik Barth e objeto da introdução de sua autoria do livro *Grupos Étnicos e suas fronteiras* (1969), que traz uma abordagem sobre a etnicidade e a persistência das fronteiras criadas por partes das unidades étnicas. No que pese o território e suas consequentes fronteiras, ao lado da língua e da religião, constituírem-se em dimensões clássicas definidoras do grupo étnico, este tem a crença na origem comum o critério mais acabado para a sua ‘autenticação’.

Ao demonstrar a validade dos fatores ecológicos e demográficos, enquanto condicionantes que influenciam o grupo étnico na sua própria existência, Barth considera não somente os seus aspectos materiais necessários à sobrevivência física, mas também às necessidades de ordem simbólica, como as questões identitárias. Neste sentido, o território assume uma conotação de espaço fluído, uma espécie de ‘nicho’, local de base concreta do grupo “caracterizado não só por suas relações com os recursos naturais, mas também por seus vínculos com os outros grupos co-residentes na área, que serão seus eventuais competidores” (VILLAR, 2004: 167). Da mesma forma, as fronteiras estabelecidas por esses grupos não são fixas, visto que elas, a despeito de também terem ‘contrapartidas territoriais’, são primordialmente de ordem social, com base nas referências identitárias que são auto-atribuídas pelos seus membros e reconhecidos pelos outros (BARTH 1998 [1969]: 193-194).

Assim, por serem categorias que integram a “constelação de conceitos” de que nos fala Haesbaert (2015: 157-160), essas categorias - espaço e território – devem ser aplicadas ao enfoque geográfico que possibilita uma visão mais clara da relação entre as sociedades que se territorializam com o espaço que é territorializado. Para tanto, tomemos o ponto de vista de Claude Raffestin e sua distinção entre o espaço e o território:

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator "territorializa" o espaço. [...] O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a "prisão original", o território é a prisão que os homens constroem para si (RAFFESTIN, 1993: 143-144).

Ao relacionar território e poder, Raffestin demarca as condições do processo de territorialização, que é a apropriação do espaço, de forma funcional ou simbólica, através de uma ação efetiva que leva o indivíduo e seu grupo a uma identificação com a ambiência que os condicionam ao sentimento de pertencimento e segurança. No entanto, como esse condicionamento é frágil pela própria situação de instabilidade que envolve as relações de apropriação e poder, o território é o espaço dimensionado pela tensão e pela disputa. Garantir o seu domínio, para estabelecer a segurança individual e coletiva dos membros de uma comunidade que se territorializa, é um exercício constante de refazer o espaço, estabelecendo quotidianamente as fronteiras pela elaboração de marcas de produção e reprodução social. No entanto, além da ação de demarcar ou delimitar uma área geográfica, a formalização de um

território só se realiza quando essa delimitação incide no amoldamento de comportamentos e serve para estabelecer controle sobre o acesso a recursos e poder (SACK, 1986: 19, *apud* SOARES JUNIOR & SANTOS, 2018: 10). No caso dos territórios indígenas, demarcados por fronteiras étnicas, a sua materialidade confunde-se com a ordem simbólica. Recursos territoriais são dádivas ofertadas pelas forças que operam de um plano mágico, mas também real, regendo a sociedade no exercício ritualístico que a normatiza em seus mais abrangentes planos, como o social, o político, o econômico e o religioso. Território é espaço sagrado, portanto, com seus sentidos imbricados em todas as percepções e ordenações que determinam a estrutura organizacional da comunidade. Neste sentido, a territorialidade deve ser percebida como um movimento dinâmico que possibilita a sobrevivência e a justificação da existência dos grupos que partilha em comum essas percepções.

Na experiência dos grupos indígenas que habitavam o território cearense no momento em que se estabelece um aparato exógeno e estranho de dominação, sob a égide da associação Estado-Igreja, montado para impor todo um arcabouço de valores baseados na economia mercantilista de troca e nos dogmas religiosos cristãos, - deve-se considerar uma situação-chave: a manutenção da fronteira étnica cresce nos momentos de conflito, quando a violência e a insegurança dominam as relações interétnicas, levando a um reforço das etnicidades que se encontravam ameaçadas. Uma gama de estratégias políticas, como resistência, alianças, acomodação, negociação etc., é posta em prática, visando salvaguardar a identidade possível e os símbolos capitais das culturas indígenas, como a língua, a religião e o próprio território, mesmo que seja ele a principal motivação do conflito. Portanto, quando os povos nativos são subordinados à nova ordem e passam a ser deliberadamente confundidos com a massa miserável de elementos mestiços, decretam-se apagadas as últimas fronteiras étnicas. No entanto, sob a superfície de um solo visivelmente arrasado, as fronteiras subsistem nas marcas e sinais que resistiram em estratégias ocultas, às vezes dissimuladas e às vezes aparentemente distorcidas.

Em meados do século XIX, quando as narrativas que apresentam os indígenas como um ‘belo animal morto e empalhado’ estão sendo produzidas e publicadas, o projeto de construção da civilização brasileira encontra-se, a despeito de sua incipiência, em um momento de crucial definição. Não obstante, no imaginário cultural brasileiro, a figura do índio é refletida de maneira ambígua, ora heroicizada ora marginalizada, fruto das narrativas construídas no esforço desenvolvido, notadamente pelos institutos históricos regionais,²⁸¹

²⁸¹ Na esteira do impulso que motivou a criação de vários Institutos congêneres do IHGB em diversas províncias brasileiras, foi fundado, em 1887, O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará ou simplesmente

subsidiários do IHGB, para integrar o nativo na emergente nação brasileira, embora de forma secundária e subordinada, e quando não, apenas no aspecto histórico da memória. Na verdade, quando se referia ao índio em si, essas narrativas se reportavam ao passado. No presente, o elemento referente era o mestiço, que aparecia como que valorizado com a adoção do ‘Mito das Três Raças’,²⁸² elaborado com a vigência das teorias raciológicas no Brasil. Neste contexto, o sertão, que fora o território originário dos povos nativos, passa a ser identificado como local onde a população de mestiços era a grande maioria.²⁸³ Essa associação é qualificada negativamente, como já ocorria desde o início da colonização com o domínio étnico indígena.

Nesta missão, os intelectuais, com destaque para literatos e cientistas sociais, vão operar em harmonia com os objetivos consagrados pelo poder político vigente, dentre eles a diluição dos elementos étnicos tachados de inferiores pelo crivo capenga das teorias raciológicas seletivamente importadas. Ortiz (1994: 14-18) afirma que entre os precursores das ciências sociais no Brasil pairava um dilema representado pelo contraste entre a teoria evolucionista importada e a atrasada realidade nacional. As categorias que possibilitariam o entendimento deste dilema, impeditivas da plena instauração de uma civilização brasileira, seriam o meio e a raça. Produz-se, assim, um quadro pessimista do Brasil, onde a natureza suplanta o homem e dificulta, aqui, o desenvolvimento da cultura europeia.

No Ceará, um desafio específico se impunha ante a tarefa da *diluição étnica*: negar a existência das populações indígenas para consolidar definitivamente o processo de expropriação das terras ocupadas por elas e transformá-las em força de trabalho a serviço da empresa mercantilista. Este processo, que se arrastava desde o início da colonização cearense, no contexto da expansão da pecuária, deflagrou a chamada Guerra dos Bárbaros. O fim desta guerra, com a derrota dos nativos, não significou o fim dos entraves à consolidação da conquista colonial. A resistência indígena continuou para além do conflito aberto, assim como

Instituto do Ceará, com o objetivo de divulgar estudos científicos, culturais, históricos e geográficos da província local.

²⁸² O Mito das Três Raças, segundo ORTIZ (1994: 19-20), é uma tentativa, da parte dos intelectuais inspirados nas teorias raciológicas, de abordar a problemática da mestiçagem pela metáfora do cadinho, ou seja, a ideia da constituição da ‘raça brasileira’ pela fusão das três etnias básicas: a branca, a negra e a indígena. Esse processo, sob a égide branca, seria harmônico, visto que as outras duas etnias, configuradas como inferiores, tornam-se aliadas do branco dominante. A depuração racial do povo brasileiro, em um processo de longo prazo, dar-se-ia pelo branqueamento, pois “o mestiço, enquanto produto do cruzamento entre raças desiguais, encerra, para os autores da época, os defeitos e taras transmitidos pela herança biológica” (*Idem*: 21).

²⁸³ Embora demograficamente dominante, o contingente mestiço era social e economicamente dominado, vivendo sob exploração de latifundiários em um regime de relações clientelistas que embasaram o chamado coronelismo, fenômeno socioeconômico que se desenvolve, notadamente na parte nordeste do Brasil.

as violências real e simbólica²⁸⁴ perpetradas contra as populações nativas e seus descendentes. A cultura dos povos originários passa a ser o alvo desses ataques, atingida por um progressivo desmantelamento, até com a negação do direito de afirmação das próprias identidades indígenas. O auge deste processo dar-se-á em 1863, quando o governo cearense produziu um relatório que passou a ter força de lei, decretando extintos os povos nativos na então província²⁸⁵.

O fato é que na segunda metade do século XIX, após um longo de tempo de perseguições físicas e psicológicas, o que inclui a mencionada Guerra dos Bárbaros, o plano de extermínio dos povos nativos localizados em terras cearenses, como foi dito acima, atinge o seu ponto de maior intensidade. Esta situação repercute não só nos documentos oficiais (relatórios e ofícios), mas também na nascente historiografia e na produção literária cearenses.

Ao citar o ofício da Presidência da Província do Ceará ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, datado de 27 de dezembro de 1861, dando conta de que “os índios do Ceará se encontram confundidos na massa geral da população civilizada”, Albuquerque (2020: 19), demonstra que a oficialidade política não entoava sozinha o discurso de que não havia mais índios no território cearense. Havia, pois ‘uma orquestração de discursos’. Além da fala da oficialidade administrativa da província, esse arranjo discursivo era executado pelas obras literárias e historiográficas que, em uníssono, decretavam “a morte do Seara Indígena.” Essa conjugação de importantes e poderosas ‘vozes’ harmonizava-se em favor dos interesses dos setores dominantes da época, dos quais o mais visível era remover os entraves para a apropriação do que sobrara dos territórios indígenas. “Da população nativa restara, segundo essa perspectiva, o ex-índio, civilizado ou se civilizando. Restara o *Ceará caboclo*” (*Idem*).

Evidentemente, os povos indígenas que restaram não desapareceram. Eles foram relegados a uma condição de ‘mortos-vivos’, verdadeiros zumbis que só existiam, na sua identidade étnica de origem, nos desvãos da história. Requeria-se, desta forma, a imputação de uma nova identidade para aqueles seres que foram estranhados em suas historicidades,

²⁸⁴ Para Pierre Bourdieu o uso da noção de violência simbólica, desenvolvida pelas instituições e pelos agentes que as animam e sobre a qual se apoia o exercício da autoridade, é um enigma pelo qual busca-se desvendar o mecanismo que faz com que os indivíduos vejam como ‘natural’ as representações ou as ideias sociais dominantes. Para Chartier (2002: 95), há uma variedade de questões relacionadas às representações, que incluem as lutas de representações com suas imposições e disputas pelo controle da legitimidade do mundo social, e a autopercepção, tanto individual como coletiva, seguramente embasada nas imposições sociais de produção e de classe, além da violência simbólica, consentida ou mesmo forçada. Neste ponto, ressalte-se a certificação de que o poder depende do aval dado à representação, o que permite avaliar a função da violência simbólica no contexto das disputas empreendidas.

²⁸⁵ A revogação deste mecanismo só veio ocorrer cerca de 150 anos depois, num simulacro de reconhecimento dos crimes cometidos e de pedido de perdão por parte do poder constituído, no que pese o significado simbólico do ato (ANTUNES, 2012: 8-10).

condenados ao ostracismo em suas próprias terras. Assim, dois processos de redefinição étnica foram postos em curso. Falemos, primeiro, daquele que foi orquestrado pelos ‘donos do poder’, detentores dos discursos tidos como cultos e dos meios de sua propagação.

3.2.1 O INSTITUTO DO CEARÁ E A TEMÁTICA INDÍGENA

Paralelamente ao projeto de construção da nação brasileira, desenvolve-se a construção da identidade cearense, a chamada ‘cearensidade’.²⁸⁶ Faltava ainda uma instituição que, aos moldes do IHGB, promovesse o debate e elaborasse os discursos sobre as ‘origens’ do Ceará, procurando acentuar os elementos de identificação que pudessem suplantar os aspectos distintivos que marcavam as regiões. Essa ‘eclusa’ institucional começa a ser modelada nas primeiras décadas da segunda metade do século XIX, com a movimentação de intelectuais sintonizados com o pensamento europeu, a exemplo de Rocha Lima (1855-1878), que fundou a Academia Francesa do Ceará, em 1873, sob a influência do positivismo de Auguste Comte. É neste contexto que vai se dar a autonomia do pensamento crítico cearense, fazendo surgir uma produção literária local que, somada às emergentes produções historiográficas e corográficas, possibilitará e justificará a fundação, em 1887, do Instituto do Ceará, órgão que se constituirá no *locus* privilegiado de debate e produção das ideias formuladoras do sentimento de ‘cearensidade’. Neste sentido, procuraremos abordar como as narrativas sobre os indígenas integram as construções identitárias produzidas pelos intelectuais do Instituto do Ceará na sua fase inicial de existência.²⁸⁷

O Instituto do Ceará, no cumprimento do artigo primeiro dos seus estatutos, o de “tornar conhecida a história e geografia da Província e concorrer para o desenvolvimento das letras e ciências” (ESTATUTOS, 1887: 9), já nasceu imbuído da consecução de um projeto de construção de uma história ‘definitiva’ para o Ceará. O Instituto do Ceará seguia assim os propósitos de sua congênera que lhe serviu de inspiração e modelo, o IHGB, colocando-se como o *locus* especial de escrita de uma história oficial, científica e pragmática. Sempre bom lembrar que os cânones historiográficos que dominavam os espaços institucionais de produção

²⁸⁶ O termo ‘cearensidade’, neologismo criado pelo escritor e político Parsifal Barroso, constante do seu livro *O cearense*, publicado em 1969, quando empregado em um contexto temporal pretérito, como aqui o fizemos, deixa antever a possibilidade de cometimento de anacronismo. No entanto, quando abordado como uma categoria teórica, ele passa a representar todo o processo de busca e definição dos elementos da constituição morfológica do povo cearense que marcou o debate intelectual ocorrido no Ceará na segunda metade do século XIX. Nas palavras deste autor, a ‘cearensidade’ revela o “conjunto de sinais, gestos e traços de cultura, realmente singulares e inconfundíveis, dessa encantadora gente de que venho” (BARROSO, 2017 [1969]: 21).

²⁸⁷ Para tanto, salvo indicações em contrário, utilizaremos a tese doutoral de autoria de Almir Leal de Oliveira, *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará – memória, representações e pensamento social - 1887-1914* (2001), notadamente o seu segundo capítulo, *Tematizando a produção do Instituto do Ceará*.

de sentidos epistemológicos eram aqueles formulados pela escola histórica alemã, centrados principalmente na acurada crítica documental, revista posteriormente pelo modelo positivista de Seignobos e Langlois (ver nota 35), fundadores da Escola Metódica Francesa. Assim, a história a ser escrita deveria obedecer a certos preceitos de ordem metodológica e a certos ordenamentos de viés ideológico. Em primeiro, observar a meta de se escrever uma história pretensamente verdadeira, onde as invencionices da tradição fossem de pronto descartadas, concentrando-se nas informações fornecidas pelos documentos tidos como comprovadamente legítimos. Em segundo, reproduzir o método historiográfico vigente, onde o *leitmotiv* da narrativa eram os estudos históricos,²⁸⁸ exigindo erudição e rigor na crítica documental, para que as falsas interpretações do objeto histórico fossem de vez refutadas. Em terceiro, a história a ser escrita era a história política, cujos protagonistas eram os artífices da ordem dominante. Em quarto, a prática historiográfica deveria se dar a partir de um lugar institucional gabaritado para tal fim e pelas mãos e pelo crivo de notáveis intelectuais devidamente habilitados por um *métier* definidor de métodos que viessem tornar a trajetória do Ceará em uma singular história.

Além de lugar institucional, no caso o próprio Instituto do Ceará, este lugar também é geográfico, no sentido de que se localiza em um ponto topográfico que se apresenta como privilegiado para lançar um olhar sobre todo o restante do território cearense, demarcando-lhes as fronteiras externas e internas e elegendo suas paisagens identitárias, como marcos inaugurais das diversas regiões que integram este espaço. Este lugar geográfico é a cidade de Fortaleza, centro de poder e núcleo por onde se consolida um projeto de hegemonia político-cultural, em curso desde o início do século XIX. Por fim, convém destacar, entre as demandas que condicionavam conjuntamente essa empresa intelectual, a construção da ordem republicana recém-instalada, contemplando os interesses da incipiente burguesia local, dentre os quais a definição do Ceará como uma terra progressista, inserido nos quadros da nacionalidade brasileira e do processo civilizatório. Metodologicamente, os intelectuais pioneiros do Instituto propuseram uma tematização historiográfica, visando estabelecer os marcos referenciais da trajetória histórica do Ceará e assim promover a sua inserção no projeto

²⁸⁸ Para que o discurso histórico formulado pelos intelectuais do Instituto do Ceará fosse reconhecido com os respectivos requisitos e funcionalidades dos cânones positivistas, foi necessário a adoção dos “*estudos históricos*: trabalhos que procuravam elucidar e retificar temas poucos esclarecidos da história do Ceará. Geralmente compostos de uma parte de crítica historiográfica e parte documental, os estudos históricos eram ordenados da seguinte forma: primeiro a descrição dos variados autores que trataram do tema, apresentando as suas contradições [...]; em segundo lugar as apresentações de novos elementos de pesquisa empírica [...] e a apresentação da nova documentação” (OLIVEIRA, 2001: 90). O historiador cearense que mais fez uso deste método de produção historiográfica foi Antonio Bezerra, um dos doze membros-fundadores do Instituto do Ceará.

civilizatório brasileiro em curso. Dentre esses temas, despontam as questões indígenas como definidoras do caráter popular cearense e de suas representações identitárias.²⁸⁹

As questões indígenas, que envolvem o legado para a formação do caráter cearense, aparecem como parte do debate acerca das fronteiras locais, abordadas como um dos fatores geradores de identidades. Este legado era visto como sendo as permanências culturais que, na passagem do século XIX para o século XX, refletiam o caráter mestiço da população e manifestavam-se nos saberes praticados pelo povo, como a linguagem, a culinária, os métodos terapêuticos de cura, as crenças (tidas como superstições e crendices), a produção econômica tradicional e os costumes do cotidiano. Também foi enfocado, como um critério de distinção, como os povos nativos, divididos em grupos étnicos, reagiram à conquista colonial, incluindo o processo de catequização religiosa. Contudo, foi o enfoque cientificista-positivista, em contraponto à idealização romântica presente nas produções literárias da época, a mais significativa particularidade dos estudos sobre os indígenas realizados pelos intelectuais do Instituto do Ceará. Um exemplo é o artigo de Paulino Nogueira intitulado *Vocabulário indígena em uso na província do Ceará com explicações etimológicas, topográficas, históricas, terapêuticas, etc*, publicado na edição de estreia da RIC, em 1887, e que revela, segundo o ponto de vista do autor, o grau de influência das culturas indígenas na construção da ‘cearensidade’ ao tempo em que determina o nível de importância das relações interétnicas para o projeto identitário e de poder que estava em curso. Neste sentido, analisando o que diz Nogueira no verbete ‘caboclo’ (1887: 236), percebe-se a intenção de simplificar o caldeamento que origina o eleito típico cearense: “o caboclo cearense é o mesmo índio, de cor avermelhada, acobreada, estatura mediana, para baixo, pé pequeno, pouca ou nenhuma barba, cabelos muito corridos, pretos, duros e levantados.” Antes, o autor de *Vocabulário* descreve no contexto histórico em que o termo passa a ser utilizado, como ele é ideologicamente trabalhado para configurar o processo de mestiçagem que atendia aos interesses da colonização portuguesa:

CABOCLO: nome dado pelos europeus em represália ao de *emboabas*, nome de uma ave *calçada* [...]. Este apelido tornou-se tão injurioso para os índios que o governo português, para contentá-los, teve que declarar por Alvará de 4 de abril de 1755 que o ouvidor fizesse expelir da comarca, dentro de um mês, sem apelo nem agravo, aqueles que o chamassem por esse ou outro qualquer epíteto injurioso; acrescentando que os casamentos dos colonos com índios não eram infamantes, antes motivo de consideração e de preferência para os

²⁸⁹ A temática estruturante, ‘eleita’ pelos membros-fundadores do Instituto do Ceará e que aparece recorrentemente nos estudos históricos realizados nas duas primeiras décadas de existência deste órgão, foram as origens do Ceará, com seus personagens pioneiros, mitos fundantes e suas fronteiras territoriais e culturais.

cargos públicos. Consoante com estas ideias de dignidade o Marquês do Lavradio, por portaria de 6 de agosto de 1771, rebaixou a um índio do posto de capitão-mor por ter casado com uma preta e assim manchado seu sangue e mostrando-se indigno do cargo (*Idem*: 235).

Inicialmente um ‘epíteto injurioso’, rejeitado pelos nativos e proibido legalmente, o termo caboclo passa, ao longo do tempo, a representar o designativo ideal para tipificar o mestiço de branco com índio. Essa transição semântica e conceitual foi sendo operada a partir da vigência do Diretório dos Índios que se constituiu em uma das expressões da política indigenista metropolitana na segunda metade do século XVIII. Nele, destaca-se o propósito do Estado português de estabelecer uma política de civilização dos indígenas, visando integrá-los social e produtivamente a uma nova fase da empresa colonial. O documento estabeleceu medidas e promoveu estratégias que viessem, em suma, administrar a força de trabalho nativa e determinar novos parâmetros de relação entre colonos e índios. Dentre essas estratégias e medidas, constam a proibição do uso do termo ‘negro’ para designar os nativos, o estímulo ao casamento interétnico (isto é, entre brancos e índios), a obrigatoriedade da língua portuguesa na comunicação entre os indivíduos, a punição contra as discriminações e o reconhecimento das terras dos antigos aldeamentos como propriedade indígena. No campo prático, essas e outras determinações não vieram a garantir aos indígenas uma completa integração na sociedade colonial, dando-lhes liberdade e reconhecendo-os como iguais perante os demais. O tratamento discriminatório e a violência contra os nativos persistiram, até porque muitos artigos do Diretório foram solenemente relegados, principalmente por proprietários de terra e autoridades oficiais, que continuaram explorando a mão de obra indígena e expulsando-a de suas terras (DIRETÓRIO, s/d: s/p; FARIAS, 2015: 119).

No início dos oitocentos, com o Ceará separado de Pernambuco, fato que ocorrera em 1799, observa-se a construção de uma nova ordem política e econômica colonial, emanada da corte portuguesa, que pretendia imprimir uma outra dinâmica no já combalido sistema de dominação e exploração mercantilista. Essa nova ordem centrava-se basicamente em três medidas: (1) promoção de pesquisas e estudos científicos, visando extrair informações e conhecimentos geográficos, geológicos, históricos e demográficos concernentes à recém-emancipada província; (2) imposição de uma centralização político-administrativa a partir da capital Fortaleza, e (3) controle social e produtivo da população. No que diz respeito aos aspectos sócio demográficos extraídos deste esforço administrativo, observa-se que esse processo de atuação local coincide e se integra ao projeto de formação da Nação Brasileira, que começa a tomar vulto nos estertores do domínio colonial português do Brasil. Mesmo que

ainda embrionariamente, este projeto de Nação assinalava para o fim da escravidão, embora de forma lenta e gradual, com poucos danos para a ordem institucional vigente; e para a integração do elemento indígena, mesmo que de forma categorizada pela propagandeada mestiçagem.

Ao longo do século XIX, ocorre uma conjugação entre o ponto de vista dos políticos com as ideias disseminadas pela classe intelectual que se arvorava em ser científica. Se por um lado, o elemento étnico português era logicamente enaltecido por representar a faceta ideológica e cultural com que se pretendia imprimir o rótulo de nação, por outro, pensava-se no lugar que deveria ser relegado aos demais elementos étnicos que, bem ou mal, estavam presentes na ‘fôrma’ onde o nacional era moldado. Desta maneira,

africanos e indígenas eram entendidos nesses debates a partir de suas diferenças com a cultura eurocêntrica, que os intelectuais julgavam como a irradiadora da civilização e do progresso. Dessa maneira, era preciso resolver o entrave causado pela ‘mistura’ dos sangues e, conseqüentemente, da mescla de culturas entendidas como inferiores à europeia, que, acreditavam, trazia muitos danos à vida social (IRFFI, 2015: 37).

No plano local, o argumento de que o elemento negro fora insignificante na formação étnica do povo cearense, embasava-se na teoria da incompatibilidade pecuária-escravidão, o que revela a lógica perversa de associar os negros ao trabalho cativo (FUNES, 2007: 103). Portanto, a adoção da fórmula simplificada de caldeamento que resultou no caboclo cearense, categorização racial fruto da combinação básica de brancos e índios. No entanto, a multiculturalidade deste processo não veio a comportar o reconhecimento da sua inerente diversidade. O legado dos povos nativos, submetidos desde o primeiro momento a uma situação de sufocante opressão, fora reduzido aos particularismos de uma visão folclórica de cultura.

Excluída a influência negra na formação étnica do povo cearense, era de se esperar que as tradições indígenas fossem incorporadas plenamente na ‘cearensidade’ que se construía. Mas isso não ocorreu, o que revela a reprodução do debate que se processava em um plano mais amplo, acerca da definição da ‘alma’ nacional. Tal debate tinha como cerne a relação entre o nacional, o popular e o étnico enquanto fator definidor do caráter do povo brasileiro. Nele, destacam-se intelectuais do porte de Sílvio Romero (1851-1914) e Nina Rodrigues (1862-1906), precursores da Sociologia no Brasil. Romero é também pioneiro na aplicação da abordagem folclorista nos estudos que buscavam explicação da formação antropológica nacional. Porém, o faz com base nas teorias evolucionistas e deterministas de cunho racista

importadas da Europa, a exemplo do evolucionismo de Herbert Spencer. O grande problema das teorias evolucionistas é a sua aplicabilidade em uma nação emergente como o Brasil, visto que pregam ideologicamente a supremacia europeia como modelo de estágio civilizatório. Como explicar, então, porque o Brasil estava tão distante desse patamar tido como ideal? Como explicar, por fim, o ‘atraso’ brasileiro? Uma resposta pode ser essa:

O evolucionismo fornece à *intelligentsia* brasileira os conceitos para a compreensão desta problemática; porém, na medida em que a realidade nacional se diferencia da europeia, tem-se que ela adquire no Brasil novos contornos e peculiaridades. A especificidade nacional, isto é, o hiato entre teoria e sociedade, só pode ser compreendido quando combinado a outros conceitos que permitem considerar o porquê do “atraso” do país. Se o evolucionismo torna possível a compreensão mais geral das sociedades, é necessário porém completá-lo com outros argumentos que possibilitem o entendimento da especificidade social. O pensamento brasileiro da época vai encontrar tais argumentos em duas noções particulares: o meio e a raça (ORTIZ, 1994: 15).

Assim também raciocina Nina Rodrigues, pioneiro nos estudos sobre a cultura negra no país, a despeito de sua abordagem sobre a temática. Sua preocupação centrava-se na aproximação do biológico com o social, visando à compreensão da problemática que prejudicava o desenvolvimento civilizatório do país, pois a herança atávica das ‘raças inferiores’ seria um sério obstáculo. Assim como Sílvio Romero, Nina Rodrigues responsabilizava a mestiçagem como fator de retardamento de uma autêntica ‘brasilidade’, visto que ela estaria comprometida por combinar ‘raças desiguais’. O resultado desse processo é uma descendência híbrida que, para esses intelectuais, trazia consigo os efeitos degenerativos advindos daquela problemática hereditariedade biológica. Posteriormente, Manoel Bonfim (1868-1932) vai se apresentar como um ponto fora desta curva de afinidades teóricas ao remeter a problemática brasileira de atraso social e econômico para uma questão da esfera política: a secular exploração colonial. Para tanto, utiliza-se de parâmetros teóricos formulados por August Comte (1798-1857) e Émile Durkheim (1858-1917), dentre os quais a analogia entre as organizações sociais e as estruturas biológicas para explicar a evolução das sociedades. O exemplo que usa para isso é a de uma relação de parasitismo social, pela qual elabora uma interessante teoria do imperialismo. Nela, o ser parasita (a metrópole) suga a seiva nutritiva produzida pelo ser parasitado (a colônia), numa prática que a longo prazo provoca uma involução em ambas as partes. Percebe-se claramente que Bomfim tece uma crítica às duas maiores nações colonizadoras do continente americano – Espanha e Portugal.

Outra percepção que se tem é de que Bonfim segue a regra geral vigente na época, que era a de se inspirar nos grandes marcos do pensamento ocidental, representados por Comte, Darwin e Spencer. No entanto, a sua interpretação é original, visto que foge dos argumentos que conferem ao meio e à raça a explicação complementar para a compreensão do ‘caso brasileiro’ (*Idem*: 22-25).

Os intelectuais cearenses contemporâneos de Sílvio Romero e Nina Rodrigues também comungavam com a ideia de que o mestiço constituía um estorvo ao esforço civilizador que viesse integrar o Ceará ao projeto de nação brasileira então em construção. É o que se deduz ao observar a operação de seletividade efetivada por Paulino Nogueira em seu *Vocabulário*, para diferenciar e identificar o papel dos diversos povos indígenas durante o processo de colonização. Tal critério se baseia no grau de colaboração ou de resistência do indígena diante da empresa colonizadora. Esses papéis desempenhados pelos nativos – pró ou contra a colonização – serão apropriados discursivamente de acordo com as necessidades de ordem ideológica, associada às vicissitudes históricas e em adequação aos interesses dos grupos que reivindicavam a hegemonia política na incipiente conjuntura republicana nacional, porém prorrogando-se até meados do século XX. Importante ressaltar que essa apropriação ocorrerá sempre no campo da memória, entendida como sendo resquícios de um passado que resiste apenas simbolicamente. Este legado jamais será visto pela intelectualidade tradicional como um reconhecimento que viesse beneficiar os povos indígenas no fortalecimento das lutas para manutenção de suas fronteiras étnicas. No mínimo, havia uma disposição de cultuar ‘a beleza do morto’. Entretanto, mesmo com o rótulo de caboclo e de outras categorizações raciais a revestir sua latente etnicidade, o mestiço cearense ensaiava uma entrada triunfal na história que se descortinava desde o início da segunda metade do século XIX. Para tanto, manipulava com engenhosidade os elementos simbólicos e reais com os quais podiam se reconhecer como herdeiros de ancestrais tradições. Neste sentido, nos ocuparemos um pouco de um imaginário revelador da historicidade que era reivindicada por essas populações então amalgamadas e generalizadas em uma identidade cabocla-sertaneja.

3.3 MITO E HISTORICIDADE

Como vimos no primeiro capítulo desta tese, pinturas rupestres e outros achados arqueológicos, mesmo ainda não devidamente estudados, indicam presença humana no vale do Cariri há milhares de anos. Alguns desses vestígios, inclusive, fazem referência direta à produção de cosmologias que são tentativas de ver e traduzir percepções de mundo por meio de mitos. Assim, em sociedades legatárias de culturas tradicionais os mitos se reproduzem e

resistem com intensidade, dando respostas tanto às questões mais corriqueiras como as de maior complexidade; constituindo-se, ao contrário do que comumente é percebido, uma narrativa simbólica das realidades históricas. Neste sentido, o simbolismo veio a adquirir uma nova atenção da parte dos estudiosos que, influenciados pela Antropologia Cultural, advogam a interseção entre o real e o simbólico, campo de projeção do imaginário. Para o filósofo francês de origem grega Cornelius Castoriadis (1922-1997),

tudo o que nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. Não que se esgote nele. Os atos reais, individuais ou coletivos – o trabalho, o consumo, a guerra, o amor, a natalidade – os inumeráveis produtos materiais sem as quais nenhuma sociedade poderia viver um só momento, não são (nem sempre, não diretamente) símbolos. Mas uns e outros são impossíveis fora de uma rede simbólica (1982: 142).

Esta fala é de grande validade quando se aborda, sobretudo, as sociedades tradicionais, a exemplo das sociedades indígenas, para as quais os símbolos assumem uma importância decisiva como elementos sustentadores não só das bases materiais de sua sobrevivência, mas também das pilastras identitárias de sua existência. Para esses tipos de organização social, que se identificam e são identificados como categorias distintas de outras organizações sociais pelo seu forte caráter étnico, os símbolos permeiam todas as ações cotidianas, homogeneizando-as em uma rede efetiva de mitos e ritos ordenadores e alicerçadores da vida social, das relações de produção e demandas de ordem abstrata, como as questões religiosas e artísticas. Nessas sociedades, as narrativas míticas adquirem uma importância decisiva, visto que, no sentido clássico, são utilizadas para permitir a compreensão de dilemas existenciais que, na falta de parâmetros formulados por teorias ou comprovações científicas, são tidos como extraordinários.²⁹⁰

Um fato, porém, é que, ainda relacionada primordialmente às sociedades tradicionais, a simbologia acompanha o desenrolar do tempo e a evolução das formas de pensamento. As sociedades de modo geral, incluindo as sociedades contemporâneas fortemente embasada nos cânones racionalistas, utilizam-se de arranjos simbólicos, o que não deixa de ter uma dimensão mítica, para dar sentido às suas práticas e crenças. Contudo, ainda paira um forte preconceito contra a mais antiga forma de raciocínio simbólico, o mito, consequência do pensamento

²⁹⁰ A função do mito não se restringe somente a este sentido clássico. Na percepção de Novaski (1988: 26), há de se “aumentar a hipótese de que o pensamento ou atitude míticos são um instrumento de controle social. Nessa lógica, a função do mito seria indispensável a toda cultura, consistindo no esforço da tradição, dando-lhe maior valor e prestígio.”

racionalista que impulsionou e foi ao mesmo tempo impulsionado pelos dois grandes movimentos de renovação do pensamento ocidental, o Renascimento e o Iluminismo. Na prática, estes movimentos propuseram o desencantamento do mundo, equivocadamente relacionado ao teocentrismo católico que marcou o medievo ocidental. As luzes da razão, geradas no bojo da revolução técnico-científica, seriam redentoras da humanidade, que se encontrava imersa no obscurantismo da fé. Afinal, Para Aristóteles, (384 a.C.-322 a.C.), o ser humano é um animal racional. Nessa racionalidade, o mito é relegado a um estágio incipiente do processo civilizatório e por isso é impregnado de conotação negativa e de ambiguidades. Sua persistência é vista como um resquício do atraso e sinônimo de quimera.

A disciplina histórica, em sua trajetória de consolidação enquanto campo do conhecimento científico, encontra-se permeada de abordagens simplistas, para não dizer equivocadas, acerca da concepção mítica do mundo. A começar quando se aplica a este contexto a concepção de temporalidade, talvez a mais cara para os historiadores em todos os momentos dessa trajetória. Temporalidade é compreendida como uma experiência de passagem do tempo, comum a todas as sociedades históricas. O problema dar-se quando esse domínio, o do tempo como um valor inerente e indispensável à historicidade, não é atribuído às sociedades tradicionais enquanto uma dimensão intrínseca. Isso porque a concepção mítica de tempo não contempla as estruturas temporais consagradas pela História e outras disciplinas das ciências sociais, como as noções de cronologia, com suas clássicas periodizações, e de tempo corrente, que estabelece as dimensões de passado e presente, a partir de uma sucessão linear/diacrônica. A Antropologia, por sua vez, vai estabelecer a sincronia para a caracterização de modelos, perfis e recortes das sociedades estudadas. A metodologia utilizada dar-se com a sincronização do tempo histórico, comparando as épocas ou avaliando as práticas culturais, sem que estas sejam destacadas no tocante aos seus aspectos cronológicos ou sucessivos. Isto implica que as sociedades que não calendarizam seus eventos sejam enquadradas como a-históricas. Todavia, a observação de que “não há sociedade que não construa sua noção de tempo, mas cada cultura a realiza empiricamente de forma diversa” (SCHWARCZ, 2005: 120) passa a ser considerada a partir da aproximação entre as disciplinas históricas e antropológicas, impulsionado sobretudo pelos estudos acerca dos povos indígenas ocorridos nas últimas décadas do século XX. Assim, importa-nos, doravante, abordar uma questão que se instaura no diálogo entre a História e a Antropologia, e de crucial importância para os estudos etnográficos: o fato dos povos de cultura tradicional serem portadores de sentido histórico no trato e compreensão de suas experiências de vida.

No artigo *O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões* (1995), a antropóloga estadunidense Joanna Overing coloca esta questão em pauta. A partir de seu estudo sobre os piaroa,²⁹¹ Overing (1995: 121) defende que a cosmologia dos mitos não pode ser vista como uma metáfora, mas como uma instância instituidora de uma historicidade, questionando, ainda, os preceitos etnocêntricos de uma explicação para a experiência histórica com base exclusiva nos preceitos da ciência ocidental. Na essência, afirma a insustentabilidade da unicidade da realidade objetiva e advoga a pluralidade na construção do conhecimento. A objetividade da realidade seria resultado de um conjunto de parcialidades. Ao transportar essa argumentação para os domínios do conhecimento histórico propriamente dito, a autora relaciona cosmologia e tempo, visto que a História, enquanto campo da epistemologia ocidental, sempre esteve impregnada da noção de temporalidade, e, no mínimo, da clássica relação entre o passado e o presente.

Esta questão mostra-se também de grande relevância para a comprovação da hipótese de que as representações que têm o Cariri cearense como objeto, foram sendo encaminhadas no sentido de determinar esta região com fronteiras étnicas e sociais demarcadas por uma cultura essencialmente híbrida. No dizer de Cariry (2008: 391), tal cultura, a Cultura Cabocla-Cariri, “é, sobretudo, uma cultura generosa, pois nascida da violência e da exclusão se fez encontro e reciprocidade; crescida no múltiplo se fez síntese e, novamente, se afirmou na diversidade.” Nesse caminho evolutivo, que comporta a sua origem e o seu desenvolvimento, sofrendo os transtornos decorrentes da violência em suas diversas etapas, esfacelada e depois amalgamada brutalmente, - a Cultura Cabocla-Cariri, como a fênix que renasce das cinzas, fez-se unidade pela diversidade, acolhendo os deserdados e vítimas da diáspora dos povos do sertão. E todo esse processo só seria possível pela consciência mítica que guiou esses povos nesse retorno triunfal.

3.3.1 ALGUNS MITOS KARIRI

Os nativos kariri mantinham um sistema de crença onde a relação com o sagrado era de fundamental importância para a manutenção de um modo de vida caracterizado pela sustentabilidade. Nesse sistema, a terra era ‘território sagrado’; e foi em defesa dessa terra de fertilidade e de fartura, onde se situava também o “espaço mítico”, que os kariris enfrentaram belicosamente os colonizadores.

²⁹¹ Povo nativo que vive na região do médio Orinoco, localizado na Amazônia venezuelana.

Para os índios que habitavam a região, o vale do Cariri cearense já era ‘território sagrado’, bem antes que os primeiros colonizadores católicos chegassem para a conquista, a posse e o saque. Foi em defesa dessa terra da fertilidade e da fartura, onde se situava também o ‘espaço mítico’, que os índios Cariri fizeram guerras contra os invasores brancos e mestiços colonizadores e, bem antes, contra as tribos dos Sertões que, empurradas pela escassez de viveres e pelas secas periódicas, tentavam se estabelecer na região. Índios, negros e mestiços do Nordeste já conheciam o Cariri cearense como ‘terra da fertilidade’, como ‘chão sagrado’, bem antes das pregações do padre Ibiapina e de Antonio Conselheiro, do milagre da beata Maria de Araújo²⁹² e da fama do padre Cícero” (CARIRY, 2008: 367).

Os kariri acreditavam em mitos protagonizados tanto por seres sobrenaturais como pelos próprios indígenas. Muitos desses mitos, como vimos anteriormente, repercutem no inconsciente coletivo regional. O principal deles, o chamado mito fundador ou original, invoca o território mítico de Badzé, o Grande-Pai da trindade dos deuses kariri, sendo também o deus do fumo e civilizador do mundo. Os outros são Poditã, o filho maior, e Warakidzã, o filho menor e senhor do sonho. Segundo o mito, Badzé enviou Poditã, seu filho predileto, à terra dos kariri para ensinar aos índios as tarefas de sobrevivência baseadas na coleta, caça, pesca e no preparo da farinha de mandioca e confecção de utensílios diversos, além dos rituais de pajelança, com uso de plantas curativas, dança e canto. Desejosos de terem mulheres, além da única existente, a Deusa-Mãe, princípio do universo, matriz de todas as coisas, - os kariri imploraram a Poditã que lhes dessem mais mulheres. E assim foi feito, a partir de um ritual prescrito por Poditã, onde os índios mataram a Deusa-Mãe e a retalharam, envolvendo os pedaços com chumaços de algodão, gerando suas índias-esposas, com quem tiveram muitos curumins (crianças). Dessa forma, a felicidade e o bem-estar dos kariri tornaram-se plenos e o paraíso terreal teria definitivamente se instaurado não fossem a inveja e o ciúme nutridos por Warakidzã em relação ao irmão Poditã, por este está sendo adorado pelos índios através de rituais de agradecimento. A vingança de Warakidzã deu-se com a transformação dos curumins em porcos-espinhos, o que representava o embrutecimento do espírito e a negação do futuro. A maldição de Warakidzã se completou quando as crianças transformadas em porcos-espinhos foram impelidas a subir em uma grande árvore e esta foi tombada após ter sua base roída pelas formigas azuis. A solução veio de Poditã, que ensinou aos pajés a manipularem ervas mágicas para anular a maldição (*Idem*: 368-69).

²⁹² Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo (1862-1914), humilde costureira e beata pela devoção popular, é considerada a grande injustiçada deste polêmico episódio. Segundo Nobre (2011: 22), não obstante ter sido acusada pela Igreja de impostora, a história oficial que trata do Juazeiro “oblitera ou minimiza radicalmente a atuação social e religiosa feminina”, na qual a beata teve importante participação. Ver capítulo 4, *A Nova Jerusalém: padre Cícero e os Acontecimentos de Juazeiro*, a partir da página 331.

Neste mito observa-se toda a sabedoria que dá sustentação à cultura kariri, onde o tempo, notadamente a perspectiva do porvir e, principalmente, o porvir utópico, é fundamental. A realidade dos kariri se alimenta de um mito que sofre a intervenção humana, onde se dão as negociações entre homens e deuses. No entanto, além do domínio do tempo, o espaço físico é igualmente realçado neste mito fundador. Assim, realçando tanto o tempo como o espaço enquanto valores centrais de sua cultura e suportes da identidade étnica, as construções míticas dos kariri, a exemplo do mito fundador aqui analisado, têm fundamentação histórica incontestável.

Outros mitos, que até hoje resistem no imaginário e na oralidade da população, são sinais inequívocos da permanência da cultura kariri, a exemplo do mito da Mãe d'Água. A respeito, o historiador caririense Antonio Gomes de Araújo (1971: 103-104) nos fala do 'Mito da Submersão', aludindo para o fato de que os europeus da Idade Média acreditavam no fantástico e belo ser marinho híbrido de peixe e mulher, similar à Iemanjá dos povos africanos e à Iara dos povos indígenas do Brasil. Quanto à Iara, ele a descreve como uma jovem de cabelos esverdeados, guardiã dos rios e das fontes, com o poder de atrair os canoeiros às corredeiras. No caso dos kariri, estes acreditariam que a Iara, a Mãe d'Água, como é mais conhecida, habitava um lago localizado abaixo do lugar hoje correspondente ao altar-mor da Igreja da Sé, cujo orago é Nossa Senhora da Penha, padroeira da cidade do Crato. Este mito está associado a outro, conhecido popularmente na região do Cariri como lenda da Pedra da Batateira, que será tratado adiante. Importa agora atentar para o fenômeno da apropriação de mitos, notadamente daqueles que têm *status* de mitos fundadores, por parte do imaginário coletivo regional, decorrente de uma prática intercultural que, muitas vezes, é explicada pela ação do hibridismo ou mesmo como um sincretismo de ordem religiosa. Certo mesmo, em nossa opinião, é que esse processo está relacionado com práticas de negociação entre agentes culturais que se enfrentaram nos diversos conflitos coloniais, resultando, bem ou mal, na inserção do mestiço na sociedade brasileira e, conseqüentemente, à questão da (re)construção da sua identidade.

A Mãe d'Água supostamente relacionada à gravura da linha sinuosa encontrada no sítio de Santa Fé (ver página 59), foi catalogado pela Fundação Casa Grande - Memorial do Homem Kariri (ver nota 70), sendo então reproduzido por Limaverde (2006: 67):

Conta a lenda indígena regional que no Cariri existiu há muito tempo uma lagoa encantada, da qual os Kariri são descendentes. Segundo esta lenda, a lagoa encantada é a morada da mãe d'água, uma enorme serpente metade mulher, que descontente com a chegada dos invasores brancos, um dia vai

retirar a pedra que tapa a nascente do rio Batateira e inundar novamente toda a região.

Interessantemente, o mito da Mãe d'Água é uma espécie de 'mito-matriz', visto que a partir dele foram geradas outras narrativas míticas, a exemplo do mito da Pedra da Batateira.²⁹³ Este mito, que pode ser compreendido como a utopia-mor que anuncia para o povo caririzeiro a redenção final e instauradora de um novo tempo, prenhe de fartura, felicidade, liberdade, justiça e paz, é assim descrito:

Os remanescentes das tribos Cariri, alocados na Missão do Miranda, guardaram codificados, na sua sensibilidade, intuição e memória, a evocação da "lagoa encantada" – lugar mítico das suas origens, para eles todo o vale do Cariri era um mar subterrâneo. Debaixo da terra dormia a Serpente d'Água, cujo imenso caudal era represado pela "Pedra da Batateiras", ao sopé da chapada do Araripe. [...] Os pajés Cariri profetizavam que a "Pedra da Batateiras" iria rolar, todo o vale do Cariri seria inundado e as águas, em fúria, devorariam os homens maus que tinham roubado a terra e escravizado os índios. Quando as águas baixassem, a terra voltaria a ser fértil e livre e os Cariri voltariam para repovoar o "Paraíso" (CARIRY, 2008: 372).

Importante ressaltar que os mitos oriundos do universo de crenças dos nativos, a exemplo do acima mencionado, foram tanto apropriados pelos missionários capuchinhos para servirem aos seus propósitos de catequização dos nativos, como, posteriormente, por intelectuais vinculados à Igreja na elaboração de representações católicas acerca da fundação da região do Cariri. No primeiro caso, temos o exemplo do frade capuchinho italiano Vital de Frescarolo, que fez missões nos sertões de Pernambuco e do Ceará no final do século XVIII e início do século XIX, reorganizando as várias aldeias indígenas então dispersas. A ele é atribuído a autoria e divulgação da profecia de que 'o sertão vai virar mar'. Esta profecia, herdeira direta do mito da Pedra da Batateira, foi depois utilizada por Antonio Conselheiro nas suas pregações pelos sertões nordestinos, antes de fundar o arraial de Canudos.²⁹⁴

²⁹³ Batateira ou batateiras, segundo Marcos de Macedo, citado por Figueiredo Filho (1955: 1), é uma corruptela da palavra *itaytera*, que em língua indígena que dizer "água que corre, precipitando-se por entre pedras", expressão utilizada para designar a mais volumosa das fontes da encosta da chapada do Araripe, a nascente da do rio Itaytera. Sobre o mito da Pedra Batateira, uma de suas variantes é uma lenda muito difundida no Cariri, que se refere a uma enorme pedra existente sobre uma caudalosa fonte supedânea. Esta pedra conteria a força das águas serranas, impedindo que o vale do Cariri, notadamente o Crato que se situa em uma depressão topográfica, fosse inundado. Reza uma profecia, no entanto, que, um dia, momento histórico de acerto de contas dos indígenas kariri com os brancos colonizadores que os perseguiram e lhes roubaram a terra, essa pedra rolará, provocando a temida inundação.

²⁹⁴ Há relatos da passagem de Antonio Vicente Mendes Maciel, que viria a ser o Conselheiro de Canudos, por terras caririenses. Ainda como comerciante, esteve na região várias vezes, quando escutou o mito da Pedra da Batateira, que veio a fundamentar o seu discurso messiânico de que "o sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão" (CARIRY, 2008: 373). Depois, após abandonar o lar por conta da humilhação sofrida ao flagrar sua

No segundo, enquadra-se o capítulo do livro do padre Antonio Gomes de Araújo, *A cidade de Frei Carlos* (1971), que trata dos mitos etiológicos que estariam na base do surgimento da cidade do Crato. Um exemplo é o mito da inundação, variante do mito da Pedra da Batateira. Nele o “adiamento do cataclisma” [a destruição da civilização branca] deveu-se “primeiro, à intervenção de S. Fidélis,²⁹⁵ depois à alma de frei Carlos, [...] o qual, às vezes, é visível aos olhos dos mortais, rondando a fonte” (ARAÚJO, 1971: 104). Esses exemplos mostram a importância que o mito ocupa nas experiências históricas que remontam tempo de significativa duração, como é o caso da ancestralidade dos caboclos kariri. Também, comprovam a permanência do mundo mítico imaginado e projetado pelos povos tradicionais em contextos de tensão provocada pelo choque cultural ativado pela disputa de valores que emerge no período colonial.

As relações de contraste entre mundos distintos, o ameríndio e o europeu, por sua vez, provocam uma ressemantização dos valores emanados dos mitos primevos, levando-os a se ajustarem às demandas históricas que se manifestam ante o descentramento vivido pelos sujeitos submetidos a uma ordem etnocêntrica. Da mesma forma, esses mitos tradicionais são muitas vezes apropriados estrategicamente pelos discursos dominantes, visando a reforçar as táticas de proselitismo utilizadas em função de consolidação de uma ordem forçadamente instaurada. Por outro lado, os mitos, preservados na sua pureza original ou ressignificados pelos contatos e permutas culturais, são suportes estratégicos para a natural reação que se manifesta nestes contextos de disputa e tensão. Afinal, “como acentua Barth, a pressão exercida no interior de um grupo para a manutenção ativa da fronteira é máxima nas situações em que a violência e a insegurança dominam as relações interétnicas” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998: 158). Neste sentido, vem a calhar a afirmação de que da mesma maneira que a moldagem da consciência de identidade acontece em situações de contato e conflito, os signos ou emblemas de identidade fortalecem-se quando são ameaçados (BURKE, *apud* GARCIA, 2007: 48). Portanto, tratar da resistência manifestada pelos kariri ao projeto de conquista e colonização branca torna-se imperativo para a compreensão dos problemas de

esposa em traição conjugal, buscou abrigo no Cariri, quando virou beato por influência do Padre Ibiapina, iniciando aí uma vida de peregrinações pelos sertões do Nordeste (BARROS, 2014: 125).

²⁹⁵ O alemão Fidélis de Sigmaringa (1577-1622) foi membro da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, conhecido pelo estilo fervoroso e austero de vida, além de ser um exímio pregador, tendo se notabilizado nas campanhas da contrarreforma levadas a efeito diante do avanço calvinista na Suíça. A devoção a São Fidélis no Cariri remonta à fundação do templo católico da Missão Miranda, aldeamento dos índios kariri fundado pelo frei capuchinho italiano Carlos Maria de Ferrara, que deu origem à cidade do Crato. Daí o título do livro *A cidade de Frei Carlos*, de autoria de Antonio Gomes de Araújo. Conforme Bezerra (2009 [1918]: 181), este templo foi dedicado “ao Deus Uno e Trino, à Nossa Senhora da Penha e ao Frei Fidélis de Sigmarigen, missionário capuchinho, protomártir da Propaganda da Fé, no mês de janeiro de 1745.”

fronteiras provocados pelas relações interétnicas. Também, esta abordagem mostra-se de substancial importância na avaliação dos graus de firmeza ou de vulnerabilidade que as fronteiras étnicas atingem em contextos de crise. Ademais, a crença no sagrado ou na sacralidade dos atos de vivência e sobrevivência expressada nos mitos kariri é produtora de imagens e propositora de sonhos e aspirações utópicas de renovação social.

A partir da segunda metade do século XX, em um contexto de redefinição do conceito de região caririense, começam a circular produções historiográficas, assinadas por intelectuais ligados à Diocese de Crato, a exemplo do citado Antonio Gomes de Araújo, onde observa-se o aproveitamento de tradições populares locais como fonte de pesquisa histórica. Os clérigos que incorporavam elementos da cultura popular nas representações historiográficas, o faziam sem maiores prejuízos da romanização com que a Igreja passou a orientar o seu apostolado no Brasil, sobretudo nos sertões nordestinos, a partir da segunda metade do século XIX. Nessas produções, a história regional é descrita como sendo obra ou parte integrante de uma empreitada evangelizadora, cujos pioneiros foram os missionários capuchinhos italianos oriundos de Recife e dedicados à catequização de indígenas.

Importante ressaltar a apropriação e a ressignificação de mitos oriundos do sistema de crenças legado dos nativos kariris para reafirmar a presença e a atuação da Igreja Católica na história regional. Essa estratégia já fora utilizada pelos frades capuchinhos para servirem aos seus propósitos missionários, gerando tradições orais e servindo de fermentação da representação do Cariri como território sagrado e espaço edênico. Dessas representações, as melhores expressões, na projeção construída pelo imaginário popular, são os epítetos de ‘Joaseiro Celeste’²⁹⁶ e ‘Juazeiro, a Nova Jerusalém’. Entretanto, sempre que a região caririense é invocada como ‘terra encantada’ ou ‘território livre’ ocorre um apelo à ancestralidade kariri. Neste caso, geralmente os elaboradores ou difusores dessas representações lançam mão de todo um arsenal ao mesmo tempo mítico e imagético relacionado aos ‘guerreiros kariri’. Um exemplo foi a apropriação feita pelo jornal *O Araripe*, semanário cratense que circulou entre 1855 e 1865. Tanto sua denominação como a logomarca representada pela imagem de um indígena em pose altiva, de cocar e segurando um arco²⁹⁷ (FIGURA 11), visava fortalecer o ideário que teria sido a própria finalidade de fundação do jornal: a causa de emancipação política do Cariri, que almejava ser transformado em uma

²⁹⁶ Expressão constante do título da tese em antropologia de autoria de Francisco Salatiel de Alencar Barbosa (ver tópico 4.5, *Joaseiro Celeste, o meio do mundo*, a partir da página 382).

²⁹⁷ Essa imagem deixou de ilustrar o cabeçalho do jornal a partir da edição de número 52, justamente um ano depois da circulação do seu primeiro número.

província, separando-se do Ceará. A resistência indígena, antes vista como uma afronta ao poderio colonizador, passa a ser louvada como um legado amoldado ao caráter caririense que estava sendo construído naquele momento, visando a satisfação de demandas específicas. O vocábulo do idioma nativo Araripe (lugar de araras?), que denomina o jornal, e a imagem de um cacique como logomarca, não figuram aleatoriamente naquele órgão, mas são indicativos de uma apropriação imagética que se supunham ecoar no imaginário regional, reforçando a convocação para as causas locais. O guerreiro kariri teria sido um exemplo de resistência à dominação colonial portuguesa e, por isso, inspiraria seus descendentes em uma nova resistência, esta agora contra a ordem política que se construía, tendo Fortaleza como espaço de poder.



Figura 11: logomarca do jornal *O Araripe*.

A representação acima trata da presença dos nativos na configuração cultural da região, com a apropriação do seu legado para servir às demandas históricas pertinentes a uma determinada conjuntura. Veremos, mais adiante, que essa apropriação se repetirá, de acordo com as conjunturas vivenciadas. Em meados do século XIX, com os fundadores do jornal *O Araripe*, o seu principal uso foi o de reforçar a causa emancipacionista da região, expressa na campanha de criação da província do Cariri. Já em meados do século XX, com os intelectuais do ICC, o era o desejo de fortalecimento das causas regionais frente a hegemonia do litoral. Por fim, na década de 1980, com o movimento Nação Cariri, era a refundação da região no âmbito das transformações estruturais e mudanças de paradigmas desencadeadas a partir da

revolução contracultural eclodida em nível global e no planeta globalizado que emergiu na segunda metade dos anos 1960.

Em todas essas representações aparecem em destaque uma característica imputada aos kariri: o seu caráter belicoso, impulsionador de uma “feroz” resistência ao processo de colonização. Por sua vez, uma diferença que assoma com grande vulto é notada a partir da maneira como cada representação narra a experiência histórica dos nativos, destacando ou omitindo aspectos de acordo com os interesses de utilização do seu legado para dar suporte às demandas que se interpõe aos projetos de cada grupo formulador. Um exemplo gritante é como se deram as relações entre colonizadores e nativos, em torno, principalmente, da disputa pelo território. Neste sentido, é ponto passivo entre os historiadores e demais estudiosos da ocupação e conquista do território brasileiro, que a violência foi um elemento constitutivo deste processo. No Ceará, notadamente na região que viria a ser denominada Cariri, não foi diferente. Capistrano de Abreu, no livro *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*, escrito em 1899, já dava conta disso:

No avanço para o sertão defrontaram [os pernambucanos] os índios, que sobressaíram os cariris, antigos dominadores do litoral, então acuados entre o S. Francisco e a Ibiapaba. A sua resistência foi terrível, talvez a mais persistente que os povoadores encontraram em todo o país; mas atacados no rio São Francisco, no Piranhas, no Jaguaribe, no Parnaíba, por gente de São Paulo, da Bahia, de Pernambuco, da Paraíba, do Ceará, foram uns mortos, outros reduzidos a aldeamentos, outros agregados a fazendas, fundindo-se e confundindo-se com os colonizadores alienígenas (ABREU, 1975 [1889]: 32).

Este é um quadro resumido do protagonismo e da experiência traumática indígenas representados pela resistência e holocausto kariri. Como se não bastasse a violência sofrida por este povo no campo real da história, a sua continuidade no campo das representações é um dado que pode ser comprovado na forma como a nascente historiografia cearense o abordou.

3.4 RESISTÊNCIA E HOLOCAUSTO KARIRI: REALIDADE E REPRESENTAÇÕES

A partir do próprio topônimo, o Cariri traz uma profunda e indelével marca identitária relacionada aos seus pioneiros habitantes. Daí o epíteto de ‘Terra dos kariri’. Esta marca também aparece relacionada com a natureza prodigiosa, dispensadora das fontes de existência material e de inspiração para experiências estéticas e hierofônicas, e, portanto, principal

atrativo para o pioneiro estabelecimento humano na região. Foi em defesa desse patrimônio que os habitantes nativos e seus legítimos ‘proprietários’ enfrentaram outras nações indígenas e, sobretudo, os colonizadores, com o uso de várias táticas de resistência, agenciamento e negociação.

A mais celebrada das formas de resistência dos kariri ocorreu na terceira e última fase da chamada Guerra dos Bárbaros, conflito armado entre vários grupos indígenas que habitavam os sertões nordestinos e as forças colonizadoras portuguesas. Este conflito durou cerca de meio século, entre o final do século XVII e início do seguinte, e resultou na conquista para o domínio português das terras habitadas pelos nativos e o seu uso efetivo na pecuária extensiva, ocorrendo o aniquilamento de algumas nações indígenas e a desestruturação das demais. Documentos da época registraram a utilização de várias estratégias por parte dos defensores da colonização, na qual a violência era um elemento constitutivo, com o uso de efetivos militares organizados pelos colonos e com apoio do Estado. Além do mais, nos primeiros anos das guerras de conquista da capitania foi comum a participação de sertanistas paulistas contratados pelo governo de Portugal, conforme revela José Eudes Arrais Barroso Gomes em sua dissertação *As milícias d’El Rey: tropas militares e poder no Ceará setecentista* (2009: 129):

Assim como nas “Guerras dos Palmares” (c.1644-1694), durante as campanhas das “Guerras dos Bárbaros” a Coroa portuguesa e os conquistadores luso-brasílicos valeram-se de tropas organizadas por sertanistas paulistas experientes na “guerra do mato” e no cativo indígena. Conforme assinala Pedro Puntoni, a formação e agenciamento de terços comandados por paulistas poderosos para as chamadas “jornadas do sertão” se deu por meio de contratos firmados com o governo-geral do Estado do Brasil, mediante a concessão de patentes, a promessa do pagamento de soldos, o fornecimento de armas e munições, a autorização da escravização indígena, a doação de terras em sesmaria e a concessão de honrarias, como os prestigiosos hábitos das ordens militares.

Na fase final do conflito, entre as décadas de 10 e 20 do século XVIII, destacou-se um destacamento paramilitar conhecido como ‘Cavalaria do Sertão’ (ver página 181), quando os kariri foram vencidos e seus principais guerreiros mortos. Aos demais, incluindo mulheres e crianças, restaram a escravização e a catequização, bem como a imposição de outras formas de trabalho obrigado, como o sistema onde os indígenas eram “tomados à soldada.”²⁹⁸ Por

²⁹⁸ Pelo sistema, determinado a partir de 1764 pelo governo de Portugal, os índios só podiam sair do aldeamento em que estivessem reduzidos se fosse para prestar serviço aos proprietários de terra, recebendo uma simbólica remuneração de acordo com a idade (BRÍGIDO, 2007: 26-27).

fim, foram expulsos das terras que lhes tinham sido doadas pelo capitão-mor do Crato, Domingos Álvares Matos e sua esposa, e levados para um aldeamento próximo ao litoral cearense, conforme relatou Pinheiro (2010 [1963]: 40 e 48) em sua efeméride de 16 de outubro de 1780: “nesta data foram espoliados de suas terras e expulsos para Arronches, hoje Parangaba, os índios do Crato, por ordem do ouvidor José da Costa Dias e Barros.”

Não pormenorizaremos, neste tópico, as violências praticadas contra os kariri, mas tão somente como os historiadores regionais, no caso os que atuaram entre os anos de 1855 e 1965, abordaram esse processo, iniciando pelo pioneiro autor da história cearense, João Brígido. No livro *Apontamentos para a História do Cariri*, Brígido (2007 [1888], 25-24) trata dos aldeamentos dos índios e da ‘extinção’ destes, ressaltando que os missionários que viviam na região “sempre tiveram uma conduta escoimado de faltas”, escandalizando as autoridades “com suas violências e mal comportamento”, mas que “gozavam de toda a imunidade.” O texto traz um tom brando de denúncia diante de um quadro de terror e violência que atingiu toda população nativa, indistintamente, homens, mulheres, crianças, obrigados ao trabalho compulsório, ao disciplinamento produtivo e à aculturação.

Na segunda inserção significativa do elemento nativo nas representações da história do Cariri, que ocorreu com a geração ICC, nas décadas de 1950 e 1960, a exemplo do tratamento dado por João Brígido, o holocausto dos Kariri é descrito sem muita contundência, apenas como um fato passado, sem ou com pouca relação conjuntural. J. de Figueiredo Filho, por exemplo, é extremamente lacônico ao relatar o confronto entre nativos e colonos. Após citar uma breve referência de Pinheiro (2010 [1950]: 9) que afirma que para domar os kariri foi necessária uma frente ampla integrada por paulistas, baianos, pernambucanos e cearenses, ele conclui dizendo: “como vimos, até bandeirantes paulistas tiveram que romper longos e ínvios caminhos a fim de destruir os mais bravos indígenas que encheram as selvas do Brasil” (FIGUEIREDO FILHO, 2010a [1964]: 9). Por sua vez, Pinheiro (2010 [1950]: 10), mesmo agravando os termos com que descreve o confronto étnico que teve o Cariri colonial como palco - *foi-lhes fatal, aos nossos avós índios, o trato com o homem civilizado, a quem tiveram de submeter-se “a bem e a mal”*, - deixa claro seu etnocentrismo ao afirmar:

É verdade que entre nós, em virtude de certos fatores, entre os quais a intensa miscibilidade das raças de que provimos, negros e indígenas haverão de desaparecer em favor dos brancos.

Não se realizará o dilema de Lapouge de que o Brasil acabaria “um imenso estado negro” ou voltaria “à barbárie” (PINHEIRO, 2010 [1950]: 240).

Não nos cabe aqui emitir juízo de valor na análise deste discurso que em primeira vista é descontextualizada da narrativa mais ampla, parece concordar com a política de segregação racial em nome de uma supremacia branca. No entanto, é mister ponderar a opinião daquele historiador, considerando que ela ecoava, ainda que tardiamente, as teorias raciológicas, bastante em voga na virada dos séculos XIX e XX, que prescreviam o ‘aprimoramento da raça’ como solução para o desafio de construção da nação brasileira, motivo pelo qual a relação entre eugenia e racismo é vista como intrínseca. De acordo com Stepan (2005: 149-150), “o racismo assume muitas formas e é produzido de vários modos a partir das relações sociais”, visto que “as raças não são entidades naturais preexistentes, mas grupos sociais produzidos por relações desiguais de poder e práticas discriminatórias.”

Por fim, ao longo das décadas de 1980 e 1990, chegando até aos anos 2000, alguns integrantes do movimento Nação Cariri publicaram uma vasta produção (livros, discos, filmes) sobre a cultura caririzeira, onde usaram e abusaram da simbologia que se origina com o universo de crenças dos kariri, perpetuada pela tradição oral dos seus descendentes, os chamados caboclos kariri. Neste sentido, a produção realizada a partir daquele movimento vem a contemplar o campo do imaginário regional, utilizando-se de arquétipos mentais presentes no inconsciente coletivo com a proposta de fazer emergir o protagonismo histórico do povo que promovia o seu reencontro após a diáspora sofrida pelos seus ancestrais. A ‘cidade sagrada’ de Juazeiro do padre Cícero, com suas periódicas e concorridas peregrinações, era vista como o polo centrípeto do retorno dessa grande massa de desvalidos, então dispersa pelos sertões nordestinos. Neste sentido, os discursos da geração Nação Cariri são, ao mesmo tempo, de enaltecimento à cultura caririzeira, legatária direta das tradições dos kariris, e de denúncia contra as históricas injustiças praticadas contra este povo.

3.4.1 ‘ENTRE A CRUZ E A ESPADA’: O CHOQUE DE CIVILIZAÇÕES E AS EXPERIÊNCIAS HISTÓRICAS NEGATIVAS E TRAUMÁTICAS

No ensejo da formulação feita por Jörn Rüsen (2009: 193), no tocante à necessidade de uma resposta convincente, por parte da cultura histórica atual, ao desafio das arrebatadoras experiências históricas negativas do século XX, - uma questão crucial, que se interpõe à História enquanto disciplina acadêmica, diz respeito à necessidade de igualmente responder de forma persuasiva aos problemas do trauma que envolvem as chamadas minorias étnicas. Para tanto, devemos partir de uma premissa: as referências ao ‘passado indígena’ nas representações que tratam do Cariri são, bem ou mal, tentativas de superação da catástrofe que vitimou os povos nativos presentes no momento da colonização mercantilista, em uma

tragédia que foi legada aos seus descendentes. Bem ou mal porque, visto que toda e qualquer produção historiográfica é vinculada a uma tradição, será preciso questionar esse modelo de cultura a partir dos elementos utilizados pelo historiador para atingir o reconhecimento da alteridade. Esta, pelo menos, é a tarefa de Rüsen (*Idem*: 194) ao abordar especificamente o holocausto dos judeus, tido como “a experiência histórica negativa mais radical da história europeia recente.” Sua tarefa, no entanto, começa com uma crítica aos ‘métodos terapêuticos’ simplistas, a exemplo da ‘historicização’, uma estratégia cultural de superação das consequências perturbadoras das experiências traumáticas, que consiste em, com base na memória, estimular a narração individual dos acontecimentos vividos, como uma etapa inicial para assimilação dos traumas absorvidos. A narrativa histórica localiza o trauma na sequência cronológica dos fatos, dando-lhe um sentido e retirando o seu potencial destrutivo que atinge o seu significado, ou seja, fazer o caráter traumático desaparecer dando ao evento um significado e sentido ‘históricos’.

Tal ‘terapia’, da mesma forma, não se aplicaria a contento na busca de superação da experiência negativa vivida pelos ‘herdeiros’ da tragédia kariri. Necessário, para isso, seria, a priori, a recuperação da memória que lhes foi apagada pelo processo de aculturação e silenciamento que se seguiu ao genocídio indígena. No caso dos nativos que viviam no Ceará, com extensão aos seus descendentes, essa memória foi silenciada de forma deliberada, criminosa, violenta, efetivando-se nos discursos negadores da existência indígena.

No tocante às estratégias historiográficas que são utilizadas na superação dos elementos perturbadores da experiência histórica, Rüsen (*Idem*: 198) fala de como elas podem estar acompanhadas de vários procedimentos mentais, dos quais o mais eficaz é o recalque. Do ponto de vista da psicanálise, o recalque é um mecanismo que mantém no inconsciente as emoções, pulsões e afetos. Mas, conforme pondera Rüsen (*Id. Ib.*), “é muito mais fácil olhar somente para os mecanismos de recalque da narrativa histórica e perguntar pelo que eles não nos dizem.” Ou seja: a psicanálise pode aliviar o trauma simplesmente dando-lhe um novo sentido ou interpretação histórica. Mas, neste debate, uma questão é crucial: o campo que estamos abordando as experiências negativas ou traumáticas é o histórico, e não o psicanalítico. O ponto central é de como o historiador deve enfrentar a questão da geração de sentido histórico que inevitavelmente é posta pelas estratégias de superação do trauma, já que

os estudos históricos têm a necessária função de exercer uma crítica esclarecedora, com o objetivo de evidenciar os fatos. Mas ao interpretar os fatos, os historiadores não podem fazer outra coisa a não ser usar padrões narrativos de significância, o que dá um sentido histórico aos fatos

traumáticos. A esse respeito, *os estudos históricos, por sua lógica, são uma prática cultural de destigmatização*. Eles transformam o trauma em história (*Id. Ib.*: 198-199).

No entanto, isso não significa que o trauma desaparece inevitavelmente quando a história passa a representá-lo, visto que a ocorrência cumulativa de experiências traumáticas, notadamente no século XX, acarretou simultaneamente uma inflexão no enfrentamento dos traumas pelos estudos históricos, o que veio a tornar impossível o seu alívio. O certo é que tanto as vítimas, seus sobreviventes e descendentes, como os perpetradores do trauma têm suas vidas determinadas, de forma objetiva, por essas anormalidades e são, subjetivamente, forçados a enfrentar essa experiência negativa.

Ao nível de senso comum, mesmo que bastante contestada pelos especialistas, é atribuída à história a função de acerto de contas, considerando o compromisso do historiador com o estabelecimento de uma verdade histórica possível. No entanto, essa função não deve ser confundida com a competência de superação de traumas ou a destigmatização de eventos negativos, conforme preconiza a estratégia da historicização. Pelo menos é esse o entendimento de Rüsen (*Id. Ib.*: 199), quando percebe existir um esforço para manter a essência específica do evento traumático, separando “sua memória viva das estratégias até agora desenvolvidas de geração de sentido histórico” e evitando sua superação pela historicização.

Com a história deve-se, no mínimo, aprender as lições que o tempo trata de maturar. Uma delas diz respeito ao compromisso de nunca privar, seja pessoal ou coletivamente, o reconhecimento da dignidade, da identidade e da historicidade humanas. Privar um indivíduo de sua essência humana é uma indignidade que fere o gênero humano como um todo, e não só aquele que é vítima.

Enfrentar experiências históricas traumáticas significa, em primeiríssimo plano, ter em mente que os valores do etnocentrismo são insustentáveis para manter um discurso histórico aceitável. Como consequência, deve-se afirmar que a subjetividade deve cultivar a igualdade como meta para o estabelecimento da justiça e do mútuo respeito que venham a condenar, no plano ético das relações humanas, os crimes contra a humanidade. As problemáticas acarretadas pela intolerância e pelo preconceito, cada vez mais frequentes na contemporaneidade, são provas irrefutáveis que nesta batalha não há vencedores. Somos todos derrotados. Para evitar que se chegue ou que se permaneça neste estado crítico e de alta gravidade, com a manutenção sistemática de racismo e de discriminação racial, é necessário romper com ciclo de reprodução de tais práticas. Um exercício comprovadamente eficiente

para isso é colocar na ‘ordem do dia’, cotidianamente, a significativa participação de africanos e afrodescendentes na formação socioeconômica do Ceará e, especificamente, do Cariri. E assim o fazendo, buscar desmascarar os discursos de viés raciológico que negam ou minimizam esta participação.

3.5 OS NEGROS NA HISTÓRIA DO CEARÁ

Uma imagem clássica construída em favor do Ceará baseia-se no fato de que, quatro anos antes da Lei Áurea, em 1884, esta unidade do Império brasileiro promoveu a primeira libertação oficial de escravos no Brasil. Enaltecendo ainda mais este feito, o Ceará, recebeu o honroso título de ‘Terra da Luz’, conferido pelo abolicionista José do Patrocínio (1853-1905) em reconhecimento a esta medida pioneira. Todavia, ironicamente, o Ceará não só libertou os seus escravos, mas, concomitantemente, procurou apagar literalmente de sua história as marcas de escravidão e da própria negritude.²⁹⁹ Basta observar que a memória desta efeméride abolicionista, oficialmente construída, excluiu os libertos e os negros em geral. Constituíram exceção o mulato Francisco José do Nascimento (1839-1914), conhecido por Chico de Matilde e que depois se tornaria o célebre ‘Dragão do Mar’,³⁰⁰ e da negra Inês Maria da Anunciação, que representou os libertos durante a solenidade em comemoração ao marco abolicionista cearense. No mais, os alvos centrais das homenagens foram a abolição e os próprios abolicionistas:

Se por um lado as sociedades abolicionistas conseguiram promover uma quantidade razoável de libertações, por outro lado, percebe-se nos diversos discursos abolicionistas que a grande maioria destacava o movimento libertador em si mesmo, pouca importância dando aos libertos, suas necessidades e anseios – individuais e/ou coletivos. Apoiado em argumentos de “civismo” e “progresso”, o movimento abolicionista convergiu para a elevação de uma causa – a abolição –, em que o negro escravo não era o fim,

²⁹⁹ O termo ‘negritude’, bastante arraigado no vocabulário ‘brasileiro’, é normalmente utilizado, em termos gerais, para designar a condição identitária das populações negras e suas lutas pelo reconhecimento e exaltação de suas culturas e de reivindicação dos direitos que lhes foram negados ao longo de mais de quatro séculos de opressão colonial e que ainda hoje são desrespeitados. Não obstante a crítica que alguns expoentes da cultura negra fizeram, por considerá-lo por demais simplista ou simplificador, o termo é ainda hoje uma das principais referências semânticas da condição de ser negro ou do sentimento de pertença a esta etnia.

³⁰⁰ Consta que Francisco José do Nascimento notabilizou-se na campanha abolicionista cearense por mobilizar, em 1881, os trabalhadores do porto de Fortaleza no boicote ao embarque de negros cativos nos navios que serviam ao tráfico interprovincial. No entanto, há versões que defendem que sua participação neste processo foi superestimada deliberadamente pelos abolicionistas, que queriam ter um trabalhador negro como símbolo da campanha libertadora cearense, haja vista que a quase totalidade dos seus adeptos eram membros da elite branca local. Nesse sentido, sua figura foi projetada nacionalmente quando ele foi enviado ao Rio de Janeiro, em 1884, para ser homenageado pelos abolicionistas cariocas. Teria sido nesta ocasião que lhe deram o epíteto de Dragão de Mar (FARIAS, 2015: 246 e 249).

mas o meio pelo qual se glorificaria a luta pela liberdade, personificada na figura dos libertadores (MARQUES, 2013: 352).

Assim, foi sendo construída e se consolidando, ao longo dos anos, a ideia da inexistência de negros no Ceará ou, quando muito, de sua relativa invisibilidade. Um dos mais reconhecidos historiadores cearenses, Raimundo Girão, chegou a defender “a quase ausência do negro no Ceará” (1953, *apud* RATTS, 2011: 20). Em contraponto, o historiador Eurípedes Antonio Funes (2007: 103), pondera que a construção ideológica e discursiva de que não existe negro no Ceará “traz uma carga de ironia e marca um equívoco histórico.”

Igualmente equivocada é a lógica que embasa a constatação de que a escravidão foi pouco expressiva no Ceará e de que a historicidade dos negros está circunscrita às relações dicotomizadas que opõem escravos e senhores. Ainda no âmbito desta análise, enquadra-se a visão do escravo como um objeto destituído de vontade e ações próprias. Percebe-se, assim, que essa sucessão de equívocos está relacionada a abordagens da história da escravidão com base em referências construídas sob perspectivas teóricas e contextos históricos específicos.

No século XIX, a abordagem sobre a questão da escravidão, suprimindo o escravo deste debate, encontrava-se, sobretudo, relacionada às opiniões que preceituavam modelos de progresso e desenvolvimento que se pretendiam para o país. Comum a todas essas opiniões, pairava a ideia de que a instituição escravocrata, não obstante sua imprescindibilidade para a ordem econômica e social, era um sério entrave ao desafio de se construir uma nação civilizada. A historiografia produzida conforme recomendação expressa do IHGB repercutia, deste modo, as teorias evolucionistas e deterministas que defendiam a superioridade branca, conferindo-lhe o papel catalisador de depuração racial a ser desempenhado no cadinho nacional. Negros e índios seriam ‘raças’ inferiores e fadados à extinção e, por isso, foram inseridas nos discursos historiográficos da época como obstáculos a serem removidos.

No século XX, superado, em parte, o enfoque exclusivamente evolucionista e determinista do debate acerca da formação étnica brasileira, quando o conceito de cultura passa a substituir o de raça, é lançada uma das mais importantes obras de interpretação sociológica do Brasil. Trata-se do clássico *Casa-Grande & Senzala* (1933), de autoria de Gilberto Freyre, na qual, pela primeira vez o escravo, e não a escravidão, é enfocado enquanto elemento essencial para a compreensão da formação social brasileira. Neste estudo, Gilberto Freire destacou o caráter harmônico da sociedade nacional, sugerindo uma expressão que mais tarde causaria bastante polêmica, a da ‘democracia racial brasileira’. Em seguida, com o lançamento da obra *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), de Caio Prado Junior, o

estudo sobre a escravidão passa a ser feito sob o viés da História Econômica. Escravidão, ao lado da grande propriedade e da monocultura, é vista como um sustentáculo do Sistema Colonial que, obedecendo à lógica do mercantilismo europeu, objetivava maximizar a extração de excedente de produção na colônia e transferi-la para a metrópole sob controle do Exclusivo Comercial.³⁰¹

Essas duas abordagens, do escravo como elemento integrante da formação social brasileira e da escravidão como instituição básica da formação econômica nacional, vão permanecer dominantes nos estudos sobre essas temáticas até a década de 1950, quando estudiosos da Escola Sociológica Paulista – ESP vão propor uma abordagem diferenciada. Em suma, a visão amistosa da escravidão, baseada no ‘mito’ da democracia racial, vai ser desconstruída e, no seu lugar, é proposta a questão racial vista sob a análise do capitalismo dependente, que busca explicar ‘a integração do negro na sociedade de classes’.³⁰² Com base na ideia de que a escravidão tinha a violência extremada como um elemento constitutivo, totalmente incompatível com a ideia de uma relação harmoniosa entre escravos e senhores, sociólogos da ESP defenderam a tese do escravo como totalmente desprovido de autonomia em suas ações. É o caso de Fernando Henrique Cardoso (2003: 161), para quem “a reificação do escravo produzia-se objetiva e subjetivamente”, e Octavio Ianni (1988: 122), autor da máxima “a palavra do escravo não tem voz.” Para eles, o escravo, pela sua própria situação jurídica, a de sujeito sem direito, e pelas condições degradantes do cativo, seria incapaz de operar mecanismos inerentes a uma ordem social formada por homens livres, nos limites da cidadania permitida na época. Assim, manifestava-se tão somente por interveniência do senhor ou das autoridades, seja nas relações produtivas, seja nas ações mais corriqueiras do cotidiano.

Por sua vez, a historiografia marxista nacional, produzida sob uma perspectiva revisionista da sua matriz clássica, acrescentou novas possibilidades de se abordar a escravidão no Brasil, a exemplo do enquadramento desta temática em um esquema conceitual que contempla a existência de um modo de produção específico, chamado de Modo de Produção Escravista Colonial (GORENDER, 1991), baseado em duas instituições que o

³⁰¹ Exclusivo Comercial ou Pacto Colonial era um sistema de leis e normas que as metrópoles impunham às suas colônias, visando estabelecer o monopólio comercial entre as duas partes, tanto do oligopólio (exclusividade da metrópole de adquirir das colônias as suas matérias-primas e os poucos produtos ali fabricados), como do oligopsônio (exclusividade de venda na colônia de manufaturados fabricados na metrópole) (REZENDE FILHO, 2010: 97).

³⁰² A propósito, *A integração do negro na sociedade de classes* é o título da tese defendida, em 1964, por Florestan Fernandes (1920-1995) no concurso que oficializou sua permanência como titular da cadeira de Sociologia I do Curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da Universidade de São Paulo (USP), hoje Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) (JACKSON, 2007: 125).

determinavam enquanto modo de produção propriamente dito: a grande propriedade monocultural e o trabalho escravo. A contribuição mais significativa desta corrente historiográfica foi a revelação de uma prática mantida pelos escravos, chamada “brechas camponesas”, que visava auxiliar na sua própria manutenção, seja pelo consumo ou pela comercialização dessa produção. Mais importante do que este componente econômico das brechas, é a fissura provocada na ordem escravocrata que, sem lhe abalar as estruturas, permite aos escravos um papel até então novo neste debate, ou seja, o de detentores de um certo protagonismo. Ainda que limitado, esse protagonismo torna os cativos agentes de negociação, visando à conquista de espaços de liberdade, mesmo que sob vigilância dos seus senhores ou sob outros condicionamentos que lhes restringissem uma mobilidade mais ampla.

Mesmo com essas novas possibilidades, como se observa com respeito às brechas camponesas, as abordagens teóricas acima descritas demonstram o simplismo e a perversidade de associar e reduzir o negro ao cativo. Assim, desprezam solenemente as várias nuances possíveis de se abordar a história das populações de origem africana, a exemplo do comprovado protagonismo por elas desempenhado em diversos campos da sociedade, legando-nos um valioso e diversificado patrimônio cultural. Das artes à economia, passando pela religião e pela política, destaca-se um importante conjunto de saberes, crenças e práticas que denota a forte presença das africanidades e afrodescendências cearenses. Um exemplo são as festividades, sacras e profanas, permeadas de manifestações artísticas tradicionais, como a capoeira, os reisados, as congadas, os ‘sambas’,³⁰³ as bandas cabaçais, os maracatus etc. Igualmente, devem ser destacadas as formas de religiosidade, como a umbanda, o candomblé e o catolicismo popular, este fortemente influenciado pelas crenças oriundas da África, que promoveu a ressignificação das divindades ancestrais africanas a partir das similaridades e identificação com os santos católicos. Tal processo é entendido pelos estudiosos do tema como uma forma de sincretismo, a despeito da crítica desferida pelos líderes das religiões de matriz africana que propõem um exercício teórico de descolonização, visando a promover e reforçar o papel de protagonismo das populações negras. Muitas dessas manifestações trazem componentes caracteristicamente híbridos, haja vista terem se desenvolvido sob inevitável influência das permutas culturais mantidas com outros povos presentes no contexto histórico vivenciado, a exemplo dos europeus e dos indígenas. No campo econômico, merecem

³⁰³ Os sambas, no Nordeste do século XIX, diferentemente do ritmo e gênero musical hoje consagrado como uma marca identitária brasileira, diziam respeito a uma diversidade de ritmos musicais utilizada na animação de festas dançantes e outros folguedos. Vários ritmos e gêneros musicais nordestinos, como o forró, o xote, o xaxado e o baião, surgiram dessas manifestações festivas de matrizes africanas.

destaque a criatividade produtiva dos negros e o domínio de um amplo e complexo aparato tecnológico de sobrevivência. Do ponto de vista histórico, nas ações políticas desenvolvidas pelos escravos, desponta a faculdade de negociação e as estratégias situadas para além das fugas, dos motins e das rebeliões, sempre as mais celebradas formas de resistência por serem tidas como exemplos de heroicidade, mas nem sempre dotadas de real praticidade. Deve-se, neste ponto, destacar as práticas socioculturais das populações negras na formulação de novas identidades, mediante o contexto de forte circularidade cultural, e de fortalecimento de ações em favor da elaboração de espaços de sociabilidade e até de uma possível liberdade dentro da ordem escravocrata. Essas diferentes e inovadoras abordagens historiográficas compõem a chamada História Social da Escravidão, demarcando um campo de estudo que procura analisar o complexo mundo das relações escravistas.

No contexto cearense, esta recente corrente historiográfica procedeu uma completa revisão da história da escravidão e da experiência histórica dos escravos, a começar pela fundamentação ideológica do discurso que prega a invisibilidade negra. O eixo teórico deste discurso é a lógica econômica mercantilista, para qual as relações de produção escravistas são incompatíveis com a atividade pastoril. A criação de gado, destinada ao abastecimento interno e, portanto, detentora de baixas produtividade e rentabilidade, não comportaria os altos investimentos de aquisição da mão de obra escrava. Afinal, o preço de negro cativo equivalia a cerca de quarenta e sete cabeças de gado, além de que o absenteísmo dos proprietários e o vasto tamanho das fazendas dificultariam a vigilância e facilitariam as fugas. Essas características da pecuária extensiva eram vistas enquanto entraves ao objetivo maior da economia mercantilista: a maximização do excedente de produção com vistas ao atendimento do mercado externo. Nesta racionalidade, preponderava tanto a monocultura agrícola desenvolvida em grandes propriedades como a mineração extensiva, ambas com a utilização da mão de obra escrava em grande escala, vista como de fundamental importância para a otimização dos lucros.

Ao lado das argumentações de ordem econômica, soma-se a justificativa de que o Ceará libertou seus escravos com uma antecedência de quatro anos do restante do Brasil. E assim o fez não só por idealismo abolicionista, mas por razões pragmáticas. O tráfico interprovincial teria reduzido a instituição escravocrata na província cearense a ponto de praticamente não mais haver escravos por essas bandas. E sem escravos, que foram remanejados para o trabalho na cultura cafeeira das províncias sudestinas, não haveria mais negros que justificassem resquícios de africanidades em terras cearenses. Assim, os estudos de história econômica realizados sob a égide de esquemas explicativos tradicionais associam,

com exclusividade, o trabalho escravo negreiro às atividades agroexportadoras e extrativistas de larga escala, com ênfase na lavoura canavieira e na mineração de ouro. No mundo pecuário, a mão de obra escrava teria sido insignificante, quando muito complementar, pelo fato da criação do gado, voltada para o abastecimento das zonas açucareiras, ser tida como a atividade nuclear. Não é isso, porém, que atestam as novas abordagens da História Econômica e Social, com destaque para os estudos demográficos que trabalham com movimentos migratórios e recenseamentos populacionais realizados no século XIX, além dos estudos culturais que enfatizam a diversidade étnica comprovante de fortes e relevantes elementos identitários negros assumidos pela população cearense.

Primeiramente, a revisão que se procedeu na história da economia colonial cearense, passou a considerar toda uma cadeia produtiva ensejada pela pecuária, como as atividades dos curtumes, com a produção de couros e peles, e das charqueadas, com a industrialização da carne, além de reconhecer a pecuária como uma cultura africana e não somente como parte das tradições ibéricas. Por outro lado, a lavoura algodoeira passou a ser vista como uma empresa de grande impacto na economia colonial cearense, aglutinadora de mão de obra mais significativa do ponto de vista quantitativo, no que pese o seu aspecto sazonal e outras especificidades culturais e geoambientais. Deve, ainda, ser ressaltado que em regiões cearenses de vales serranos, a exemplo do Cariri, onde os recursos hídricos e o solo de massapé permitiram a implementação da cultura canavieira voltada para a produção rapadureira e de aguardente, observou-se o uso mais intensivo de mão de obra, com destaque para as relações escravistas e outras formas de trabalho compulsório. Por fim, é mister registrar o emprego de negros, cativos ou libertos, nos afazeres domésticos (cozinhar, lavar e passar roupa, corte e transporte de lenha, buscar água nas fontes), nas práticas econômicas complementares (trato de roçados de subsistência, criação de aves, porcos e miunças; fabrico de farinha, rapadura e aguardente), e nas atividades de construção e manutenção de infraestrutura básica (cercados, cacimbas, estradas e levadas) e de confecção artesanal, como a tecelagem em fios de algodão.

Em segundo, no âmbito da história social e cultural, o revisionismo efetivado vem a detalhar a presença de variados elementos oriundos da cultura africana na formação cearense, quando é inevitável o direcionamento de foco para o Cariri, mesmo sem precisar citar a região nominalmente:

Diversas festas populares tradicionais do estado do Ceará são de origens africanas tais como os reisados e congadas. [...] Além da existência de irmandades de pretos em diversas cidades do estado, temos registro na literatura acadêmica da presença de outras formas de religiosidade de base

africana, no presente e no passado (SANTOS e CUNHA JÚNIOR, 2010, s/p).

Não obstante, os negros cearenses foram tratados até recentemente como meros dados estatísticos, distribuídos e travestidos em categorias raciais produzidas no sentido de promover uma hierarquização sociocultural com base em características fenotípicas visíveis. Dentre estas categorias, temos o ‘preto’, o ‘pardo’, o ‘mulato’ e o ‘caboclo’,³⁰⁴ além de outros conceitos raciais que foram construídos naquele contexto, como o ‘cafuzo’³⁰⁵ e o ‘cabra’³⁰⁶, que nada mais são do que resultados de uma miscigenação com incontestável presença da etnia negra. Contudo, somente os dados estatísticos seriam suficientes para colocar categoricamente em xeque o discurso de negação da existência de negros no Ceará e sua variante que minimiza a presença de escravos na economia local. Para isso, com base em Funes (2007: 104-108), basta citarmos alguns censos populacionais realizados no início do século XVIII e próximos da emancipação da escravidão no Ceará, quando o contingente escravo sofreu uma paulatina diminuição por conta de sua exportação para outras províncias. Isso ocorreu dentro da nova dinâmica provocada pela combinação da repressão ao tráfico atlântico, determinada pela Lei Eusébio de Queiróz, com o incremento da lavoura cafeeira no Sudeste do país. Vamos aos números:

- Em 1804, negros, pardos libertos e cativos, aparecem como integrando 76,5% da população cearense, com destaque para as vilas de Crato e Sobral, com 67,5% e 72%, respectivamente;
- Em 1808, quando a população indígena aparece pela primeira vez nas estatísticas, com 10% da população, os pretos e mulatos somavam 56%;
- Em 1813, quando os segmentos mestiços aparecem individualizados, os índios são 7%, os pretos são 10% e os pardos constituem a maioria absoluta, com 51%. Em números absolutos, os cativos somavam 17.208 para uma população livre de 131.535;
- Pelos números do censo de 1872, observa-se o desaparecimento da categoria ‘índio’, substituída pela de ‘caboclo’, uma acentuada queda da população negra cativa e um aumento significativo da população de negros e afrodescendentes livres. Este aumento foi “fruto de um crescimento vegetativo, mas também de uma busca das terras cearenses por pessoas de ‘cor’

³⁰⁴ Como vimos, o caboclo foi o tipo idealizado, pelos intelectuais do Instituto do Ceará, para representar o ‘protótipo’ étnico cearense, só que depurado da ascendência negra. O caboclo cearense teria sido fruto da mistura do branco com o índio.

³⁰⁵ 1. “Que ou quem é filho de mulato e preta ou vice-versa. 2. Que ou quem é descendente de negro e de índio da América” (CAFUZO, 2008-2013).

³⁰⁶ Mestiço de mulato e negro, sendo também, por extensão, a designação do valentão, capanga ou jagunço, que “que se coloca a serviço de quem lhe paga”, atuando como guarda-costas ou pistoleiro (CABRA, 1988: 112; CAPANGA, *idem*: 125). O termo é muito utilizado na região do Cariri cearense, principalmente no século XIX.

que advém de outras regiões limítrofes” (*Idem*: 106). Essa nova configuração demográfica é a seguinte: brancos (37%), pardos (50%), pretos (6%) e caboclos (7%). Confundidos na massa populacional, os escravos eram pouco mais de 4%. Quanto à evolução demográfica da população de negros escravos, em um resumo, temos o seguinte quadro:

Apesar das dificuldades decorrentes das omissões e lacunas nas estatísticas levantadas, foi possível perceber que a população escrava, no Ceará, apenas em 1819 [...] chegou a 28% da população, não superando em outros momentos a casa dos 20%, decaindo já a partir da década de 1840, chegando em 1872 a 4,4%, mantendo este nível até 1883/1884, quando ocorre a libertação dos cativos (*Id. Ib.*: 108).

Já pelos dados apresentados por Farias (2015: 240-241), a participação de escravos na população cearense era pouco expressiva quando comparada com as regiões de economia exportadora (açucareira, mineradora e cafeeira). Pelo censo de 1813, era de 11,5%, decaindo para 4,4% no censo de 1872. Teria contribuído para isso o tipo de economia dominante no Ceará, com predomínio da pecuária e da lavoura algodoeira, pouco absorvedoras de mão de obra escrava. Também, teria incidido a ocorrência de secas periódicas, causadoras de fome, doenças e mortes, assim como a disponibilidade de trabalhadores livres pobres que migravam fugindo dos ‘flagelos’ climáticos, disponibilizando força de trabalho para os latifundiários em troca de pouso e comida, constituindo um regime de produção conhecido como parceria. Em uma economia marcada pela fragilidade estrutural, o caro preço do escravo, que chegava a valer o equivalente a vinte e cinco vacas, teria sido ainda um fator impeditivo. Entretanto, nem sempre a análise ‘fria’ dos dados estatísticos é interpretativa da realidade. Neste sentido, devemos considerar que, a despeito da proporção da população escrava cearense ter sido pouco expressiva quando relativizada com outros centros escravistas, ela é por demais compatível com a economia local, voltada para as demandas internas (CUNHA JÚNIOR, 2011: 103). Assim, a sua expressividade e significância não pode ser olvidada, sem prejuízo da veemente condenação de sua prática sob todos os pontos de vistas possíveis e aventados. Nesse sentido, corroborando com a ponderação de Cunha Júnior segue o ponto de vista de que

não é meramente a quantidade de escravos que constitui as balizas de estratificação social. A simples existência da escravidão, personificada na figura do escravo, imprime limites comparativos de atuação social para todos os outros grupos daquela sociedade. Para a experiência da liberdade, em suas mais diversas possibilidades e limites historicamente construídos, a escravidão em outros sujeitos me parece ser tão importante quando a

densidade demográfica dos escravizados face aos não escravizados (MARTINS, 2012: 30).

Por outro lado, apesar de insuficientemente visíveis a ‘olho nu’, os dados estatísticos, quando postos sob as lentes da pesquisa histórica, são por si reveladores de toda uma constelação de possibilidades. Assim, esses dados, com seu aparente estatismo, ganha um dinamismo surpreendente quando comparados a outras fontes e submetidos a novas análises. Especialmente, sob o foco de um recorte espacial específico, tais dados descortinam um caminho que pode levar à comprovação da hipótese aventada por esta tese, ou seja, a existência e desenvolvimento de uma formação histórica regional peculiar, onde é bastante expressiva a contribuição da etnia negra e sua descendência mestiça. Senão, vejamos no tópico seguinte.

3.5.1 OS NEGROS NA HISTÓRIA DO CARIRI

Em fevereiro de 2011, o jornal *Diário do Nordeste* publicou uma reportagem dando conta do lançamento da cartilha *Caminhos, mapeamento das comunidades negras e quilombolas do Cariri cearense*, resultado de uma ação de localização de agrupamentos negros na região realizada conjuntamente pelo Grupo de Valorização Negra do Cariri - GRUNEC e pela Cáritas Diocesana do Crato. A cartilha registra a existência de vinte e cinco comunidades remanescentes de quilombolas em quinze municípios caririenses. Destas, no momento do mapeamento, apenas seis se auto reconheciam como originadas de quilombos (SANTOS, 2011). Esses dados revelam tanto a significativa afrodescendência no Cariri quanto os desafios das ações afirmativas que buscam o reconhecimento das africanidades na região. Deste modo, as possibilidades, também do ponto de vista teórico, de identificação desta presença e do seu protagonismo na história local foram consideravelmente ampliadas.

Quando frisamos que as possibilidades desta identificação perpassam a análise teórica, queremos afirmar que, para isso, qualquer indício que seja deve ser considerado, sejam referências meramente discursivas, sejam elementos ou indícios da cultura material e imaterial presentes no patrimônio cultural da região. Começemos, então, com a narrativa conhecida como a ‘Lenda do Negro Cariri’ (CARIRY, 2008, 374) que ficou perpetuada na tradição oral até ser registrada, em duas variantes, no jornal *O Araripe*³⁰⁷ à guisa de uma versão da descoberta do Cariri por colonos baianos. Em comum, as duas variantes falam de um negro,

³⁰⁷ As duas variantes da tradição do negro cariri foram publicadas na edição de 20 de fevereiro de 1859, do jornal *O Araripe*, como parte de um estudo de autoria de João Brígido dos Santos, editor deste periódico, e que depois seria publicado no formato de livro sob o título *Apontamentos para a História do Cariri* (2007 [1888]: 9-15).

escravo da fazenda Várzea, localizada nas margens baianas do rio São Francisco, de propriedade da famosa Casa da Torre, que raptado pelos índios kariri foi trazido para as terras habitadas por esta etnia no sul da então capitania cearense. Por sua inteligência e habilidades, adquirida nas atividades da fazenda em que vivia, o negro passou a ter uma forte ascendência sobre os indígenas, servindo-lhes como conselheiro. Envolvidos em uma disputa com outro povo nativo, os kariri, em desvantagem, foram derrotados. Ameaçados que estavam de uma iminente e definitiva derrota, ouviram a sugestão dada pelo negro de que deveriam buscar auxílio dos colonos, a despeito de terem seus territórios descobertos por estes. E assim foi feito, o que marca, segundo esta tradição, o início da colonização da região do Cariri. E é neste ponto, a de como teria se dado a ‘descoberta’ e início da colonização caririense, onde a tradição do ‘negro kariri’, se bifurca em duas versões, no que indica ser uma disputa pelo marco pioneiro da colonização.³⁰⁸ Assim, de protagonista da história que se configura como um mito fundador da região caririense, o ‘negro kariri’ passa a desempenhar um papel secundário, posição em que os negros caririenses serão relegados em outras narrativas posteriores.

Do ponto de vista histórico propriamente dito, temos uma informação que se reveste de grande importância no delineamento da expressividade das raízes africanas caririenses. Trata-se de um fato que ocorreu por volta da década de 1750, quando se espalhou a notícia de descoberta de amostras de ouro no Cariri, mais precisamente em Morros Dourados, próximo à Missão Velha, na época um aldeamento dirigido por frades capuchinhos. De imediato, autoridades das capitanias de Pernambuco e do Ceará mobilizaram-se para organizar da forma mais eficiente possível as atividades de extração do tão cobiçado mineral. Consta que, entre de fevereiro de 1754 e abril de 1755, houve achados significativos do nobre metal naquele local, visto ter ocorrido o pagamento da quantia devida ao tesouro real português, ou seja, a quinta parte do ouro extraído. Esses achados, mesmo que ainda de importância preliminar, vieram a movimentar ainda mais os interesses das autoridades coloniais a ponto de ter sido criada, em 1756, uma empresa mineradora, a Companhia do Ouro das Minas de São José dos Cariris. Não bastassem tantos esforços, investimentos e empenho com os quais as autoridades coloniais trataram deste negócio que se mostrara tão promissor, o ouro caririense não passaria de uma quimera, acarretando o encerramento das atividades de mineração, ordenado pelo

³⁰⁸ Uma versão atribui a João Correia Arnaud, descendente de Diogo Alves Correia, o Caramuru, o comando de uma força de 200 homens que veio em socorro dos kariri. Seria, então, João Correia Arnaud uma espécie de ‘pai-pioneiro’ da colonização do Cariri. A segunda versão, apresenta um procurador da Casa da Torre, identificado simplesmente por Medrado, como aquele que teria sido o primeiro a descobrir as terras caririenses, firmando as bases de sua colonização.

capitão-mor governador de Pernambucano Luís José Correia de Sá, em novembro de 1758 (PINHEIRO, 2010 [1963], 271-272).

Entretanto, uma outra riqueza, de dimensão diferente do valor material representado pelo nobre e cobiçado metal, constata-se com a entrada organizada e significativa de negros na região para, através do trabalho escravo, serem viabilizadas as atividades de mineração. Esta referência à etnia negra no Cariri, no entanto, conseguiu a proeza de ser, nas crônicas caririenses da época, mais fugaz do que a frustrada experiência aurífera. Todavia, a presença pioneira de um contingente africano no Cariri, apesar das condições de extrema adversidade em que vai estar submetida, mostrar-se-á duradoura e profícua, visto ser detentora de um patrimônio cultural de importância inimaginável naquele contexto onde a lógica mercantilista dava o tom das relações de valor e poder. Para melhor avaliar a influência deste episódio que recebeu referência tão insignificante nos registros posteriores, recorremos a algumas informações adicionais, que nos chegam através de dados que podem ser dimensionados tanto do ponto de vista quantitativo como qualitativo:

Segundo o Governador do Ceará em 1750, Lobo da Silva, a concessão para as minas do Cariri só seria possível se os senhores interessados tivessem “as lotações dos seus Engenhos cheias da escravatura” e que a mina fosse toda composta de “escravos novos.” Por essa razão, foram trazidos 61 escravos vindos de Angola; 10 da Costa; 2 benguelas e 6 criolos, especialmente para este fim, pois os que já residiam na terra, nativos ou africanos, deveriam continuar trabalhando nas lavouras e com o gado, de modo a não desestabilizar a economia local, especialmente a agricultura, ainda muito incipiente (CORTEZ, 2008: 42).

Por sua vez, Pedro Alberto Oliveira (1979: 332), citando o Barão de Studart, fala de 69 escravos negros introduzidos no Cariri para o trabalho de mineração, “entre ladinos e boçais, africanos e crioulos.” Esta teria sido a primeira entrada organizada de escravos negros no Ceará. O autor enfatiza que “os negros da ‘Costa’ eram mais valiosos que os ‘Angola’”, que eram a maior parte do plantel. Porém, a despeito dessa pequena discordância de informações entre as duas fontes acima citadas, a informação acerca de quantos eram esses negros e de onde vieram pode evidenciar, mesmo indiretamente, a relevante influência destas etnias para a formação sociocultural caririense. Falamos, é claro, do rico e diversificado patrimônio cultural que dota o Cariri de fama e prestígio e o caracteriza enquanto uma formação social peculiar e original. Nele, incontestável é a presença de africanidades que afloram nas mais variadas manifestações culturais, das quais citaremos, neste tópico, alguns exemplos. Antes, porém, deteremo-nos um pouco sobre essa presença, no Cariri, do ponto de

vista quantitativo, embasado nos dados estatísticos fornecidos pelos censos realizados no século XIX.

De modo geral, a população cariense, na segunda metade do século XIX, era bastante significativa em números quantitativos, distribuída em poucas, mas pujantes atividades econômicas. A região estava dividida em duas Comarcas. A primeira englobava os municípios de Crato, Barbalha e Missão Velha; e a segunda, Jardim e Milagres. Do ponto de vista econômico, observava-se uma especialização produtiva regional, com a cultura canavieira prevalecendo na área da primeira Comarca, e a pecuária, na segunda. Contudo, considerando a renda gerada pelo seu Produto Interno Bruto - PIB, o carro-chefe da economia regional eram os engenhos de fabricação de rapadura, conforme pode ser atestado nesta citação:

No Cariri (Crato e Jardim) onde existem trezentos engenhos de madeira e ferro quase toda a cultura de cana reduz-se ao fabrico de rapadura, melão e aguardente, sendo que de 1857 para cá é que se começou a fazer açúcar e já em 1858 exportaram-se 10.000 arrobas. O Cariri e Serra-Grande exportam imensas quantidades de rapadura, melão e aguardente para as províncias vizinhas do Piauí, Pernambuco, Paraíba e Bahia.

A citação acima consta do primeiro tomo da obra *Ensaio estatístico da província do Ceará* (1863: 360), de autoria de Thomaz Pompeu de Souza Brasil. Sobre a citação e a obra, respectivamente, dois comentários se mostram necessários. O primeiro, de ordem econômica, é também um indício indireto da presença de negros e de afrodescendentes no Cariri, categorizados geralmente como pardos e mulatos. As atividades de produção de rapadura, melão, aguardente e açúcar, reunidas em uma unidade tradicional de produção, o engenho, são feitas tanto por escravos como por trabalhadores livres, porém estes também submetidos a uma relação de trabalho marcada pela exploração. Para o pesquisador da cultura afrocearense, o professor Henrique Cunha Júnior (2011: 102), a pecuária, a pesca costeira e a produção rapadureira, atividades econômicas que cobriam todo o território cearense, do litoral ao sertão, durante a Colônia e o Império, são partes do legado africano. Contudo, de todos esses setores, o que mais concentrou trabalho escravo no Ceará foi a produção rapadureira, atividade econômica tradicional derivada da complementaridade entre a cultura canavieira e a pecuária, atividades tidas como ‘civilizadoras’ do Nordeste brasileiro. Além de considerado uma das mais tradicionais unidades de produção da economia regional, o engenho de rapadura é um dos principais espaços de sociabilidade e de catálise do processo de formação cultural da região com base nas manifestações legadas pelos africanos e afrodescendentes lá radicados.

O segundo comentário diz respeito às metodologias e lacunas que o autor tenta preencher para melhor cumprir o intento de apresentar um panorama estatístico da província do Ceará. Na verdade, a obra, encomendada pelo governo cearense, em meados da década de 1850, reúne um conjunto descritivo de informações coletado pelo autor, com base em relatórios das expedições científicas que percorreram o território cearense ao longo das seis primeiras décadas do século XIX, e nos arquivos de órgãos governamentais e das freguesias, com dados demográficos, sociais, econômicos, fiscais e políticos e atos administrativos de cunho eclesiásticos, militares, executivos, judiciais e legislativos. No entanto, Souza Brasil (1863: 293) registrou as dificuldades que enfrentou nesta tarefa, a exemplo da dificuldade que teve para obter os dados demográficos, que para ele fora “de todos os dados estatísticos, o mais difícil, senão impossível de obter-se, sem o auxílio da autoridade pública.” Além do mais, não havia no Ceará, durante o século XIX, a prática hoje comum de realizar censo de forma regular. Para suprir essa deficiência, o autor se utilizou das esporádicas contagens populacionais, acrescentando uma margem percentual para calcular a população absoluta, mas cuja exatidão ele não pôde garantir (*Idem* [Nt. de rodapé]).

De fato, como o próprio autor informa, nas duas primeiras décadas do século XIX, que os governadores cearenses, cumprindo ordens reais, realizavam a contagem da população, servindo-se de informações prestadas pelos párocos e capitães-mores. Entretanto, os recenseamentos eram bastante imprecisos, visto que um dos instrumentos utilizados era o rol dos alistamentos militares, que tinha um grande problema: muitas pessoas boicotavam o serviço militar obrigatório devido aos maus-tratos infligidos durante o recrutamento. Os censos seguintes só vieram a ser feitos em 1835 e 1840, ambos com resultados bastante inexatos, visto que o segundo apresentou uma população com menos 32 mil habitantes em relação ao primeiro.³⁰⁹ A partir de 1853, os governadores voltaram a exigir das autoridades policiais e dos párocos o arrolamento da população, mas sem o retorno necessário. Somente no mandato do conselheiro Pires da Motta (1854-1855) é que foram fornecidos mapas populacionais, mesmo imperfeitos, pela maioria das freguesias. Foram estes mapas, juntamente com outros referentes aos anos de 1857 e 1858, que subsidiaram Souza Brasil no cálculo da população total da província do Ceará, dividida em freguesias. Foi, então, por conta dessas problemáticas, que o autor se utilizou do artifício de adicionar, “o incremento anual de 3 por cento na população livre, e de 2 na escrava, cujo crescimento é mais lento que

³⁰⁹ Os mapas detalhados desses dois censos não foram encontrados pelo autor de *Ensaio estatístico*, sendo que o dado a que se refere o déficit de 32 mil habitantes foi obtido a partir dos números totais retirados dos documentos oficiais (BRASIL, 1863: 295 [Nt. de rodapé]).

o daquela [...] para dar uma ideia aproximada da população da província” (*Id. Ib.*: 294-295). Desta forma, apresentou o seguinte quadro com os números absolutos da população cearense em 1860, dividida por sexo e condição jurídica perante o regime escravocrata.

Quadro 02: população do Ceará no ano de 1860

	Homens	Mulheres	Total
Livres	231.708	236.610	468.318
Escravos	18.434	17.007	35.441
	250.142	253.617	503.759

Posteriormente, em 1872 e 1873, Souza Brasil atualizou esses dados, que foram utilizados por Pedro Alberto Oliveira Silva no artigo *Declínio da escravidão no Ceará* (2002), citado por Cortez (2008: 43):

Quadro 03: população do Cariri nos anos de 1860, 1872 e 1873

Cidades	1860		1872		1873
	Livres	Escravos	Livres	Escravos	Escravos
Crato	18.185	1.391	17.743	728	1.018
Jardim					529
Milagres	8.966	581	13.180	567	645
Barbalha e Missão Velha	23.364	1.106	31.683	715	798
TOTAL	50.514	3.078	62.606	2.010	2.990

Mesmo com essa anunciada e justificada limitação, principalmente por não destacar, entre a população livre não-branca, os negros, pardos, caboclos e mulatos existentes, fazemos uso dos dados estatísticos populacionais levantados e atualizados por Souza Brasil para demonstrar como significativa era a população negra e afrodescendente no Cariri, na segunda metade do século XIX. Em seguida, confrontamos essas informações com outros indicativos demográficos produzidos na época, além de dados históricos, econômicos e sociais que guardam afinidades entre si, o que veio possibilitar um maior e melhor dimensionamento da presença e a importância de elementos culturais de matriz africana na formação caririense.

Inicialmente, no campo das estatísticas demográficas, retomamos os dados do recenseamento feito em 1872, citados por Funes (2007: 104-108), que, substituindo a categoria ‘índio’ pela categoria ‘cabocla’, mostra um intenso recuo da população negra cativa e um expressivo avanço da população de negros e afrodescendentes, livres ou libertos. Os números deste censo assim comprovam: 37% de brancos, 50% de pardos, 6% de pretos e 7% de caboclos. Os escravos, divididos entre pretos e pardos, representavam 4,4% da população, nível que se mantém até 1884, quando o Ceará liberta os seus cativos. Ao confrontar esses

dados com os números referentes ao Cariri de 1872-73, concluímos que a quantidade de escravos existentes na região era, em número relativos, um pouco maior que do restante do Estado, o que nos leva, também, a inferir que a população mestiça afrodescendente no Cariri era compatível com os números gerais. Informações sobre a instituição escravocrata estabelecida no Cariri são indícios que comprovam esta dedução.

3.5.2 O MARCO DA ABOLIÇÃO E A PRODUÇÃO DO DISCURSO REDENTOR

Como vimos, o setor mais dinâmico da economia caririense durante os períodos colonial e imperial, foi o rapadureiro, associado à outra atividade que lhe era fornecedora de matéria-prima, a lavoura canavieira. Este detalhe fortaleceu e tornou mais duradoura a escravidão na região, no que pese o declínio quantitativo observado, notadamente a partir de 1850, quando o fim do tráfico atlântico dinamizou e impulsionou o comércio interno de escravos, transferindo mão de obra cativa das províncias do Norte para as regiões cafeeiras localizadas no Sudeste do País.³¹⁰ Tanto que foi no Cariri que se estabeleceu o último ‘bastião’ da escravidão no Ceará:

Milagres do Cariri também teve a sua história marcada pelos engenhos para a produção de rapadura e aguardente. Além disso, esta cidade transformou-se no maior centro escravagista do estado [...]. No dia 24 de março de 1884, a notícia da ilegalidade no ato de escravizar é divulgada em todo o estado do Ceará. A partir daquela data todo e qualquer escravagista deveria acatar a lei. No entanto, apesar da pressão dos abolicionistas, o município de Milagres continuou resistindo, fato que passou a irritar os libertados no Estado. O Jornal do Commercio registrava em fevereiro de 1886 ainda haver 298 escravizados no município de Milagres e, dois anos depois, um relatório do Ministério da Agricultura, datado de um dia após a abolição anunciava que nessa localidade ainda havia 108 cativos (NUNES & CUNHA JÚNIOR, 2011: 47).

Com base nesta citação e em outros estudos por nós pesquisados, pode-se afirmar categoricamente que não houve movimento abolicionista no Cariri e que não foi o Ceará a primeira província a libertar totalmente os seus escravos. A propósito, vários estudiosos contestam a efeméride de libertação dos escravos no Ceará como aquela oficialmente aceita e propalada. Um deles, o historiador e brasilianista Billy Jaynes Chandler (1966: 173), escreveu um artigo onde sugeriu que a data do fim da escravidão no estado fosse adiada para o 13 de

³¹⁰ Entre 1856 e 1881, período de apogeu do comércio interno escravista, o Ceará ‘exportou’ quase 15 mil cativos, e isso somente de forma legal, excetuando os casos clandestinos (FARIAS, 2015: 241).

maio de 1888.³¹¹ Porém, ressalve-se que o 25 de março de 1884, reconhecido como a data magna do Ceará, tem um forte apelo no imaginário local, fruto de uma narrativa bastante solidificada na historiografia cearense. Conforme observa Paulo Henrique de Souza Martins (2012: 28), na sua dissertação de mestrado *Escravidão, Abolição e Pós-Abolição no Ceará: sobre histórias, memórias e narrativas dos últimos escravos e seus descendentes no Sertão cearense*, essa construção discursiva, obra da geração fundadora do Instituto do Ceará, é recepcionada e reproduzida pelas gerações seguintes de historiadores locais, que ensejaram uma tradição historiográfica ainda hoje bastante forte.³¹²

Para o historiador Almir Leal de Oliveira (2001: 12-13), autor de uma tese sobre o Instituto do Ceará,³¹³ a fundação desta academia representou, para a história do Ceará, a definição de um campo profissional e intelectual que viria estabelecer o que ele chamou de “caminhos de singularização da trajetória cearense.” Para tanto, os historiadores do Instituto do Ceará buscaram operar com a construção de uma memória em torno de algumas temáticas eleitas como definidoras do estabelecimento desta trajetória tida como singular. Na tematização de suas produções historiográficas, destacam-se os marcos de origem locais, como as fronteiras geográficas e culturais, cronologias, cartografias etc., visando adequar o Ceará ao projeto de construção da nacionalidade brasileira que naquele momento estava sendo elaborado em consonância com a ordem republicana que se instaurava. Assim, o discurso histórico que se produzia e se fazia circular com força de imposição, assumia uma dimensão

³¹¹ O artigo, intitulado *Os escravistas renitentes de Milagres: um pós-escrito à história da escravidão no Ceará*, foi publicado, não sem uma certa dose de polêmica, na RIC, em 1966. O autor estivera um pouco antes no sertão dos Inhamuns, região localizada no sudoeste do Ceará, realizando pesquisas para o seu projeto de doutorado, cursado na Universidade da Flórida. O objeto de sua pesquisa é a família Feitosa, tradicional e secular oligarquia sertaneja de proprietários rurais e políticos. Sua tese foi lançada originalmente em língua inglesa, no ano de 1967, e, posteriormente, teve sua versão em português editada no Brasil, em 1981, com o título de *Os Feitosas e o Sertão dos Inhamuns: a história de uma família e uma comunidade no Nordeste do Brasil 1700-1930*. Realizou também estudos sobre o banditismo no Nordeste brasileiro, que resultou no livro *Lampião, o rei dos cangaceiros*, lançado no Brasil em 1980. A polêmica aludida quando do lançamento do artigo de Chandler na RIC foi abordado por Martins (2012: 29-31), que relata a defesa feita por um dos mais atuantes membros do Instituto do Ceará naquela ocasião, o filósofo e sociólogo Djacir Menezes (1907-1996). Este fez a defesa da “pertinência da efeméride cearense” com base no esquema explicativo já bastante citado nesta nossa tese, ou seja, a exiguidade de mão de obra escrava teria impedido o desenvolvimento de uma sociedade escravocrata no Ceará e que a Abolição no Ceará teria sido uma iniciativa de um movimento filantrópico a cargo das elites ilustradas, o que tornava o marco libertador imune de interpretações documentais inoportunas (*Idem*: 30).

³¹² De fato, como lembra Martins (2012: 28 [Nt. 3]), só recentemente, mais precisamente na última década do século XX, com as pesquisas que inauguraram o Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará (UFC) é que essa situação começa a sofrer uma substancial mudança. Assim, salvo umas poucas vozes discordantes, como a de Chandler na década de 1960, por mais de cem anos imperou a versão historiográfica de uma abolição redentorista, as expensas uma elite caridosa, que enfrentou e venceu a instituição escravocrata cearense nos seus estertores.

³¹³ O título da tese é *O Instituto Histórico, Geográfico e antropológico do Ceará: Memória, representações e pensamento social (1887-1914)*, defendida no Doutorado em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), em 2001.

messiânica, no sentido que se propunha ser redentor dos dilemas que se interpunham à consecução desse objetivo. Desta forma, oferecia à emergente burguesia local e ao novo regime político que acabava de se instalar, a estratégia e a segurança necessárias para retirarem da história as referências que pudessem ser úteis às suas causas. Uma referência é o passado glorioso, heroico, que indicava uma trajetória trilhada em busca da ‘Luz e da Liberdade’ e dos ideais republicanos e positivistas de ‘Ordem e Progresso’. Neste sentido, seria necessário eleger os marcos reguladores do presente e indicadores do futuro; e um desses marcos, um dos principais, é justamente a Abolição que ocorrera no Ceará, em uma conquista exemplar e pioneira. Logicamente, há outros ‘marcos’ igualmente importantes, como a fundação do Ceará e o papel dos pioneiros colonizadores; a participação cearense na Revolução Pernambucana de 1817, na Independência do Brasil e na Confederação do Equador. No entanto, não podemos esquecer que o Instituto do Ceará tinha também um compromisso com o projeto de poder que buscava assegurar a hegemonia política em torno de Fortaleza e em detrimento de outras regiões cearenses. Neste sentido, o marco que é tido como exemplo da liderança daquela localidade é a Abolição. Os outros citados tinham cor e sabor sertanejos em demasia; e ainda pairava a controvérsia sobre qual a parte territorial cearense teria mais se destacado no processo de colonização, o sertão ou o litoral. Ademais, a criação do Instituto do Ceará se deu em conformidade com a conjuntura de transformações sociais que caracterizou a década de 1880. Os membros do Instituto do Ceará estavam muito mais sob influência da produção discursiva do que interessados em abarcar o amplo elenco de objetos históricos em si. Esta opção de ordem metodológica e empírica empurrou a geração fundadora do Instituto do Ceará para a elaboração do saber histórico como um *métier* voltado para uma ação civilizadora. Nesta missão, os intelectuais do Instituto do Ceará optaram pelas temáticas e questões que estavam na ordem do dia da Nação Brasileira, como o papel do trabalho livre nos rumos da nova ordem social que despontava. A abolição foi também tematizada, não como uma questão essencial para o futuro, mas para extirpar uma mácula - a escravidão - que não condizia com os novos ideais de ordem e progresso preconizados pelo positivismo republicano.

Como já antecipamos, o movimento abolicionista não aconteceu no Cariri. Ao contrário, a instituição escravocrata era renitente nesta região, como prova a postura do município de Milagres de manter a escravidão mesmo depois da efetivação do marco abolicionista, em 25 de março de 1884. A causa principal deste arraigado escravismo presente na região era a necessidade capital do emprego do trabalho cativo para a movimentação do principal setor econômico regional, o canavieiro-rapadureiro assim como acontecia em outras partes do Brasil, onde a lavoura agrícola extensiva era dominante. Em números, isto se

comprova no relativamente grande número de escravos existentes no Cariri nos anos que antecederam a abolição cearense:

Para o caso do sul cearense, a maior numeração encontrada na contagem indica uma quantidade aproximada de 3.543 cativos matriculados no ano de 1872; sendo 1.975 em Crato. Barbalha e Missão Velha contavam com 556 e Milagres com 1.012 cativos. A partir desses números, é perceptível como o Cariri, mesmo numa década de questionamentos acerca do cativo, ainda contava com muitos escravos como trabalhadores em suas atividades econômicas (CORTEZ, 2008: 44).

A estes números, como uma das explicações para a ausência de movimento abolicionista no Cariri, soma-se o fato de que a região não dispunha de um segmento social médio suficientemente forte e abrigador do elemento intelectual tido como principal crítico da escravidão. Ademais, havia uma limitação da ação liberal na região. Nas páginas do jornal *O Araripe*, porta-voz do Partido Liberal no Cariri, observa-se com regularidade a defesa do emprego do trabalho escravo na lavoura. Também, publicavam-se recorrentemente anúncios pagos pelos senhores de escravos com características físicas e comportamentais de cativos fugidos, oferecendo recompensa em dinheiro pelas suas capturas. Assim, havia pouco espaço e condições para que os ideais abolicionistas medrassem em terras caririenses. Os poucos abolicionistas existentes tiveram atuação local bastante discreta e individualizada ou a fizeram fora da região, a exemplo do professor e jornalista José Marrocos (1842-1910),³¹⁴ destacado

³¹⁴ O cratense José Joaquim Teles Marrocos é dono de uma curiosa e controversa biografia. Filho de um padre, pretendeu ingressar no sacerdócio, mas foi impedido pelos seus superiores, já diácono, acusado de cometer indisciplina. Entretanto, de acordo com Farias (2015: 322), o real motivo da sua expulsão foi o fato de ser filho de padre com uma escrava. Frustrado no seu desejo de seguir o sacerdócio, Marrocos transformou-se em um reconhecido abolicionista, militando na causa através do jornalismo, tanto em Fortaleza como no Rio de Janeiro, onde colaborou com o jornal *Cidade do Rio*, editado por José do Patrocínio. Apoiou a missão de padre Ibiapina quando de sua passagem pela região caririense, sendo o editor do jornal *A voz da Religião no Cariri*, fundado pelo Padre Mestre. Era parente e amigo próximo do padre Cícero, sendo um dos primeiros a saberem dos fatos ditos miraculosos ocorridos em março de 1889. Professor e jornalista, no auge das Questão Religiosa de Juazeiro, do qual foi um dos maiores defensores na imprensa, teria roubado uma urna contendo os paninhos manchados com o sangue em que hóstias recebidas pela beata Maria de Araújo teriam se transformado e que estavam sob a guarda do vigário de Crato, padre Alexandrino Alencar. Após a sua morte, a urna em questão foi encontrada entre os seus pertencentes. Sobre a *causa mortis*, suspeitou-se de que teria sido por envenenamento, ministrado por Floro Bartolomeu à guisa de uma prescrição médica (ver nota 421). A influência que Marrocos exercia sobre o padre Cícero em questões relacionadas aos supostos milagres teria sido motivação do crime. Floro Bartolomeu teria considerado essa influência anacrônica no contexto do final da primeira década do século XX. A estratégia de Floro Bartolomeu centrava-se na defesa da integridade moral do padre Cícero frente à intransigência da hierarquia católica de conceder-lhe o perdão e do Juazeiro contra as críticas de que seria centro de fanatismo, valhacouto de malfeitores e lugar de exploradores e explorados. Das acusações imputadas a Floro Bartolomeu, nenhuma delas foi comprovada.

membro da Sociedade Cearense Libertadora (SCL), a mais importante do movimento abolicionista do Ceará, com sede em Fortaleza.³¹⁵

Corroborando esta análise, podemos ler em Pinheiro (2010 [1963]): 437 e 438) o seguinte:

Registra a efeméride de 20 de março de 1884 o livramento dos cativos em Missão Velha, no Cariri.

Em 24 de março daquele ano, véspera da abolição total, no Ceará, avisou “O Libertador”, de Fortaleza, em boletim que se “redimiram da nódoa do elemento servil e ufanos de seu patriotismo no quadro da luz” Jardim e Milagres.

Não sei de nenhuma outras datas dignas de nota, referentes à libertação no extremo-sul da província.

Limitou-se, quase, a campanha redentora à capital e às zonas mais próximas do litoral.

Era longínquo o Cariri, penosíssimas as viagens a lombo de burro, de Fortaleza até a região meridional do Ceará.

Não foram até lá os tribunos da emancipação, e os poucos leitores de gazetas no interior, mas se interessavam pela luta dos partidos **socó** e **carrapato**,³¹⁶ do que pela sorte do cativo que lhes convinha alforriar [grifo do autor].

[...]

Por não ter sido intensa, no Cariri, a propaganda antiescravista, por interesses dos proprietários de escravos, só a última hora, quando não havia mais jeito de fugir ao movimento, foi que ele, o Cariri, aderiu à campanha reivindicadora.

De modo geral, a ‘boa sociedade’ cariariense era indiferente ao apelo do movimento abolicionista que grassava no Brasil e no Ceará, sentimento este que se estendia com respeito ao restante da população livre, porém pobre, majoritariamente formada por mestiços. É o que deixa antever o tratamento extremamente preconceituoso dado a este segmento pelas narrativas então produzidas, a exemplo dos discursos veiculados pelo jornal *O Araripe*. Neles, o trabalhador mais pobre é acusado de ser dado à ociosidade, e por isso um dos fatores seria a fertilidade do solo. Esta seria geradora de uma ‘acomodação’, já que os seus diferentes frutos

³¹⁵ Fundada em 8 de dezembro de 1880, a SCL contava com 225 sócios, dentre os quais, intelectuais, políticos e empresários, como João Cordeiro, que foi o seu presidente, o citado José Marrocos, Isaac Correia do Amaral, Antonio Bezerra, Justiniano Serpa, José Albano e Pedro Borges. Em 1881 foi criado o jornal *O Libertador*, com o propósito de divulgar a causa abolicionista e as atividades da Sociedade. Seus redatores foram José Marrocos, Antonio Bezerra e Antonio Martins. A SCL surgiu a partir de uma pequena organização emancipacionista, chamada Perseverança e Porvir, fundada em 1879. Outras agremiações se empenharam no mesmo propósito, como o Centro Abolicionista, fundado em 1882, pela dissidência moderada do SCL; a Sociedade das Senhoras Libertadoras, presidida por Maria Thomásia; o Clube Abolicionista Caixeiral, fundado pelos empregados do comércio de Fortaleza, conhecidos como caixeiros, e a Sociedade Libertadora Estudantil, criada pelos estudantes fortalezenses. Essas três últimas agremiações foram fundadas em 1883 (FARIAS, 2015: 244-245). Todas as agremiações citadas eram sediadas em Fortaleza, mas também existiu movimento abolicionista no interior, a exemplo da Sociedade Abolicionista de Baturité e da Sociedade Manumissora Sobralense, ambas fundadas em 1870 (ALONSO, 2015: 436).

³¹⁶ Como eram apelidados, respectivamente, no Ceará, os partidos Conservador e Liberal.

facilmente satisfaziam “os estímulos da fome” (SITUAÇÃO, 1859: 1). O que os liberais cratenses não relataram foi a situação extrema de penúria em que vivia a população pobre, vítima de uma secular e injusta estrutura, onde o acesso à terra e ao consumo era limitado por relações de trabalho marcadas pela exclusão e vergonhosa exploração. No entanto, sem as outrora existentes estratégias de controle de mão de obra, aqueles liberais evocavam o Código Criminal de 1830 que, no seu Capítulo IV, artigos 295 e 296, estabelecia penas aos vadios e mendigos (*Idem*: 2). Não obstante, clamavam pela criação de novos dispositivos legais que, a exemplo, das “leis que castigam mui justissimamente os furtos, adultérios, homicídios e os outros pecados”, viessem a punir também “severissimamente a ociosidade, raiz e princípio de todos os males” (ANDRADE, 1855: 3). Mas, como bons liberais que procuravam ou demonstravam ser, uma questão deveria ser considerada, qual seja, conjugar a “efetiva consagração da lei” sem proceder a um “ataque à liberdade individual.” Como esse dilema poderia ser equacionado? Em suma, diante da decadente realidade em que estava imersa a população caririense social e economicamente subalternizada, prescrevia-se uma cruzada moral para combater e extirpar os males transmitidos pelos ‘párias da sociedade’, ‘descaídos em vícios em seus sambas continuados’: hábitos inveterados, torpezas, maus costumes, depravações instintos ignóbeis e perversos, defeitos resultantes da ‘relaxação causada pela impunidade e pelo vício’ (SITUAÇÃO, 1859: 2).

Marginalizados e esquecidos pelas autoridades públicas; explorados à exaustão pelas classes proprietárias, restava aos segmentos subalternizados a ‘proteção divina’ e, por extensão, o amparo dos religiosos, inobstante tal apoio dar-se somente na esfera espiritual e a despeito da diminuta presença de sacerdotes em solos caririenses. Em todo o Ceará, em meados do século XIX, que tinha uma população estimada em 720 mil habitantes, havia apenas 33 padres na ativa (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 70). Essa situação, no entanto, começa a mudar com a posse do primeiro bispo do Ceará, dom Luís Antonio dos Santos, em 1861, responsável pela implantação das diretrizes que ficaram conhecidas como a ‘romanização’ do catolicismo brasileiro. Neste contexto, é fundado o Seminário da Prainha, em Fortaleza, em 1864, e o Seminário São José, em Crato, em 1875, o que vai aumentar de forma significativa o número de padres na província.

Antes, porém, para suprir essa gritante deficiência, recorria-se ao expediente estratégico de realizar esporádica e sistematicamente as chamadas santas missões. Elas constituíram-se uma novidade em termos de trabalho missionário, visto o seu caráter itinerante e temporário, permitindo a assistência às populações, normalmente, carentes de serviços religiosos, como pregações, confissões, batizados, casamentos, missas, aconselhamentos etc.

No Cariri, elas estavam a cargo dos frades capuchinhos italianos provenientes do Hospício de Olinda, Pernambuco,³¹⁷ aos quais couberam também as primeiras ações significativas da Igreja Católica na região.

Não há registro preciso da chegada desses religiosos no sul do Ceará, mas é certo que eles já estavam presentes na região no início da quarta década do século XVIII, administrando quatro missões indígenas: Missão Velha, Missão Nova, Salamanca e, a mais importante de todas, a Missão do Brejo do Miranda,³¹⁸ núcleo que dará origem à cidade do Crato. A tônica dominante das pregações desses missionários era o anúncio do fim dos tempos, com a aproximação do apocalipse e a urgência da salvação da alma frente à ameaça do castigo divino ou do perigo do inferno, - o que vem a contribuir, sobremaneira, com a construção e definição de uma concepção religiosa calcada na escatologia e no maniqueísmo típicos do catolicismo popular europeu permanente desde o medievo.

3.6 AÇÃO MISSIONÁRIA E SINCRETISMOS

O trabalho missionário dos capuchinhos, junto a indígenas e pobres, estimulou uma das mais significativas experiências de cunho sincrético que se desenvolveram nos sertões nordestinos e, em especial, no Cariri cearense. Trata-se da religiosidade popular resultante do encontro do catolicismo ibérico-mediterrâneo com os sistemas de crença das religiões tradicionais presentes na região, no caso as religiosidades indígenas, em maior intensidade, e africanas.³¹⁹ A abordagem dessa ‘interpenetração de civilizações’,³²⁰ é feita, com salutar divergência entre os estudiosos das religiosidades, sob várias perspectivas conceituais que são, por sua vez, representadas sob diversas denominações. Bem ou mal, o sincretismo, pelo duplo sentido que carrega,³²¹ é uma das vertentes que mais tem merecido análise, seja para sua

³¹⁷ No tocante ao trabalho missionário indígena, a atuação dos capuchinhos é uma marca distintiva que o Cariri carrega em relação ao restante do Ceará, onde preponderou a orientação dos jesuítas (FIGUEIREDO FILHO, 2010a [1964]: 18).

³¹⁸ No livro *Efemérides do Cariri*, de autoria de Irineu Pinheiro, a primeira referência sobre catolicismo em terras caririenses é a ereção da Igreja de Nossa Senhora dos Milagres, em 1735, na localidade atualmente denominada Rosário, no município de Milagres (2010 [1963]: 38).

³¹⁹ Esta escala de intensidade é baseada, em primeiro lugar, na predominância do elemento étnico indígena na região caririense, e, em segundo plano, no arraigado preconceito contra a cultura africana, derivado da longa vigência da instituição escravocrata e da forte influência exercida pelo catolicismo romanizado nas estruturas da sociedade caririenses, o que provocou um retraimento das manifestações públicas das crenças e, principalmente, dos rituais das religiões afro-brasileiras. Importante ainda destacar a criminalização e perseguições impostas às práticas religiosas de origem africana durante boa parte da história nacional, mas cujos resquícios permanecem e projetam um possível recrudescimento com a iminente quebra das premissas do Estado laico, notadamente por conta da crescente influência de doutrinas cristãs fundamentalistas, beneficiadas pela recente onda neoconservadora que assola a vida sociopolítica brasileira.

³²⁰ Expressão de Ortiz (*Apud* FERRETI, 2001: 16 [Nt. de rodapé]) para o fenômeno dos contatos culturais.

³²¹ Sincretismo pode ser abordado tanto quanto uma categoria neutra, para descrever a mistura de religiões, como analítica, visando avaliar esta mistura (DROOGERS, *apud* FERRETI, 2001: 14).

adoção ou para sua abolição enquanto uma referência conceitual nos estudos das religiosidades que se desenvolveram nos processos de intermediação cultural. No que concerne o seu questionamento como uma categoria de validade teórica na análise das práticas religiosas tidas como multiculturais, Ferreti (2014: 16) esclarece que o “sincretismo passou a ser identificado com a dominação colonial e por isso considerado por muitos como ultrapassado.” Por este motivo é que quando se fala em sincretismo automaticamente vem à tona dois termos que se lhe opõem: antissincretismo e dessincretização que, no caso das religiões afro-brasileiras, é também conhecido como africanização ou reafrikanização. Daí a preferência pelo conceito de hibridismo, considerado mais moderno. Essa questão remete, sobretudo, aos estudos que, até o final da década de 1950, na sua maioria, associavam sincretismo religioso ao conceito de aculturação. Neste sentido, a partir dos anos de 1960, iniciou-se um movimento, protagonizado pelos próprios líderes das religiões de matriz africana, visando desvinculá-las da influência do catolicismo. Mas para o antropólogo estadunidense Melville Herskovits (1895-1963), principal teórico do conceito de aculturação, este nunca teve qualidade etnocêntrica, na qual culturas envolvidas em situações conflituosas, como ocorreu durante a colonização brasileira, possam ser hierarquizadas em uma escala de valor. Desta forma, Ferreti (*Idem*: 24-25) lembra que no Brasil, tido como a pátria-mãe do sincretismo, a mistura cultural constitui-se em um fenômeno central não só na religião e na cultura popular, mas também nas relações sociais, políticas e econômicas. Considera, ainda, que o uso de qualquer termo - sincretismo, hibridismo, multiculturalismo etc - é problemático, visto que são conceitos representados por uma nomenclatura que tem toda uma simbologia, incluindo carga ideológica, relações sociais de comunicação e dominação, além de estarem associados a preconceitos. Ferreti (*Id. Ib.*), citando Bourdieu de *A economia das trocas linguísticas*, afirma que não existem palavras neutras, concluindo que a opção pelo uso de um ou de outro conceito não pode ser vista tão somente como uma mera escolha de palavras ou questão de terminologia. No caso do conceito de sincretismo, ao lado do de hibridismo e de outros, considera que “embora negados por alguns, são importantes para a compreensão de muitos aspectos das culturas e das religiões e que o tema remete a cultura brasileira como um todo” (*Id. Ib.*: 29).

Importa-nos, em meio à polêmica, tratar das diversas amalgamações culturais que sedimentaram as religiosidades vivenciadas no cotidiano da sociedade brasileira. Para tanto, respeitando as diferentes perspectivas de análise e suas validades teóricas, considerando, principalmente, os embates políticos e os contextos históricos aos quais estão subjacentes, optamos por trabalhar com o conceito de sincretismo por aceitar sua eficácia como uma

categoria tanto descritiva como analítica, a despeito das limitações que lhe são conferidas. Ademais, utilizamos a colaboração de estudiosos do tema, a exemplo do teólogo e historiador Eduardo Hoornaert, que o faz a partir das possibilidades de interpretação ofertadas pelo conceito de sincretismo. Por fim, nossa posição é de que não existem expressões religiosas puras, no sentido de preservação de integridade de valores; sendo assim, bem ou mal, resultado da alteridade decorrente dos contatos e das trocas culturais. Com estes esclarecimentos, passemos para o próximo passo.

Segundo Hoornaert, em *A formação do Catolicismo brasileiro 1550-1800* (1991 [1974]), a Igreja, durante o período colonial, pela necessidade de manter-se onipresente nas esferas públicas e privadas, levou a cabo uma religião ostensiva e obrigatória. Não obstante, até a segunda metade do século XIX, nos espaços interiores do país, geralmente menos afeitos ao controle metropolitano, observava-se também certa fraqueza da estrutura hierárquica da Igreja Católica. Esta situação devia-se à existência de poucos bispados para administrar imensas e isoladas regiões do território brasileiro.³²² Diante desta situação, a Igreja colonial brasileira mostrou-se um campo propício à formação ou reprodução de numerosos sincretismos, entendido como exigência da missão evangelizadora da Igreja, notadamente no contexto das grandes descobertas e conquistas ensejadas pelo movimento de expansão marítima europeia. Desta forma, a ação missionária é simpática ao sincretismo, diante da necessidade de se estabelecer diálogo com outras culturas e mediante a consequente tradução e adaptação que tal processo exige.

Na época em que escreveu o livro, meados da década de 1970, a despeito do ainda vigente regime ditatorial brasileiro, Hoornaert reverberou a conjuntura política nacional que ensaiava a reintrodução do elemento popular, em sua dimensão participativa, no contexto histórico. No campo religioso, eram sonantes os ecos da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, realizada na cidade de Medellín, na Colômbia, em 1968. Este evento tornou-se emblemático como referência do esforço para colocar em prática as determinações emanadas do Concílio Vaticano II, que se encerrara em 1965, suscitando um amplo processo de renovação eclesial. O principal desafio naquele contexto, onde imperava uma delicada situação política de exceção em quase todos os países latino-americanos, era

³²² Até 1676, quando foi criado o Bispado de São Sebastião do Rio de Janeiro, só havia um bispado em território brasileiro, o Bispado de S. Salvador da Bahia de Todos os Santos, fundado em 1551. Após 1876, durante todo o restante do período colonial e todo o período imperial, (1822-1889), o Brasil contava somente com doze bispados. No Ceará, a primeira diocese foi criada em 1854, mas só sendo instalada em 1861, com a posse do bispo dom Luís Antonio dos Santos. O segundo bispado cearense foi a Diocese de Crato, fundada em 1914, no contexto da Questão de Juazeiro (ver tópico 4.8, *O território religioso: de Bispado do Cariri à Diocese de Crato*, a partir da página 429).

fortalecer a ação a Igreja para que se promovesse uma transformação na injusta realidade vivida pelas populações pobres do continente. Daí nasceu a ‘teologia da libertação’, cujo principal lema era a ‘opção preferencial pelos pobres’. Esta inovadora ação pastoral foi posta em prática através de um amplo leque instrumental, com destaque para reconhecimento das comunidades eclesiais de base (CEBs); interpretação popular da bíblia, política de valorização dos leigos, planejamento pastoral, inserção das comunidades religiosas nas periferias, pastorais sociais, proximidade da hierarquia com o povo etc. Desta forma, os teólogos e teóricos da Igreja mais engajados procederam a uma revisão da história eclesiástica na América Latina, buscando identificar iniciativas pastorais populares, predecessoras da teologia da libertação, já em épocas coloniais.

O esquema proposto por Hoornaert para interpretação histórica do catolicismo brasileiro considera a coexistência de sincretismos que foram formados de acordo com as vicissitudes encontradas por religiosos e leigos. Esta ideia ou era negada ou minimizada pela hierarquia mais tradicional do clero católico, em nome da pureza da religião. A versão oficial da missão evangelizadora da Igreja é mais apologética do que sincrética, no sentido de que ela tem como característica a posição de legítima herdeira do legado cristão e, por conseguinte, seria a única abalizada a propagá-lo, conforme se achava ser um preceito do próprio Cristo. Ademais, de acordo com este ponto de vista, a ação eclesial é regida por dogmas e cânones arraigadamente solidificados através dos séculos, afirmados e reafirmados por sucessivos concílios, sob o crivo dos mais notórios doutores da Igreja, muitos deles alçados ao posto de santo. Portanto, peritos e infalíveis. A Igreja seria, assim, depositária da verdade e única eclusa de salvação, visto o recorrente axioma da doutrina católica: *extra ecclesiam nulla salus*.

Sem refutar o caráter apologético da fé cristã, compreendendo-o como uma atitude defensiva, uma nova tendência explicativa da trajetória evangelizadora destaca também sua abertura para os sincretismos culturais enquanto exigência do desafio missionário de converter almas para o grêmio da Igreja. Destarte, o autor de *A formação* destaca três desses sincretismos: o catolicismo guerreiro, o patriarcal e o popular, sendo que os dois primeiros advêm do contexto cultural português e o último como resultante da ação missionária das ordens religiosas regulares, com ênfase nos jesuítas, franciscanos e a capuchinhos, junto aos povos indígenas, africanos e seus descendentes. Este esquema conceitual, no que pese o tratamento ‘politicamente correto’, preserva à cultura católica o papel protagonista, relegando as demais culturas a uma posição de passividade, que reconhece na matriz principal um precioso apoio para evitar o que seria, sem ela, um completo etnocídio. Senão, vejamos.

Esses três ‘sincretismos católicos’ são descritos como realizações concretas do cristianismo, na sua vertente eurocêntrica, dentro da cultura brasileira. Primeiramente, é destacado o catolicismo guerreiro dos portugueses para dar conta da conquista, espiritual e temporal, que foi a empresa colonial. A origem deste sincretismo é o messianismo bélico que gerou o espírito cruzadista motivador das campanhas de recuperação dos territórios tomados pelos árabes, resultando no nascimento das nações ibéricas. A colonização da América situa-se neste processo de continuidade da guerra santa pela militância cristã; desta vez contra os indígenas renitentes em cederem seus territórios, seus corpos e suas almas, que eram objetos de interesse tanto do Estado como da Igreja. Missão e conquista conjugam-se perfeitamente na consecução deste intento, tão inseparáveis como as duas faces de uma moeda.

A catequização dos ‘gentios’, como os colonizadores chamavam os indígenas, e a escravidão negreira, embasadas em referências bíblicas e dispositivos jurídicos, assegurando a justificativa moral, ética e ideológica dessas práticas, já eram, porém, qualificadas como criminosas naquele contexto temporal por alguns humanistas. O certo é que, do ponto de vista histórico, o cristianismo nem sempre acatou e propagou a ideia de uma guerra santa. Contudo, ela passa a ser praticada em contextos onde o cristianismo se incorporou ao poder temporal, como ocorreu na época final do Império Romano e mais recentemente com a instituição do padroado régio. Esse segundo contexto corresponde a momentos específicos de defesa ou de expansão da fé e dos territórios cristãos, como o período do domínio árabe, quando ocorreu o estímulo ao militarismo santo, que se consolida com a formalização da doutrina da ‘Guerra de Missão’. Neste contexto, os santos guerreiros são recrutados para combaterem ao lado dos cristãos e em defesa da fé e da cristandade, a exemplo de São Jorge, São Sebastião, São Martinho, São Maurício e São Miguel, os primeiros na tradição ocidental. A guerra se dá não somente no plano físico, mas também espiritual. É preciso combater tanto Satanás como os inimigos terrenos da religião cristã-católica, os ímpios e os infiéis, como os mouros, judeus, sarracenos, calvinistas e hereges em geral.

A ideologia da guerra de missão foi plenamente aplicada no Brasil, desde o momento da ‘descoberta’ até o processo de conquista e ocupação do território colonial. Todo esse contexto foi, assim, sacralizado, introjetando no contingente colonizador a animação religiosa necessária para o cumprimento do imenso desafio de criar um novo Portugal em terras tropicais. Esse sentimento de verdadeira epopeia passou a ser a flâmula de um povo e de uma nação, tidos como eleitos no cumprimento da missão de levar o reino de Deus para os quatro quadrantes da Terra. Seu estandarte era a cruz, cuja simbologia remete ao espírito cruzadista ibérico e à certeza de vitória sobre a morte e sobre os mais poderosos inimigos. Os primeiros

topônimos carregam a marca de triunfo deste ícone principal do cristianismo: Ilha de Vera Cruz e, depois, Terra de Santa Cruz. Inicialmente, a denominação Brasil é interpretada como local de perdição, visto que traz a conotação de lugar associado ao inferno, onde as almas perdidas ardem nas chamas eternas. Ademais, considerava-se que o pecado morava ao sul do equador, manifestando-se na vida dos seus primitivos habitantes, gentios afeitos à sensualidade transmitida pela nudez e aos animalismos bestiais, como a poligamia e o canibalismo. Todas essas anomalias eram manifestações do mal que deveriam ser vencidas pela guerra de missão, e a evangelização seria a principal estratégia, nem que fosse preciso fazer uso da violência. O que de fato foi feito: dominar para converter. Dessa forma, respondeu aos mais díspares clamores da pátria brasileira que então se formava, como no episódio antológico da ‘proto-história’ nacional, a expulsão dos holandeses, em meados do século XVII; ao combate à resistência dos índios e dos negros, como na Guerra dos Bárbaros e a destruição do quilombo dos Palmares, final dos seiscentos e inícios dos setecentos.³²³

O segundo sincretismo tratado por Hoornaert é o catolicismo patriarcal. Vale destacar que, em contraposição à colonização hispânica da América, a realidade colonial brasileira teve um caráter mais regionalizado ou localizado, acontecendo primordialmente nos engenhos de açúcar, fazendas de gado, núcleos mineiros, aldeamentos missionários, vilas e quilombos. Nesses espaços, de uma forma ou de outra, medrou a cultura patriarcal, uma invenção do estado metropolitano para dar vazão às cruciantes e cruciais questões da conquista da terra e organização do trabalho escravo.

Para estruturar as relações senhoriais, lançou-se mão de simbolismos medievais, a exemplo da ideia de que o ecúmeno seria um feudo divino, cujo preposto, espécie de suserano, seria o sumo pontífice católico. Nesta lógica, o principal vassalo do papa era o rei, o que estabelecia uma cadeia de vassalagem que se estendia à colônia, com os capitães-donatários ao centro e os sesmeiros na ponta final. Neste ponto, observa-se uma interseção de sincretismos, onde o catolicismo guerreiro interage com o catolicismo patriarcal, o que corresponde ao estabelecimento de uma sociedade de ordens na colônia brasileira. A sociedade colonial, tal qual a feudal, é regida pela funcionalidade. Uns rezam, uns guerreiam e outros trabalham, sustentando toda a cadeia social.

³²³ O catolicismo guerreiro não se restringiu ao campo de batalha propriamente dito, mas penetrou abrangente e arraigadamente as mais diversas expressões do cotidiano colonial, sejam os ritos religiosos ou profanos, como os sacramentos, festas, cerimônias diversas e comportamentos gerais. Um exemplo foi, após o extermínio de Palmares, a procissão realizada em Recife “em ação de graça pela vitória, expressão da verdade dos vitoriosos” (HOORNAERT, 1991 [1974]: 49).

Uma grande diferença, porém, é a existência de um Estado que, de um lado, se utiliza, remunera e nobilita numerosas funções civis, militares e religiosas; e de outro, busca promover a ‘integração’ dos indígenas na sociedade colonial e estabelecer relações paternalistas e tutelares para com os escravos. Principalmente a partir do Diretório Pombalino, ou Diretório dos Índios, de 1755 em diante, há, inclusive, o incentivo de relações matrimoniais interétnicas, dentre outras medidas assimilacionistas, sempre visando assegurar o controle sobre as terras e o disciplinamento produtivo da mão de obra indígena. Além do mais, sabedor que muitos ‘fidalgos’ viviam maritalmente com nativas, o Estado reconheceu tais relações como uniões legítimas, enobrecendo-as através de decreto real em 1755, em um contexto de crescimento de interesse pela linhagem e pela genealogia enquanto fatores de prestígio social. Percebe-se nestas políticas, marcadas por relações assimétricas, a estratégia de manter a governabilidade diante da deficiência presencial do Estado, notadamente nos interiores da colônia.

Na essência, esta estratégia estabelece uma aliança de interesses entre o Estado e os senhores proprietários de terra e de escravos. Nela, o Estado concede sesmarias, mercês, incluindo cargos administrativos e funções militares e judiciais, e, principalmente, mandatos políticos exercidos, em nível local, na câmara de vereadores, em troca de fidelidade ao Rei e da onipresença estatal em todo o território. Esta mesma estratégia é efetivada pela Igreja que, tal como ocorria com o Estado, carecia de um maior efetivo contingencial para cumprir a missão, dita precípua, de ‘propagar a santa religião’ e ‘converter os gentios’.

O terceiro sincretismo tratado por Hoornaert (1991 [1974]: 98-105), é o popular, caracterizado como sendo “o catolicismo dos índios e dos africanos e o de seus descendentes.” Portanto, a terminologia é tida como uma ‘projeção histórica’, visto que o termo ‘popular’ não era usual no contexto em que tal sincretismo estava sendo moldado, ou pelo menos não era aplicado aos segmentos que lhe eram intrínsecos:

“Índios e africanos nunca foram qualificados de “povo” durante o período português da história brasileira nem se falava em “cultura popular” naquela época. Só os portugueses e seus descendentes pertenciam ao “povo”: os outros eram “gentios da terra” ou “peças de Guiné, Moçambique, de Angola.” Por conseguinte, seria mais lógico falar aqui em “catolicismo gentílico” ou coisa parecida. Contudo, para simplificar, preferimos tratar mesmo do catolicismo vivido pelos pobres em geral (*Idem*).

Tendo em vista o acima exposto, fica claro que a expressão ‘catolicismo popular’ pode ser interpretada como uma categoria de análise, o que não só representa uma afirmação da validade de sua experiência histórica como também da amplitude teórica do fenômeno em si.

Desta forma, o próprio termo, a despeito de sua majoritária aplicação, não é consensual. Há quem prefira, por exemplo, a designação de ‘catolicismo penitencial’ ou ‘catolicismo devocional’, baseado no ideal monástico que imperou na Europa medieval e que se estendeu para a América através da ação missionária de sacerdotes tidos pela população como verdadeiros ‘heróis apocalípticos’. Estes pregavam que a salvação da alma, diante da iminente destruição do mundo e do fim dos tempos, só podia ser alcançada pela mortificação do corpo, esse profundo poço de pecados. O exemplo maior vem do próprio Cristo, que se entrega ao holocausto para salvar a humanidade. A designação de catolicismo penitencial, assim como qualquer outra conceituação, revela uma ordem de problemas que não pode ser desconsiderada; como também não se pode desconsiderar a discordância quanto à essência conceitual ou mesmo quanto à pretensa homogeneidade dessa vertente popular do catolicismo. Diversas são as análises sobre o catolicismo popular praticado no Brasil, desde a sua total negação até a sua subjacente inferioridade ou falta de originalidade e de valor frente à sua vertente oficial. O catolicismo popular seria “simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante” (*Id. Ib.*: 98-99), que traz consigo as questões do conformismo e do fatalismo, em primeira instância, e do fanatismo, em segunda. Desta forma, a religiosidade expressa pelo povo, em suas vertentes de fé cristã, seria, de um lado, uma dominação interiorizada, resultado da passividade das classes subalternas e subalternizadas; passividade esta que seria uma extensão de um sentimento ou complexo de inferioridade diante de uma ordem que, mesmo se sabendo injusta, é tida como natural. Todavia, conforme Hoornaert (*Id. Ib.*: 104),

a atitude negativa assumida por muitas pessoas diante da religiosidade popular desconhece a complexidade da cultura popular: ela não é simplesmente reflexo do sistema dominador, mas tem sua originalidade. O pobre vive numa situação ambígua e tem consciência desta ambiguidade. No entanto, esta consciência vive abafada sob a ação de uma tradicional sabedoria de conformismo e paciência fatalista.

O que não se polemiza, contudo, é a pluralidade de práticas, crenças e sentimentos contida nas experiências de religiosidade popular, a ponto de ser mais correta a utilização da expressão ‘catolicismos populares’ em vez de ‘catolicismo popular’. Porém, independente da flexão gramatical adotada, importa compreender essas experiências religiosas em seus referidos contextos. O catolicismo que se desenvolveu e é praticado no Cariri, por exemplo, tem suas marcas distintivas em relação a outras regiões onde tais práticas também se manifestam arraigadamente.

3.6.1 O IMAGINÁRIO RELIGIOSO CARIRIENSE

As diversas representações que permeiam a elaboração de identidades caririenses podem ser analisadas sob algumas vertentes. Uma delas se enquadra no imaginário social que sofre influência tanto da herança medieval ibero-mediterrânica como do sistema de crenças dos kariri e das religiões de matriz africana. Sob este prisma, desponta a concepção de região imaginária, onde as ideias que circulam neste espaço exercem diversificadas formas de poder (Barros, 2006: 475). Neste ponto, é providencial discutir um pouco a relação entre imaginário, imagens e imaginação, não obstante serem categorias polissêmicas, de muitos e variados usos nas diversas disciplinas das ciências humanas.

No conceito de imaginário formulado por Castoriadis (1982), a criação social-histórica e psíquica de figuras, formas e imagens possibilitadoras de descrição de ‘alguma coisa’ tem como principais produtos o que denominamos ‘realidade’ ou ‘racionalidade’. A realidade de cada sociedade, a chamada realidade social-histórica, é resultado de uma criação do anônimo coletivo, matéria-prima utilizada por um corpo intelectual institucionalizado, os chamados especialistas da produção cultural (ver nota 21), para a elaboração de representações e projetos identitários.

A imagem, por sua vez, pode ser pensada a partir do ponto de vista de Knauss³²⁴ (2008, *apud* MAUAD, 2015: 41), tendo como principal referência o estudioso alemão Hans Belting, para quem “as imagens não se situam nem em paredes, nem em mentes apenas. Para o autor, elas não existem por elas mesmas, pois são, antes de tudo, acontecimento, afirmando-se por meio da transmissão e da percepção.” Mauad complementa esse ponto de vista afirmando que há uma historicidade em toda imagem, fundamentando-lhe enquanto prática cultural e social (*Idem*). Em suma, o uso da imagem nos estudos históricos permite uma multiplicidade de fins, muito além de sua simples percepção como fonte de pesquisa, devendo ser considerado como parte intrínseca da realidade social e de um contexto histórico ou situação cultural exclusiva.

No entanto, vista a hipótese de permanência de medievalidades na região, é bastante válida a perspectiva formulada por Le Goff (2010), onde se identifica formas de resistência à ideologia da religião oficial enquanto uma das mais importantes funções do ‘maravilhoso’, um atributo intrínseco ao patrimônio cultural. O ponto em que se percebe essa relação do

³²⁴ Mauad (2015: 41) ressalva que a posição de Knauss se refere primordialmente ao debate da imagem artística, o que não deixa de remeter para outras imagens visuais e amplia o campo de compreensão das imagens no contexto social.

contemporâneo com o medievo é o campo das utopias, representadas e reunidas em torno da ideia de reencontro da “idade do ouro” em um tempo/espaço imaginário e imaginado.

Desta forma, o imaginário medieval ibero-mediterrânico, incluindo imagens e imaginações, transplantado para além-Atlântico, no bojo do processo de colonização, enquanto cultura dominante que se impõe com todo um arcabouço de mecanismos coercitivos, - manifesta-se sobretudo na influência exercida pelas pregações dos frades da Ordem dos Capuchinhos que fundaram aldeamentos para catequização e aculturação dos kariri, entre as décadas de 30 e 60 do século XVIII, e realizaram, até o final do século XIX, as chamadas missões itinerantes. Esses aldeamentos e missões geraram uma prática religiosa marcada por rituais diversos herdados do catolicismo ibérico-mediterrânico, como novenas, procissões, confrarias, romarias, santuários domésticos, penitência e intensa devoção aos santos. Igualmente, percebe-se a influência de valores religiosos das culturas africanas no cotidiano regional, a despeito do preconceito e das repressões impostas, mas que resultaram em sincretismos veladamente permitidos, desde que manifestados em espaços e instâncias autorizados pela Igreja e pelo Estado, como as irmandades religiosas.

Os costumes e crenças populares que tornam diferenciado o catolicismo praticado no Cariri foram plasmados, assim, no bojo do processo de colonização pelo qual a região foi submetida, o que provocou o encontro dinâmico das culturas matrizes da formação cultural brasileira. Desta forma, os universos de crenças dos indígenas e dos povos africanos e descendentes, mesmo relegados ao extremo, permanecem latentes e pulsantes.

Vários exemplos do que trata o parágrafo acima aparecem em diversas narrativas sobre o imaginário que permeia a religiosidade caririense, notadamente a partir de olhares externos, na maior parte focados sob o prisma do exótico e do surreal, além de estereótipos que resvalam para o preconceito. Um deles, extraído do livro *Os sertões*, de Euclides da Cunha, é no mínimo emblemático por ser um referencial da forma como a religiosidade popular é abordada:

Em 1850, os sertões do Cariri foram alvoroçados pelas depredações dos serenos, exercitando o roubo em larga escala.

Aquela denominação indicava - companhias de penitentes que à noite, nas encruzilhadas ermas, em torno das cruzes misteriosas, se agrupavam, adoidadamente, numa agitação macabra de flagelantes, impondo-se o cilício dos espinhos, das urtigas e outros duros tratos de penitência. Ora, aqueles agitados saíram certo dia, repentinamente, da matriz do Crato, dispersos, em desalinho - mulheres em prantos, homens apreensivos, crianças trementes - em procura dos flagícios duramente impostos. Dentro da igreja, missionários recém-vindos haviam profetizado próximo fim do mundo. Deus o dissera — em mau português, em mau italiano e em mau latim — estava farto dos desmandos da Terra...

E os derivados foram pelos sertões em fora, esmolando, chorando, rezando, numa mandria deprimente, e como a caridade pública não podia satisfazer a todos, acabaram – roubando (CUNHA, 2006 [1903]: 122-123).

Como dito, esse trecho é emblemático, constante de uma icônica obra. O autor mesmo esclarece que é “um exemplo único” (*Idem*: 122) do que resultou da ação prejudicial e negativa do missionário daquela época (meados do século XIX), que “destrói, apaga e perverte o que incutiram de bom naqueles espíritos ingênuos os ensinamentos dos primeiros evangelizadores” (*Id. Ib.*). Para o autor, tais missionários, em vez de aconselhar e consolar, aterrorizam e amaldiçoam, provocando na índole sertaneja mais estragos do que benefício, visto que “a alma de um matuto é inerte às influências que a agitam. De acordo com estas pode ir da extrema brutalidade ao máximo devotamento (*Id. Ib.*: 119-120).

Os missionários ‘modernos’, duramente criticados pelo autor de *Os sertões*, atuavam primordialmente em missões itinerantes, bastante comuns nos sertões nordestinos nos séculos XVIII e XIX. Alguns desses missionários alcançaram fama que beirava a santidade, marcando fortemente o imaginário dos povos sertanejos, a exemplo dos capuchinhos italianos Vital de Frescarolo, Caetano de Messina e Serafim da Catania, que influenciaram fortemente o universo mítico caririense.

As pregações desses missionários ‘martelavam’ incessantemente a temática apocalíptica do fim dos tempos e a necessidade urgente da salvação da alma frente à ameaça do castigo divino e das chamas eternas do fogo do inferno, prescrevendo práticas penitenciais e ritos devocionais, como procissões e novenas. Essa aterradora cantilena vem a contribuir diretamente na construção e definição de uma concepção religiosa baseada na escatologia e no maniqueísmo, vertentes do catolicismo popular ibérico-mediterrânico. De forma complementar, o contexto geográfico e cultural do mundo sertanejo oitocentista, fortemente marcado pelo isolamento, torna alguns personagens sociais elementos-chave nesse processo, como padres, mascates, cantadores, violeiros, poetas e beatos. São os produtores e transmissores de visões de mundo, portadores da tradição e artífices de idealizações e sonhos (BARROS, 2014: 76).

No inconsciente coletivo caririense ecoam mitos que se relacionam com utopias projetadas a partir da tragédia ocorrida com os povos kariri durante o violento processo de colonização. Esses mitos e utopias são preservados e se propagam nas falas, cantos, rezas e gestos dos romeiros do padre Cícero e da Mãe das Dores,³²⁵ beatos e beatas, poetas, cantadores

³²⁵ Forma como os romeiros invocam Nossa Senhora das Dores, padroeira de Juazeiro.

e brincantes dos folguedos populares regionais. Um desses mitos, a conhecida lenda da Pedra da Batateira (ver página 278), de expressão fortemente escatológica, é exemplo do sentimento que une esperança e projeção utópica. Da forma como foi performatizado, tal mito situa-se na intersecção da tradição sebastianista portuguesa³²⁶ com o messianismo típico da religiosidade popular.³²⁷

No Cariri, até a eclosão do movimento liderado pelo padre Cícero, as crenças messiânicas foram processadas a partir da atuação de pequenas comunidades religiosas ou organização difusa de grupos de penitentes. Alguns deles foram apelidados indistintamente de ‘Serenos’. Segundo Nobre (2011: 5), esses grupos de penitentes, “em 1845 – não coincidentemente, ano de seca na região - saiam pelas ruas chorando e preconizando o fim do mundo pelas ruas do Crato.” A atuação dos Serenos foi tão impactante na época que, mesmo passado mais de meio século, foi relatada por Euclides da Cunha em *Os sertões* (ver páginas 317-318). Abrimos aqui um parêntese para alertar que esses grupos de penitentes não são o mesmo que a Sociedade dos Serenos, bando de malfeitores que aterrorizou a região do Cariri nas décadas de 1840 e 1850 (ver página 189). No jornal *O Araripe* encontra-se a explicação para que aqueles grupos de penitentes fossem denominados com o mesmo nome da célebre organização criminosa:

Fazem (*sic*) dez ou doze anos que apareceram, em grande número, nesta freguesia, grupos de penitentes, que percorriam, noites inteiras, diversos sítios e algumas vezes chegaram a invadir a Matriz desta cidade, onde executavam uma cena burlesca e sinistra.

³²⁶ Tradição que se origina na saga do rei dom Sebastião (1554-1578). Segundo a lenda, o jovem e virtuoso rei português teria desaparecido, sem ter sido comprovado a sua morte, na batalha de Alcácer-Quibir, no norte da África, travada entre portugueses e saadianos de origem árabe, em 1578. O ‘desaparecimento’ de dom Sebastião trouxe graves consequências para o país, colocando em perigo a sua independência e provocando, com a vacância do trono português, a chamada ‘União Ibérica’ (1580-1640), quando Portugal passou a ser governado a partir do reino espanhol. Assim, desenvolveu-se o chamado sebastianismo, um movimento milenarista, que profetizava o regresso de dom Sebastião para salvar Portugal de suas crises mais sombrias. O Sebastianismo foi transplantado para o Brasil, onde floresceu com maior vigor no século XIX, no bojo de sucessivas crises sociais, políticas e econômicas decorrentes das instabilidades institucionais, principalmente na transição da colônia para o império e deste para a república. Foram, assim, fermentados em um contexto histórico que combinava as crenças do catolicismo popular com os desejos de transformação da injusta ordem social vigente.

³²⁷ Para avançamos nesta seara, permeada de campos interseccionados, é mister recorrer às definições dos conceitos de messianismo e milenarismo, tidos como abrangentes e genéricos. O entendimento desses conceitos, geralmente aceito, repercute as concepções de Maria Isaura Pereira de Queiroz, presentes na obra *O Messianismo no Brasil e no Mundo* (1965). A citada autora foi quem mais se preocupou em sistematizar tais conceitos, diferenciando suas nuances. Dessa forma, messianismo refere-se a uma crença em um salvador de origem divina, o próprio deus ou seu emissário, o que gera a expectativa da vinda de um messias, com o intuito de estabelecer um novo tempo de virtude e justiça. Já o milenarismo diz respeito a um movimento popular no sentido de instaurar uma nova ordem, almejada por uma coletividade e sob a liderança de um líder dotado de carisma, embora, conforme alerta Negrão (2009: 33-34), “possam existir movimentos milenaristas não messiânicos, conduzidos por uma sucessão ou pluralidade de líderes guerreiros, assembleias de anciãos, virgens ou crianças inspiradoras, etc.”

Na beira da estrada e em outros pontos, levantaram cruzeiros, em redor das quais executavam o programa entre eles concertado, e destes lugares passavam às estradas públicas, de um para outros sítios. Os proletários engrossaram esses grupos, e com pouco viu-se a freguesia infestada de uma associação temível. Os proprietários estremeeceram, julgando os seus bens à mercê dos aventureiros, no número dos quais haviam malfeitores públicos; e defeito (*sic*) pouco tardou que diversos ladrões metamorfoseados em penitentes, praticassem desatinos. Os grupos, ao passarem à noite por alguns sítios, furtavam o que se encontravam: as próprias galinhas eram arrancadas dos poleiros, e o furto dos cavalos se fez em grande escala. Efetuando algumas prisões em membros dessa associação, por furtos cometidos, eram-lhe achados cachos de disciplinas. A imoralidade dos grupos subiu a ponto, que o povo sem fazer distinções os qualificou de *Serenos* (OS PENITENTES, 1858: 1).

Pela citação acima, vamos observar que associações de penitentes passaram a ser tratadas no Cariri como caso de polícia, não bastasse a ideologia oficial já os tachar de fanáticos ignorantes e os movimentos messiânicos, de rústicos, retrógrados e antiprogressistas.

Entretanto, acéfalos de lideranças mais aglutinadoras e de movimentos messiânicos mais consistentes, os herdeiros da tragédia ‘afrokariri’ agarravam-se às projeções de um novo tempo anunciadas pelas construções míticas. Como já vimos no tópico 3.3.1 deste capítulo,³²⁸ parte desses mitos, oriundos do universo de crenças dos nativos e africanos, foi apropriada por religiosos católicos para servir aos seus propósitos evangelizadores e proselitistas. É o caso do já aludido frei Vital de Frescarolo, que se utiliza do sentido cosmogônico que o elemento água detém no sistema de crenças dos kariri para embasar a profecia, de fundo milenarista, de que ‘o sertão vai virar mar’.³²⁹ Este exemplo, especificamente, mostra a importância do mito em experiências históricas marcadas por traumas e distopias. Em sociedades herdeiras de remotas tradições, os mitos se reproduzem e resistem com intensidade, dando respostas a questões tanto do cotidiano como existenciais, constituindo-se, além de uma narrativa simbólica de realidades históricas, uma possibilidade de construção de um porvir permeado de redenção, fartura, felicidade, liberdade, justiça e paz. Mas, ao lado dessas construções míticas, vamos observar um conjunto de ações concretas realizado por

³²⁸ *Alguns mitos kariri* (ver páginas 275ss).

³²⁹ Esta profecia é depois alardeada por Antonio Conselheiro nas suas pregações pelos sertões a fora, conforme Cariry (2008: 373), “nas suas andanças pelo Cariri, na época em que negociava com cachaça, Antonio Conselheiro escutou de caboclos da região a lenda da “Pedra da Batateiras”, a partir da qual fundamentaria a profecia que pregava nos sertões da Bahia: “o sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão.” Esse discurso “messiânico” encontrou eco nos caboclos dos sertões baianos, fazendo com que os índios Cariri de Mirandela e Saco do Morcego, catequizados pelos frades capuchinhos, contribuíssem com a força de 300 caboclos flecheiros na defesa do Império Sagrado de Canudos, contra a fúria insana dos exércitos enviados pela jovem República brasileira.”

personagens que, na esteira do arraigado misticismo presente nas estruturas da sociedade regional, adquirem *status* de seres especiais. Neste patamar, destacam-se as figuras de padre Ibiapina, padre Cícero e beato José Lourenço que, pelas suas obras, ao mesmo tempo, religiosas e civilizadoras em benefício direto das camadas mais carentes da população, são tidos como fundadores de uma vertente do catolicismo popular denominada ‘religião beata’.

3.6.2 PADRE IBIAPINA, O ‘APÓSTOLO DO NORDESTE’³³⁰

No tempo em que o padre mestre Ibiapina esteve missionando em terras caririenses, o Nordeste ainda não existia como uma construção histórica e conceitual. Portanto, o título destacado neste tópico lhe foi conferido *a posteriori*, sendo, pois, uma comprovação do duradouro legado deste sacerdote de biografia ímpar (ver nota 140). Sua passagem pelo Cariri, nos anos de 1864 e 1870, entre idas e vindas,³³¹ veio a destacar ainda mais essa região enquanto um *locus* de religiosidade popular. Sua ação, ao mesmo tempo evangelizadora e civilizadora, resultou em empreendimentos voltados para o atendimento de diversas demandas socioeconômicas e existenciais dos sertanejos mais pobres, como construção de cacimba, açudes, igrejas e cemitérios, além de edificação de casas de caridade. Essas casas funcionavam como misto de hospitais, orfanatos e escolas para meninas e moças órfãs pobres. Notável também foi a assistência por ele prestada às vítimas da epidemia de cólera que grassou o sertão nordestino na década de 1860. Foi-lhe ainda atribuída participação em curas milagrosas ocorridas no Cariri cearense. Abaixo transcrevemos a primeira notícia dessas curas, que teriam ocorrido em 1868, conforme matéria publicada seis meses depois pelo jornal *A Voz da*

³³⁰ *Padre Ibiapina: o apóstolo do Nordeste* (1942) é o título da biografia de autoria do escritor paraibano Celso Mariz (1885-1982). O autor baseou-se, primordialmente, nos escritos deixados por Paulino Nogueira, que foi contemporâneo daquele sacerdote, e por José Paulino Duarte, que traz dados coligidos do arquivo da Santa Fé. No seu livro Mariz publica algumas cartas deixadas por Ibiapina para servir de orientação, tanto espiritual como administrativa, às casas de caridade por ele fundadas em várias províncias do Nordeste (CARVALHO, 2003: 3).

³³¹ A primeira missão do Padre Ibiapina na região do Cariri ocorreu entre 14 de outubro de 1864 e início de fevereiro de 1865, quando, a convite do vigário de Missão Velha, padre Félix Aurélio, visitou, além desta vila, a vila de Barbalha e o povoado de Conceição do Cariri, hoje município de Porteiras. A principal obra desta sua primeira visita foi a Casa de Caridade de Missão Velha, inaugurada em 2 de fevereiro de 1865. A segunda e mais longa visita do padre mestre ocorreu no período de maio de 1868 a agosto de 1869. Nessa etapa, ele visitou Missão Velha, Barbalha, Crato, Goianinha (atual distrito de Jamacaru, Missão Velha), Jardim, Porteiras, Milagres, Brejo Santo e Vila de São Pedro, atualmente Abaiara. As principais ações dessa sua segunda visita foram a construção de capelas, recuperação de igrejas e instalação de três Casas da Caridade, em Crato, Barbalha e Milagres, inauguradas, respectivamente, em 7 e 28 de março, e 29 de junho de 1869. A terceira e última visita de padre Ibiapina ao Cariri ocorreu no período de 9 de fevereiro a 25 de abril de 1870, quando veio inspecionar e animar os trabalhos sociais e religiosos prestados pelas casas de caridade implantadas na região. Depois dessa data, Ibiapina não mais realizou missões no Ceará. Ibiapina continuou seu trabalho missionário até 1876, quando, acometido por uma doença que o deixou imobilizado, passou a residir na Casa de Caridade de Santa Fé, Paraíba. Mesmo assim viveu mais sete anos, comandando e orientando as casas de caridade, animando os seus seguidores a continuarem a obra já começada, até o seu falecimento, ocorrido em 19 de fevereiro de 1883, aos 77 anos de idade.

Religião no Cariri,³³² mas o fazemos, dividindo-a em duas partes, visando destacar a caprichada narrativa construída pelo redator.

Primeiro, o destaque para a introdução do texto, que procura estabelecer, pelo estilo imponente a cargo de palavras rebuscadas e bem escolhidas, a dimensão grandiosa do evento-objeto da reportagem, elevando-o a um patamar em que se presume estar o sagrado, o sublime, o extraordinário:

As grandes e repetidas maravilhas que se vão dando todos os dias na nascença do Caldas não devem ficar em silêncio ou antes apregoadas somente pelos beneficiados.

A VOZ DA RELIGIÃO, que tem a missão de levar às sociedades mais remotas a doutrina e os prodigiosos efeitos do Homem Deus, deve tão bem ser o eco das maravilhas que se operam em seu nome.

Saiba, pois, o mundo inteiro que Deus querendo estabelecer o crédito do seu servo, o Padre Ibiapina, a fortalecer entre os povos do Cariri Novo as verdades da fé já moribunda e próxima a desaparecer, fez surgir o argumento irrespondível do milagre.

A fonte do Caldas, na freguesia de Barbalha, comarca do Crato, Província e Bispado do Ceará, é atualmente o objeto de respeito e veneração dos fiéis, da admiração dos ímpios e da confusão dos incrédulos e materialistas que, por mero capricho, querem negar a Deus.

Vejam todos eles as provas, e se não creem, venham ouvir da boca dos beneficiados a narração destes prodígios e presenciar os fatos que não se contestam.

Narremos os fatos em face do depoimento das suas testemunhas oculares (A FONTE, 1968b: 3).

Em seguida, o fato em si, narrado de maneira objetiva, mas sem abdicar dos detalhes inerentes a um bom texto jornalístico:

Luzia Pesinho, parda, casada, moradora na vila da Barbalha, paralítica das pernas há 3 anos, pede que a levem à presença do Rvmo. Missionário.

³³² Sob a orientação do ‘Venerável Apóstolo do Cariri’, o jornal tinha como redator-chefe José Joaquim Teles Marrocos, personagem que depois teria uma importante participação na divulgação e defesa dos chamados “fatos extraordinários” de Juazeiro. *A Voz da Religião no Cariri* tinha periodicidade semanal e circulou de 8 de dezembro de 1868 a 1872, quando padre Ibiapina deixou definitivamente o Cariri. Sob o lema *Ide em todos os pontos, ensinaí a todos os povos*, o jornal tinha o objetivo de divulgar a ação missionária do padre Ibiapina, destacando os milagres operados e suas ações de assistências espiritual e social, como as inaugurações das obras por ele realizadas. Neste sentido, buscava mobilizar apoio material para essas realizações, divulgando, como uma contrapartida, os nomes das pessoas que colaboravam para isso, ao lado das respectivas doações, bem como os discursos proferidos por autoridades por ocasião das solenidades de inauguração das obras realizadas durante as missões. Deve-se, ainda, buscar compreender a função de *A Voz da Religião no Cariri* não somente na dinâmica das missões do padre Ibiapina no Cariri, mas também sua relevância para a veiculação das representações religiosas nas realidades locais e, principalmente, o seu papel na disputa pela hegemonia do sagrado na província cearense durante aquela conjuntura (VERAS, 2009a: 16).

No dia 20 de Junho de 1868 vê realizado o seu desejo e achando-se ao encontro do Missionário Cearense JOSÉ ANTONIO DE MARIA IBIAPINA que lhe passava na porta, roga-lhe com a mais viva instância que lhe ensinasse o remédio de seu mal.

__Eu não sou médico do corpo, lhe diz o venerando Padre Mestre, o meu ministério é curar as almas.

__Ah! Meu santo Padre, ensine-me, lhe retorquiu Luzia, sim, ensine-me o que quiser; eu tenho fé de ficar boa.

__Pois bem, mulher, vá tomar 3 banhos na fonte do Caldas ao sair do sol.

Luzia creu, foi ao lugar indicado no meio de uma carga e acompanhada de seu marido que tão bem sofria de uma hérnia.

Ambos foram ao banho e voltarão bons (*Idem*).

Um detalhe que o texto não revela é que a narrativa desta cura milagrosa já era parte de um repertório oral veiculador das experiências de sujeitos que participavam das missões. É sabido que Luzia Pesinho, após o suposto fato extraordinário por ela protagonizado, acompanhou o padre Ibiapina por cinco meses, em suas andanças pelo Cariri, dando o seu testemunho publicamente a respeito. Presume-se, nessa ocasião, que mais de quarenta mil pessoas foram informadas da história daquela graça (ARAUJO, 1869: 4). Assim, a preocupação estampada no texto de que “as grandes e repetidas maravilhas que se vão dando todos os dias na nasença do Caldas não devem ficar em silêncio ou antes apregoadas somente pelos beneficiados”, não passa de uma figura de retórica. Ademais, ao transpor uma narrativa do repertório oral para as páginas impressas de um jornal, em uma época em que tal meio era considerado um dispositivo sofisticado, - a elite intelectual, arvorando-se em ser autoridade enunciativa de discursos verossímeis, sugere sancionar a voz popular. Neste sentido, uma operação bem articulada era realizada, conforme revela Veras (2009b: 4):

Duas ou três pessoas colhiam os testemunhos dos sertanejos que não sabiam escrever e remetia-os ao escritório do jornal VRC [*A Voz da Religião no Cariri*]. Sujeitos envolvidos com a vida política, letrada e religiosa das vilas e antes de qualquer coisa, comprometidos com o projeto das santas missões, que escreviam da “bocca dos beneficiados” o “argumento irrespondível do milagre.”

Com esta disposição, o jornal cariense publicou sistematicamente, através da seção *A fonte miraculosa*, assinada por Sérvulo de Maria³³³ os testemunhos daqueles que diziam ter presenciado ou terem sido informados de milagres ocorridos a partir da orientação do padre

³³³ Pelos indícios observados e conjugados - o estilo de escrita, o fato de exercer a função de redator do jornal que veiculava a seção em referência e o costume por ele adotado de utilizar pseudônimos ao longo de sua carreira jornalística -, cremos que Sérvulo de Maria e José Marrocos são as mesmas ‘pessoas’.

Ibiapina de banhar-se nas águas da nascente do Caldas. Da nascente que serviu de cenário para os milagres, jorram águas cristalinas e termomedicinais tidas, na época, dotadas de poder de curar uma longa lista de moléstias,³³⁴ de uma simples anemia a patologias mais graves como a tísica (tuberculose) e tumores cancerígenos. Estas últimas, por si, já configurariam casos de cura milagrosa.

Dentre as pessoas que acorriam diariamente à nascente do Caldas, entre duzentas e quatrocentas, segundo cálculo do jornal, muitos vinham, inclusive de outras províncias. Alguns, que estariam condenados à morte ou já próximo dela, teriam sido plenamente restabelecidos após banharem-se ou ingerirem as chamadas “águas da graça” (A FONTE: *Idem*). O jornal sempre apelava para a incontestabilidade dessas curas miraculosas, em uma estratégia de trazer o leitor para uma relação de salutar compactuação, conforme pode ser interpretado na frase “um espírito reto não pode por certo duvidar dos milagres que todos os dias se vai operando na nascente do Caldas” (A FONTE, 1868a). Porém, conforme registrou Moraes (2015: 48), citando um dos biógrafos do famoso missionário, o monsenhor Sadoc de Araújo,

é evidente que a responsabilidade dessas narrações corre por conta e risco dos redatores e dos próprios curados, que depuseram, pois o padre Ibiapina nunca se referiu a estes fatos em suas pregações e nem procurou provocar a cura de ninguém em sua presença. Pelo contrário, quando alguém o procurava com esse propósito, respondia que “não era médico do corpo e sim da alma.” É interessante ainda observar que os casos milagrosos só aconteciam quando o missionário estava na região, desaparecendo quando ele saía (...) o missionário nunca se serviu deste assunto para criar ondas de fanatismo em torno de sua pessoa.

Por outro lado, não se pode olvidar o fato de que os alardeados milagres contavam com a cobertura ostensiva da folha religiosa caririense, que passou a veicular, a partir do seu quarto número, a informação, destacada na primeira página, de que aquele jornal estava “sob os auspícios do padre José Antonio de Maria Ibiapina.” Por sinal, nesta edição, o semanário traz o comunicado de que este sacerdote, tendo que se retirar da região, passava toda a correspondência a ele dirigida dos diferentes lugares do Cariri ao redator do jornal, José Marrocos, acrescentando que confiava “na descrição, proibida ilustração deste Sr., todo o

³³⁴ O jornal *A Voz da Religião no Cariri*, de 22 de agosto de 1869, informa outras curas acontecidas na região que tiveram procedimentos semelhantes das que ocorreram na fonte do Caldas. Moraes (2015: 49) assim se refere à única grande diferença entre as curas processadas nos diferentes locais: “se aquelas águas límpidas e naturalmente terapêuticas [do Caldas] por si já favoreciam a cura de muito males, verdadeiros milagres aconteceram através das águas barrentas e nada medicinais do açude construído por Padre Ibiapina nos arredores da Casa de Caridade de Milagres, no Ceará.”

desempenho do mister de que se encarregou em honra e glória de DEUS, serviço à pátria e obséquio a este pobre pe. Ibiapina” (O PADRE, 1868: 1). Não deixa de ser digna de atenção a exacerbada confiança depositada pelo padre Ibiapina naquele que era um dos principais alardeadores das curas milagrosas atribuídas, direta ou indiretamente, ao missionário. Independente disso, porém, as missões do padre Ibiapina tinham outros apelos além do dom da cura corporal. Um deles era a cura dos pecados pelos suplícios afligidos ao corpo físico, através de práticas penitenciais já bastante conhecidas das populações sertanejas por conta da influência exercida pelos frades capuchinhos em suas missões itinerantes.

Já falamos um pouco da presença significativa de irmandades de penitentes radicadas no Cariri, fato ainda hoje observável. Essa tradição, mesmo remontando à primeira metade do século XIX, é percebida no imaginário local como sendo um legado das ações missionárias do padre Ibiapina na região. É o que se pode atestar com o relato de um penitente entrevistado pela socióloga Anna Christina Farias de Carvalho (2011: 118), o mestre Joaquim Mulato de Sousa (1921-2009), decurião³³⁵ da Irmandade de Penitentes da Cruz do Sítio Cabeceiras, Barbalha, por mais de sessenta anos. Segundo Mulato, “a penitência teve seu começo em Barbalha por ordem do Padre Ibiapina, em meados do século XIX, acrescentando que a cruz que os *penitentes* carregam em seus rituais foi de Padre Ibiapina.” Isso, talvez, pela força com que permaneceram na memória coletiva as imagens dos rituais coletivos de penitência coordenados pelo missionário e registradas por cronistas locais:

O 2º e o 13º [dias] da missão foi destinado (*sic*) para a procissão da penitência.

Dispostas as coisas, e preparados os instrumentos de penitência, findo o sermão o Reverendíssimo Missionário deu ordem que se recolhessem à matriz todos os que se deviam amortilhar, e a matriz com suas sacristias, e o vácuo que há entre esta e a rua vizinha foi pequeno espaço para a multidão dos amortilhados.

Desfilou a procissão, e tendo percorrido uma grande parte da cidade, não pôde conter toda a multidão.

O clarão delicioso da lua contrastou nesse dia o horror da penitência.

A majestade do ato, o retinir de algumas centenas de disciplinas, o rouco som de alguns milhares de azorragues, os dobres plangentes do sino da matriz unidos aos suspiros de dor, aos ais de compunção, as vozes sonoras que pediam misericórdia, *formavam uma música tão lúgubre, tão melancólica, tão enternecedora, que trazia ao coração o arrependimento das culpas e aos olhos as lágrimas de verdadeira dor e compunção* (ARAÚJO, 1869: 4).

³³⁵ Chefe e mestre disciplinador das irmandades de penitentes, responsável por conclamar os membros aos encontros onde são realizados os rituais sagrados, servindo-lhes de referência de conduta moral, além de conduzir os ritos, como ‘puxar’ o canto dos benditos e portar a campã (sineta), símbolo de sua liderança sobre o grupo.

As penitências prescritas por padre Ibiapina não se restringiam a autoflagelação com uso de disciplinas, como eram chamados os instrumentos de suplícios utilizados. Uma ‘marca’ de suas missões era o ritual da “fogueira das vaidades” (MORAIS, 2015: 15). Logo no início da missão, o padre mestre solicitava que as mulheres, principalmente as mais vaidosas, trouxessem no dia seguinte ‘pontas de vestido’,³³⁶ pelos quais receberiam em contrapartida uma imagem impressa de Nossa Senhora. Os homens eram instados a trazerem instrumentos musicais de uso mundano, como as violas. Pretendia o missionário erradicar a bebedeira, a prostituição, a ociosidade e a desordem dos lugares por ele visitados (NOBRE, 2011: 4). Tudo era, então, queimado em um grande fogo, sob o canto dos presentes que entoavam os versos: “já morreu o samba, já venceu Jesus. Ardam pontas e violas, em honra da cruz” (MORAES, 2015: 18).

Curiosamente, as missões, de modo geral, continham momentos festivos, conforme destaca Josiane Maria de Castro Ribeiro em sua dissertação *Entre a penitência do corpo e o corpo em festa: uma análise das missões do padre Ibiapina no Ceará (1860-1883)*:

A religiosidade da gente sertaneja abriga, sem maiores problemas, a dor e a penitência, ao lado da alegria e do prazer. Acredito que esta aparente contradição não deriva unicamente de uma interpretação popular da Doutrina. Ao contrário, parece-me que esse paradoxo faz parte da própria estrutura do catolicismo oficial, posto que elementos centrais da crença apresentam esta ambivalência essencial no que toca a vida e morte, dor e prazer (2003: 51).

Igualmente, há de se destacar, nesta ambivalente manifestação do sagrado, o isolamento das populações sertanejas, visto que as comunidades que eram objetos das pregações missionárias, e essa é uma das razões principais de seu acontecimento, careciam de um intercâmbio regular entre si. A dispersão territorial é uma característica da economia pastoril, sendo que a religião, com seus rituais coletivos, funciona como uma força agregadora e espaço de sociabilidade e conagração.

Por fim, devemos considerar o suporte logístico que uma missão demandava, o que obrigava os sacerdotes missionários a efetivarem estratégicas articulações, inclusive com os segmentos dominantes e sacerdotes mais tradicionais. Este condicionante, entretanto, não os

³³⁶ Segundo Nobre (2011: 11 [Nt. 24]), citando relato de Bernardino Gomes, caririense que participou das missões de padre Ibiapina na região, “pontas de vestidos eram os vestidos curtos, sem mangas e decotados, isto é, um vestido incompleto e por sua vez, indecente.”

impedia de atuarem dando ênfase às práticas menos ortodoxas de religiosidade,³³⁷ o que veio a incomodar, sobretudo, a hierarquia da Igreja.

No Ceará, a recém-fundada diocese, sob o comando de dom Luís Antonio dos Santos, colocava em prática a política centralizadora da Igreja deliberada no Concílio Vaticano I. Neste, que é considerado o maior acontecimento da história católica do século XIX, foram condenados os ‘tipificados’ erros da contemporaneidade, vista como uma hidra de muitas e perigosas cabeças, com destaque para o racionalismo, o liberalismo, o materialismo e o ateísmo. Para combater aqueles tempos ingratos, foi reafirmada a doutrina da Igreja sob a égide de uma decretada infalibilidade papal. Procedeu-se, ainda, uma revisão da disciplina, da obra missionária e da formação presbiteral. Um dos pontos deliberados foi a condenação do catolicismo popular, notadamente no aspecto em que se estimulava o protagonismo dos leigos nos rituais religiosos, visto “aos olhos dos agentes romanizadores como desvios mais preocupantes do que uma heresia” (OLIVEIRA, 1990: 144 *apud* FIGUEIREDO, 2005: 51). Na prática, esta determinação levou o padre Ibiapina a abandonar o Ceará, onde deixara um significativo legado religioso e de assistência social. O estopim desta decisão, de acordo com Della Cava (2014 [1976]: 72), foi a decisão do primeiro bispo do Ceará de assumir o controle das casas de caridade, o que aconteceu em 1872. Porém, anteriormente, duas manifestações da parte daquele dignitário expressaram clara oposição “às tendências autonomista e voltadas à vida prática da concepção de mundo do catolicismo popular” (BARROS, 2014: 118).

A primeira, em 1863, foi a censura ao fervor com que a pregação de padre Ibiapina era recepcionada pelos seus seguidores, que o bispo considerou permeado de “exageros e excrescências” (*Idem*: 122). Igualmente, causou mal-estar a sua iniciativa de recrutar moças da cidade de Sobral, no norte da província, para fundar uma congregação de freiras. A medida não foi bem aceita pelo bispo, que considerou uma ofensa à sua autoridade. Contrariado, o bispo se deslocou para Sobral para condenar publicamente as práticas instituídas por padre Ibiapina. Mesmo com a solidariedade manifestada pela população, o bispo mandou que ele abandonasse o Ceará (DELLA CAVA, 2012 [1976]: 67).

A segunda restrição ao trabalho do missionário ocorreu em meados de 1869, na forma de um ofício encaminhado pelo bispo ao vigário do Crato, motivado pelas frequentes notícias de cura publicadas pel’ *A Voz da Religião no Cariri* e sua repercussão junto à população:

³³⁷ Em estudo sobre as irmandades de penitentes e suas práticas mágico-religiosas, Carvalho (2003:1) alerta para “a presença marcante de imagens, ritos e símbolos presentes no catolicismo popular tradicional, conceituando-o como sendo um cristianismo anterior ao clericalismo, tendo como característica marcante o acesso direto ao sagrado, sem mediações, possuidor de um imaginário imediatista religioso onde o poder divino é convocado para a resolução de grandes e pequenas crises cotidianas (secas, doenças, etc) .”

Tendo nós observado que em algumas missões que sacerdotes zelosos do bem das almas têm feito neste nosso Bispado, de envolta com alguns resultados têm aparecido não poucos inconvenientes, com detrimento da disciplina eclesiástica e daquela paz e harmonia que deve reinar entre Pastor e o rebanho, e conhecendo nós que em grande parte isto é devido a não conhecerem os Reverendos Párocos as faculdades de que se acham munidos os Reverendos Missionários durante os tempos das Missões, e querendo nós obviar a este inconveniente mandamos a V. Revma. não permita nem consinta que Missionário algum de qualquer título e ordem que seja missione na sua paróquia sem licença nossa por escrito, na qual com a necessária autorização declaremos as faculdades de que o Missionário poderá usar neste Bispado, o que V. Revma. cumprirá e fará cumprir para maior serviço de Deus e bem dos fiéis (*Apud* BARROS, 2014: 117).

Barros (*Idem*: 122) acredita que a causa principal do mal-estar que acometeu o bispo do Ceará, com relação ao trabalho missionário de Ibiapina, foi a instituição de ordens de beatos e beatas sem a devida autorização eclesiástica, o que seria considerado uma grave e intolerável desobediência aos preceitos canônicos. Porém, mais do que a desobediência em si, teria sido a ação missionária impregnada de conteúdos utópicos de incontestável potencial revolucionário a principal preocupação dos altos e baixos escalões da Igreja Católica Apostólica Romana. De fato, em suas incansáveis andanças por um extenso e desamparado território do sertão nordestino, o ‘peregrino da caridade’³³⁸ deixou uma marca que combinava o bálsamo imediato à esperança, projetada pelo exemplo prático, de superação de muitos desafios e problemas. Por isso, quando se fala em desafios e problemas inerentes àquela época, não se trata apenas de aspectos conjunturais, no que pese o contexto sócio-político vivenciado, marcado pelas consequências das secas e epidemias, e das crises e oscilações econômicas. Trata-se de uma estrutura histórico-social, tolerada pelo catolicismo patriarcal, instaurada e reproduzida pelos sucessivos sistemas de poder centrados em mecanismos de exploração de recursos naturais e humanos, com destaque para a grande propriedade fundiária com fins mercantilistas e para as relações de produção compulsórias ou clientelistas. Por isso, é inevitável relacionar a influência exercida pelo padre Ibiapina em outro sacerdote, recém-ordenado na época em que o padre Mestre se despedia pela última vez da região do Cariri: o padre Cícero Romão Batista. Não resta dúvida, portanto, que o trabalho realizado pelo padre Ibiapina no Cariri preparou o terreno de onde brotariam os chamados ‘fatos extraordinários’ de Juazeiro.³³⁹

³³⁸ *Padre Ibiapina, peregrino da caridade* (1996) é o título de uma substancial biografia escrita por Francisco Sadoc de Araújo.

³³⁹ Tais fatos ocorreram pela primeira em 1889, quando a hóstia ministrada por padre Cícero à beata Maria de Araújo (1862-1914), teria se transformado em sangue. O fenômeno repetiu-se por várias vezes durante cerca de dois anos. Em decorrência, uma série de epifenômenos sociológicos aconteceu na região, a exemplo do

Coincidentemente, padre Cícero iniciava seu efetivo apostolado em Juazeiro, quando, em setembro de 1872, dom Luís Antonio dos Santos, depois de dez anos à frente da Diocese do Ceará, realizou sua segunda visita pastoral ao Cariri. Preocupava-o, sobretudo e sobretudo, a situação das casas de caridade fundadas na região pelo padre Ibiapina e repassadas por este a dom Luís naquele mesmo ano.³⁴⁰ Decerto, seria mais prático extingui-las por força de um decreto. Porém, tal medida seria problemática, visto que aquelas instituições tinham sido abraçadas pela sociedade local, incluindo pessoas de prestígio social e lastro econômico. Portanto, urgia colocá-las sob controle episcopal (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 72).

Igualmente preocupantes eram os laços e o zelo que as beatas residentes nas casas tinham para com o legado deixado por padre Ibiapina. Della Cava (*Idem*) chama atenção para o fato de que “não apenas eram as piedosas mulheres profundamente devotas do Sagrado Coração [...], mas segundo se dizia, eram também devotas de Ibiapina”, para quem entoavam um hino reproduzido da tradição popular:

Padre Ibiapina deixou
Dois pés de árvores plantadas;
O terço à boca da noite,
O ofício de madrugada.

Padre Ibiapina deixou
O Coração de Maria;
Terço à boca da noite,
Salve Rainha ao meio-dia.

Padre Ibiapina deixou
O Coração de Jesus;
Vamos fazer penitência
Aos pés da Santa Cruz (HINO, 1959: 109).

Outro aspecto da influência do padre Ibiapina no desenvolvimento do catolicismo diferenciado praticado nos sertões nordestinos, com destaque para o Cariri, é a concepção de santidade por ele encarnada e difundida. Ao destacar o Cariri, deve-se levar em consideração o processo de canonização popular da figura do padre Cícero, que se iniciaria poucos anos

movimento armado conhecido como Sedição de Juazeiro (ver nota 26) e da comunidade camponesa do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, que guarda semelhança com o Arraial de Canudos, tanto na experiência coletivista que ensinou quanto no trágico fim, destruída que foi por forças policiais no ano de 1936.

³⁴⁰ Segundo Della Cava (2014 [1976]: 72, “a fim de assegurar o controle episcopal sobre o vale, d. Luís, ao que parece, pediu a Ibiapina que renunciasse à direção das casas de caridade. Tal suposição é confirmado em carta que Ibiapina escreveu à madre superiora da Casa do Crato, em setembro de 1872, logo após a chegada de d. Luís.” No documento, Ibiapina revela “ter entregado ao bispo do Ceará, D. Luís Antonio dos Santos, a direção das Casas (PINHEIRO, 2010 [1963]: 156).

depois da atuação do Padre Mestre na região. De acordo com antropóloga Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros (2014: 185), deve-se entender a santidade como um dos símbolos gerados pelo sistema religioso. No caso do catolicismo, a categoria de santidade está relacionada às práticas e às virtudes pregadas por Cristo e constantes dos evangelhos, bem como aos exemplos legados pelos santos, sejam em ações de caridade ou de devoção. Em ambientes marcados por desigualdades e necessidades extremas, como no caso dos sertões nordestinos, algumas virtudes são exponenciadas, como a solidariedade para com os que sofrem ou são injustiçados. Por si só a virtude da solidariedade encerra toda uma prática que caracteriza a ética de um verdadeiro cristão, aquele que vive o código de sua cultura. Neste patamar, estão aqueles que são aclamados e cultuados como santos, independente do crivo da Igreja. Só para citar os mais conhecidos, temos padre Ibiapina, Antonio Conselheiro, padre Cícero e o beato José Lourenço, além da grande legião anônima de beatos e beatas gestada na contextura legada por esses grandes santos populares.³⁴¹ Entretanto, deve-se creditar ao padre Ibiapina uma ação pioneira neste sentido, sendo ele, direta ou indiretamente, o mentor dos demais, que, libertados do idealismo teórico, “havia sido alcançados pela pregação do conteúdo utópico religioso, isto é, haviam conhecido a potencialidade revolucionária da utopia cristã [...] por um pregador que fala a linguagem e sofre o sofrimento de seus seguidores” (*Idem*: 118). Padre Ibiapina resumiu tudo em poucas palavras. Para ele, “o programa da Caridade é morrer com os pobres sequiosos e famintos, e não vê-los morrer de sede e fome. É esta a lei fundamental da Caridade” (*Apud* MORAES, 2015: 90). Como dissemos, acima, essa religião beata vai influenciar direta e decisivamente um jovem sacerdote que, no momento em que o Padre Mestre se ausentava definitivamente do Cariri, encetava um trabalho de pastoral popular que modificaria os rumos da história regional, com forte influência no Ceará e em todos os sertões nordestinos. E este será o objeto do próximo capítulo.

³⁴¹ Alguns desses beatos saíram do anonimato pelo trabalho lhes confiado pelo padre Ibiapina na gestão das casas de caridade. Segundo Barros (2014: 123-124), “em cada Casa de Caridade o padre colocou um beato como encarregado dos trabalhos mais pesados, responsável pela propriedade da casa, de onde retiraria, como agricultor e vaqueiro, os produtos básicos para seu sustento, das beatas, das órfãs e dos enfermos. Em caso de penúria, eram autorizados a pedir esmolas para si e aqueles sob sua responsabilidade.” O próprio Ibiapina (*Apud* MORAES, 2015: 94) narrou o caso do irmão Inácio que, na grande seca de 1777-78, foi até o Rio de Janeiro pedir esmolas para os retirantes que procuravam socorro nas casas de caridade. Obteve, sozinho, a vultosa quantia de vinte e dois contos de réis.

Capítulo 4

A Nova Jerusalém: padre Cícero e os Acontecimentos de Juazeiro

*Tirei a chave da porta
Botei os pés no caminho
No rumo do Juazeiro
Pedir “bença” a meu padrinho* (BENDITO, s/d: 5).

A temática que ora iniciamos, ao lado das experiências coletivistas de Canudos e Contestado, é uma das mais abordadas em pesquisas, estudos e eventos acadêmicos que tratam de movimentos messiânicos ocorridos no Brasil. Por isso, foi alvo também de matérias jornalísticas e produções artísticas e literárias que geraram um substancial repositório sobre as memórias, análises e apropriações de vários sentidos e finalidades acerca deste polêmico e, até de certa forma, conturbado movimento:

Durante muito tempo, tanto o movimento quanto seu líder atraíram a atenção e o interesse de brasileiros, provocando uma considerável controvérsia e dando origem a uma extensa bibliografia. [...] Surgiu, além disso, uma vasta literatura “mítica”: bardos nordestinos dos sertões e cantadores apropriaram-se, por volta de 1900, da figura profética de padre Cícero e introduziram-na em seu repertório popular (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 46).

Desta forma, pretendemos, no limite de espaço possibilitado pelo texto, abordar esses discursos e narrativas, privilegiando algumas obras que julgamos essenciais para o atendimento do escopo que perseguimos desde o capítulo anterior, o de tratar, primeiramente, a representação do Cariri enquanto um espaço dotado de sacralidade que o torna uma região emblemática no contexto do debate sobre a definição da nacionalidade brasileira. Em segundo, procuramos abordar os enfoques que colocam em cena uma gama de agentes histórico-sociais até então relegados a um plano secundário e, alguns, também subalterno: beatos e beatas, artistas populares, trabalhadores do campo e da cidade, e devotos em geral que, assumindo um papel dinâmico e influente, deram um contorno todo especial ao movimento.

Especificamente, neste capítulo, nosso objetivo, não obstante os diversos apelos teóricos que o tema possibilita, é buscar entender como os Acontecimentos de Juazeiro operam no sentido de reforçar e cristalizar, nos sentidos comum e intelectual, a ideia do Cariri enquanto espaço de encantamentos e uma entidade emblemática no contexto religioso nacional, além de tratar do processo de redefinição identitária e territorial do espaço regional caririense, com a emergência do Juazeiro enquanto local de múltiplas referências. Para tanto,

nos servimos da trajetória histórica de padre Cícero e outros personagens que, conjuntamente, protagonizaram tais acontecimentos.

No campo científico-acadêmico, muitos são os vieses de abordagens deste assunto, desde o crivo na religiosidade propriamente dita até as mais diversas relações do religioso com outras estruturas da sociedade. Muitas também são as possibilidades de abordagem disciplinar, sendo a histórica uma das que mais geraram produções a respeito. Igualmente pródigos em trabalhos sobre o Juazeiro e o padre Cícero são os campos sociológico e antropológico, sendo que, ultimamente, têm aparecido alguns de grande valor pelos enfoques transdisciplinares que promovem.

Dentre essas produções, destacamos, primeiramente, enquanto suportes para análise da temática abordada, cinco obras que se apropriaram do assunto enquanto fenômeno cultural de manifestação do sagrado: *Milagre em Joazeiro*³⁴² (2014 [1976]), *Juazeiro do padre Cícero; A terra da mãe de Deus* (2014 [1988]), *O teatro de Deus: as beatas do padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro* (2011), *O meio do mundo: território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero* (2014) e *O Joazeiro Celeste: tempo e paisagem na Devoção ao Padre Cícero* (2007).

Em seguida, elencamos outras produções que ou não se enquadram nos critérios de definição de uma obra acadêmica propriamente dita ou foram realizadas sem os rigores teóricos e metodológicos que a referenciam. Nesta situação, destacamos os livros *Mistérios de Joazeiro* (2011 [1935]), *Padre Cícero, mito e realidade* (1968) e *Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão* (2009).

Por fim, utilizamos ainda uma gama de fontes de vários tipos, incluindo livros, revistas, documentos, imagens iconográficas, reportagens e matérias jornalísticas que tratam do tema e que, devido ao extenso tamanho do elenco, serão referenciados quando forem ‘convocados’ a dar sua contribuição ao nosso estudo.

4.1 REPARANDO INJUSTIÇAS HISTÓRICAS E HISTORIOGRÁFICAS

O livro *Milagre em Joazeiro*, do historiador estadunidense Raph Della Cava, é uma espécie de ‘abre-alas’ da nova produção historiográfica sobre a Questão Religiosa de Juazeiro, superando o enfoque unilateral que ora a detratava ora a enaltecia. A obra foi embasada em uma acurada pesquisa de arquivo, realizada em meados da década de 1960, quando o seu autor teve acesso, de forma inédita para um trabalho acadêmico, aos documentos mantidos pela

³⁴² O autor optou por manter a grafia antiga de Juazeiro.

Igreja Católica.³⁴³ Considerado um clássico das ciências sociais da religião, por conta das reflexões que propõe sobre religiosidade popular, movimentos religiosos, messianismo e milenarismo, *Milagre em Joazeiro* constitui-se ainda em uma importante referência dos chamados “estudos brasilianistas” que tanto marcaram o campo historiográfico que trata do Brasil. Nas palavras do autor, o livro

destina-se a dar uma contribuição histórica aos estudos recentes sobre os movimentos religiosos-populares dos séculos XIX e XX. Assim, o objetivo primordial deste trabalho consiste em fornecer uma história política pormenorizada de um movimento que floresceu, entre 1889 e 1934, no pequenino núcleo de Joazeiro, situado no interior do Nordeste brasileiro. (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 45).

Além de buscar proporcionar uma história política do movimento religioso-popular juazeirense, deixando em segundo plano seus aspectos milenaristas e messiânicos, a obra procura também comprovar a hipótese de que este movimento está inserido em uma conjuntura histórica mais ampla, determinada “pelas estruturas dominantes em âmbito mundial e nacional”, ou seja, pelo sistema capitalista, pela Igreja Católica Apostólica Romana e pelos sistemas políticos brasileiros vigentes no final do Império e primeiras décadas da República (*Idem*: 45 e 50). Assim, por essas e outras motivações, não se pode prescindir desta obra para tentar compreender a realidade regional enquanto terreno fértil de fecundação das mentalidades religiosas e das práticas culturais que caracterizam tão bem o Cariri.

O livro *Juazeiro do padre Cícero - A terra da mãe de Deus*, de autoria de Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros, é originalmente uma dissertação de mestrado em Antropologia.³⁴⁴ Além da abordagem específica dada à figura do padre Cícero e de sua principal invenção, o ‘Juazeiro Sagrado’, o livro traz relevantes contribuições para os estudos do universo social e cultural do sertão nordestino, notadamente pelo enfoque dado ao papel dos beatos como intelectuais orgânicos do povo e agentes de transformação:

Justificando a afirmação de que os beatos seriam intelectuais orgânicos das classes subalternas do sertão cearense, Luitgarde diz que, estando diretamente ligados à produção material, suas práxis os transformaram em intelectuais. Como criadores de ideologia, uma ideologia dominante reinterpretada por eles, os beatos acabam

³⁴³ A base principal da documentação pesquisada por Ralph Della Cava pertence a dois substanciais arquivos: um sob a guarda dos padres salesianos radicados em Juazeiro e o segundo pertencente à Diocese de Crato.

³⁴⁴ A terceira edição, revista e ampliada, lançada em 2014, é a que vai nos servir como subsídio para a busca de compreensão e análise do universo mítico que norteia as práticas e construção de representações de mundo sertanejo que são referenciais para o caririense.

por se opor à sociedade dominante e lutam contra ela: contra a hierarquia da Igreja e contra os militares (VIANNA, 2015: XIII).

Ao focar o universo social e simbólico do Juazeiro e, por extensão, do Cariri, tratando diretamente com o imaginário local, Barros utiliza-se, como fonte de pesquisa, do depoimento de pessoas que, de alguma forma, detêm memórias sobre o movimento religioso do Juazeiro, visto como um movimento social, gestado no contexto da formação histórica dos ‘sertões do Norte’. Este mundo sertanejo é um espaço que “se isolou, pela distância do litoral e sua não-ligação direta ao mercado europeu, das relações culturais que se instalaram no resto do país” (Barros, 2014 [1988]: 71). Esse isolamento geográfico, econômico e cultural, ao lado da dinâmica interna, com a presença de elementos étnicos originais e adaptados, confere ao sertão uma configuração ímpar, visto conceitualmente como um espaço geográfica e culturalmente integrado, apesar das especificidades de suas sub-regiões. Essa peculiaridade é o que nos interessa na investigação do imaginário visto como um fator instituidor da sociedade sertaneja representada, enquanto modelo e campo investigativo, pelo Cariri.

Em *O teatro de Deus: as beatas do padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro*,³⁴⁵ a historiadora Edienne Nobre aborda o já tão esmiuçado episódio dos Milagres de Juazeiro, mas o faz sob uma nova perspectiva. Conforme Albuquerque Júnior (2011: 11), o seu

texto é marcado pela tomada de uma atitude historiográfica inovadora ao deslocar a centralidade destas histórias da figura do Padre Cícero Romão Baptista para enredá-las em torno das práticas e falas de oito beatas; mulheres que, como a sempre referida Maria de Araújo, participaram intensamente dos eventos que culminaram com a abertura de dois inquéritos episcopais e com a excomunhão do padre de Juazeiro.

Além de destacar a atuação social e religiosa feminina naquele episódio que, de forma geral, é silenciada ou reduzida drasticamente, a autora procura pensar a constituição do espaço sagrado juazeirense, em um processo que vai transformar paulatinamente um diminuto povoado sertanejo em um dos mais visitados centros de peregrinação religiosa do país. Este processo resulta da vontade histórica manifestada pelas massas que se põem em um papel protagonista e se opõem à ordem dominante vigente, mesmo que em determinados momentos,

³⁴⁵ Originalmente, uma dissertação de mestrado defendida em 2010 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), que tem como área de concentração a relação história e espaços. O título original é *O teatro de Deus: a construção do espaço sagrado de Juazeiro a partir de narrativas femininas (Ceará, 1889-1898)*.

inobstante a sua força transformadora e livre do controle da hierarquia da Igreja, tenha caído nas malhas de outras tramas manipuladoras.

Nesta mesma linha e da mesma autora, Edianne Nobre, temos a tese, *Incêndios da alma: a beata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil do Oitocentos*, defendida junto ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, em 2014. Nesta pesquisa, a autora parte da hipótese que o fenômeno ocorrido em Juazeiro é o despontar de um processo de construção da experiência mística de Maria de Araújo,³⁴⁶ processo esse que foi desacreditado pela Igreja. Assim, procedeu-se a remoção da beata do proscênio do teatro onde se deu a operação do ‘milagre’, colocando em seu lugar, enquanto único protagonista, a figura do padre Cícero Romão Batista. O objetivo deste trabalho foi, em suma, o de reparar uma injustiça histórica e historiográfica. Acreditamos que assim o fazendo, a historiadora contribuiu também para que se possa melhor dimensionar a participação do elemento popular no contexto histórico de transição do Oitocentos para o Novecentos, tido como de relevância crucial para a definição e entendimento do processo de modernização do país.

A fundação da sacralidade de Juazeiro vai transformá-lo também em um espaço central na cartografia da religiosidade popular, questão tratada pelo historiador Francisco Régis Lopes Ramos no livro *O meio do mundo: território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero*:³⁴⁷

Em março de 1889, quando apareceram as primeiras romarias atraídas pelos milagres da beata Maria de Araújo, emergiu um “Centro no Caos”, abrindo comunicação entre “níveis cósmicos.” Juazeiro inseriu-se no rol das experiências de fundação do território religioso: a ruptura da homogeneidade do espaço por meio da vivência religiosa. Construía-se mais um Centro, como Aparecida do Norte, Canindé ou Lourdes. O pequeno povoado transformava-se em espaço sagrado (RAMOS, 2014: 13).

Este fato, mais para um processo do que para um mero acontecimento, vem mexer profundamente com o ordenamento regional. O centro do Cariri até aquele momento era a cidade do Crato, pela sua antiguidade e importâncias de ordem política, econômica e religiosa. A partir dali iniciou-se uma disputa aberta pela hegemonia caririense. Esta nova situação vai reconfigurar o Cariri sob vários aspectos, notadamente na sua definição identitária, o que

³⁴⁶ Na verdade, o fenômeno de transformação das hóstias em sangue na boca da beata, além de outras manifestações de ordem sobrenatural, é o apogeu deste processo, visto que começa a se manifestar, no mínimo, cinco anos antes.

³⁴⁷ O livro é uma versão reduzida da tese defendida no final de 2000 junto ao Programa de Estudos Pós-Graduados da PUC-SP, conforme esclarece o autor na nota explicativa que abre a obra.

incluem aspectos subjacentes, como a inserção de segmentos populares neste processo e a ressignificação da territorialidade regional, incluindo suas fronteiras e paisagens.

O elemento catalisador deste fenômeno é, sobretudo, o crescente afluxo de peregrinos que periodicamente buscam a nova terra santa que o milagre das hóstias fez despontar em pleno coração do semiárido nordestino. Juazeiro passa a ser não somente um ponto de referência da busca do sagrado pela fé do povo sertanejo, mas também o local escolhido para a culminância de uma projeção utópica: o esperado desencantamento das promessas de redenção divina, conforme profecia apropriada do imaginário religioso popular e proferida pelos romeiros do padre Cícero, como pode ser atestado nesta citação:

“Quando a roda grande correr dentro da pequena, é chegado o tempo do acerto final. Nos quatro cantos do mundo, corre a pancada dos três estrondos. Despenca a pedra do monte mais elevado e Juazeiro desencanta. É a Nova Jerusalém... Para salvação do justo e a queda do pecado.” Assim falou um devoto do Padre Cícero, na grande romaria do dia dois de novembro de 1989, em Juazeiro do Norte, lugar onde vários outros romeiros procuravam alívio para as dores de cada dia. Rituais de acasalamento com a terra que havia recebido o corpo do Salvador (*Idem*: 11).

Ao dar vez e voz a personagens desta envergadura mítica, projetadas do meio popular, Ramos procura preencher uma lacuna que um dia já foi bem maior: a falta de conhecimento sobre os horizontes ideológicos e as expectativas políticas e religiosas dos romeiros que ocorrem diariamente ao Juazeiro. Assim, o que interessa a este autor é “perscrutar religiosidades que (re)fazem as múltiplas dimensões do espaço sagrado (*Id. Ib.*: 14).” Tal perspectiva metodológica embasa, ainda, o livro *O Joazeiro Celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero*, de Francisco Salatiel de Alencar Barbosa. Ou seja: o Juazeiro como centro do mundo, dimensão projetada pelas experiências de milhares de romeiros que sacralizam seu espaço, imprimindo-lhe novas territorialidades em um constante exercício que envolve corpos e fé, matéria e espírito.

Mistérios de Joazeiro (2011 [1935]) é uma espécie de biografia autorizada do padre Cícero, escrito por Manoel Dinis, pessoa próxima do sacerdote, que registrou, após a morte deste, uma história pretensamente “concisa e imparcial” com base em depoimentos que lhe foram passados pelo enfocado em conversas informais. O livro, além da história de vida do biografado, narrada sempre com o objetivo de defendê-la dos ataques sofridos ao longo de sua vida sacerdotal e pública, trata também de aspectos culturais de Juazeiro e de sua atípica população.

Padre Cícero, mito ou realidade, do jornalista Otacílio Anselmo, não obstante ter sido um dos primeiros estudos baseados em documentos pertencentes a arquivos diversos, incluindo os da Igreja, - pela opção do autor de adotar a linha historiográfica crítica em desfavor do padre Cícero, comete ilações que estão em consonância, cremos, com deliberados juízos de valor emitidos pelos muitos detratores do Patriarca. Mesmo assim, é uma valiosa fonte de informações, bastante útil quando esses dados são descontextualizados da narrativa que os sustentam ou, mesmo, quando essa narrativa é abordada como uma construção discursiva.

Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão, do também jornalista Lira Neto, destacado por nós como uma obra produzida sem que o autor firmasse compromisso com os rigores acadêmicos, foi resultado de leitura e análise de um conjunto de obras e fontes que tratam da história do padre Cícero, do Juazeiro e temas correlatos. O autor trabalhou no sentido de produzir uma obra biográfica que diferenciase as duas fases que marcaram a vida e a história do padre Cícero: a religião e a política. Este esforço tinha, entretanto, o escopo de apresentar o sacerdote caririense como um fenômeno de massa, estágio atingido graças ao poder de liderança popular e de capacidade para manipular situações que se interpunham ao projeto do padre Cícero de preservar o Juazeiro da sanha dos seus inimigos e adversários.

4.2 A CONSTRUÇÃO DO MITO PADRE CÍCERO

As narrativas sobre o padre Cícero e o Juazeiro, no período de 1872 até 1889, quando os supostos milagres foram alardeados pela primeira vez, são mais baseadas em representações construídas posteriormente, quando a fama do sacerdote, para o bem ou para o mal, já era grande, do que em fontes ou em fatos propriamente ditos. Um dado, porém, parece-nos incontestável. Trata-se da relação, podemos dizer dialética, que o pastor manteve com seu rebanho. O padre e o povo, tese e antítese que se complementam em uma verdadeira e profunda síntese. Para melhor explicar essa dialogicidade, devemos recuar para o ano de 1844, quando nasceu Cícero Romão Batista, na então Vila Real Crato, no dia 23 de março, embora oficialmente o seu aniversário seja celebrado no dia 24.³⁴⁸ Em uma narrativa,

³⁴⁸ Recentemente, dois pesquisadores juazeirense divulgaram, com base no *Livro de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora da Penha* (1843-1845: 61), em Crato, onde padre Cícero foi batizado, que este nascera em 23 de março de 1844 e não no dia posterior, como oficialmente ficou estabelecido (RODRIGUES, 2019: s/p). A informação que, segundo a reportagem do jornal *Diário do Nordeste*, edição de 12 de janeiro de 2018, teria surpreendido a população juazeirense, não era de todo desconhecida. Irineu Pinheiro, no livro *Efemérides do Cariri* (2010 [1963]: 132), transcreveu o termo do batizamento de padre Cícero em que consta a verdadeira data. Foi também objeto do livro *Padre Cícero, mito e realidade* (1968) do escritor e jornalista Otacílio Anselmo, que insinua segundas intenções na mudança da data em questão: “admitindo que a transposição de data tenha partido dele [padre Cícero], a fraude se ajusta à vaidade doentia de que foi portador, devendo-se juntá-la às lendas por

elaborada *a posteriori*, e nesse caso específico, ao mesmo tempo influenciada e influenciadora da mitificação de que padre Cícero passa a ser alvo a partir da ocorrência dos ‘milagres’, esta data é descrita como sendo celebrada pela própria natureza, que se pôs em regozijo para saudar aquele recém-nascido, já predestinado à bem-aventurança:

o dia estava claro, o céu coberto de luz, a natureza em festa, tudo a indicar que algo de extraordinário e grandioso acabava de ocorrer em Crato, naquela data, consagrando-a à imortalidade, como uma das mais auspiciosas da História do Cariri (ROMERO, 1950, *apud* ANSELMO, 1968: 14).

Consequentemente, a sua infância e adolescência, narrada, em grande parte, a partir da memória da ex-escrava Maria Tereza de Jesus,³⁴⁹ teria sido repleta de virtudes e de fatos marcantes.³⁵⁰ Desde cedo inclinou-se para a vida religiosa, rezando ajoelhado em espaços domésticos de oração por ele armados e, ainda, perante os altares de igreja. Consta que já conhecia o catecismo aos quatro anos de idade, o que lhe permitiu comungar aos cinco anos. Entre os onze e doze anos teria encontrado sua vocação sacerdotal, inspirado na leitura de uma biografia de São Francisco de Sales, e feito voto de castidade, conforme o próprio sacerdote deixou registrado no seu testamento.

Por outro lado, é notório que cursou as primeiras letras com o reconhecido mestre-escola Rufino de Alcântara Montezuma e estudou em uma das melhores escolas do Crato, a do padre João Marrocos Teles,³⁵¹ onde aprendeu substancialmente a língua latina. Igualmente, é bastante relatada nas narrativas sobre a sua vida, a precoce orfandade paterna. Seu pai, Joaquim Romão Batista Mirabô, foi uma das vítimas da epidemia de cólera-morbo que assolou

ele mesmo criadas, como se verá no curso de sua história" (ANSELMO, 1968: 18 [Nt. 1]). A motivação para esta suposta falsidade etária, que o autor, diga-se de passagem, não afirma categoricamente ter sido obra do padre, teria sido, no seu entendimento “uma das mitificações engendradas em Juazeiro do Norte para endeusar o homem comum que foi o Pe. Cícero” (*Idem*). A estratégia seria “vincular o nascimento do Pe. Cícero ao dia 25 de março, que é consagrado pela Igreja à Anunciação de Nossa Senhora” (*Id. Ib.*). Em defesa do padre, o argumento é de que “se fosse, realmente, um caso de vaidade doentia, Padre Cícero com mais apuro teria optado mesmo era pelo próprio dia 25 de março, pois, véspera de dia santo ou feriado é um dia comum” (WALKER, 2019: s/p).

³⁴⁹ Segundo Otacílio Anselmo (1968: 20-21), Maria Tereza de Jesus, conhecida como Tereza do Padre, por ter sido governanta da casa do sacerdote, não fora testemunha da meninice do padre Cícero. Ela seria simplesmente portadora de uma memória que lhe foi repassada no ambiente doméstico em que viveu por longos anos. No que pese este dado e os “exageros e fantasias de certos historiadores”, conforme palavras do autor de *Padre Cícero Mito e Realidade*, parte das informações prestada por Tereza do Padre coincidiu com os documentos por ele pesquisados.

³⁵⁰ A grande maioria das informações prestadas neste tópico aparece entrelaçada em uma miscelânea de fontes bibliográficas (DINIS, 2011 [1935], PINHEIRO, 2010 [1963]; ANSELMO, 1968; DELLA CAVA, 2014 [1976] e NETO, 2009). Por isso, optamos por não referenciar essas fontes no corpo do texto, salvo as citações autorais, direta ou indiretas, pois ao contrário poderia acarretar prejuízo à leitura do texto.

³⁵¹ Padre João Marrocos Teles era pai do jornalista e professor José Joaquim Teles Marrocos, primo do padre Cícero e seu colega de seminário, de onde foi expulso por controverso motivo (ver nota 314). De volta ao Cariri, José Marrocos desempenhará papel fundamental na divulgação dos ‘milagres’ de Juazeiro.

o Cariri em 1862. Esse infortúnio teve profundos impactos na vida do jovem Cícero, então com 18 anos, como o de ter de abandonar o conceituado colégio do padre Inácio de Sousa Rolim, em Cajazeiras, Paraíba, onde estava cursando as séries finais do ensino básico. Na volta para o Crato, encontrou o ambiente doméstico mais desolador do que poderia esperar. Como não bastasse a morte do pai, as posses que este deixara eram mínimas e, pior, as dívidas aos fornecedores da modesta casa comercial da família ultrapassavam a vultosa quantia de um conto de réis. Na condição de filho homem único, seria dele a responsabilidade do sustento da mãe, Joaquina Vicência Romana, dona Quinô, e de suas irmãs, Maria Angélica e Angélica Vicência. A iminente falência jogou todos nas agruras da necessidade, tornando incerto o desejo de Cícero de seguir o sacerdócio. Mas, um acontecimento lhe seria decisivo, revertendo, em parte, o sofrimento experimentado pela ausência do pai: ter sido apadrinhado, pelo sacramento da crisma, por um dos mais poderosos e abastados moradores de Crato, o coronel Antonio Luiz Alves Pequeno, o segundo com este nome.

Por essa época, aflorou em Cícero um dom que se manifestaria várias vezes: o de ter visões fantasmagóricas, além de sonhos reveladores e proféticos. A primeira dessas experiências paranormais teria sido a aparição do espírito do pai, para aconselhá-lo a não desistir do seu intento de estudar. Deus providenciaria uma solução, lhe teria dito o pai. O próprio Cícero, já padre, confidenciou este ‘episódio’ a um dos seus biógrafos, M. Dinis, que o fez constar no livro *Mistérios de Joazeiro* (2011[1935]: 27-28). O certo é que a ‘providência divina’, aludida pela alma do pai, foi intermediada pelo rico padrinho. Impressionado com o relato da ocorrência sobrenatural, o coronel Antonio Luiz decidiu patrocinar o retorno do afilhado ao famoso educandário de Cajazeiras, onde este concluirá o curso secundário.³⁵² Vencida esta etapa, o próximo passo seria realizar outros dois desejos: ingressar em um seminário e ordenar-se padre. O primeiro foi cumprido em 1865, ao ser aceito como aluno, em regime de gratuidade, da primeira turma do Seminário da Prainha, em Fortaleza, o primeiro do Ceará.³⁵³

³⁵² Esta é a versão apresentada por Luitgarde Barros (2014 [1988]: 128) corroborada por Lira Neto (2009: 31). Contudo, M. Dinis (2011 [1935]: 28), considerado o biógrafo oficial do padre Cícero, conta o episódio de outra maneira: “depois tal visão desapareceu e ele disse a sua mãe o que vira e ouvira tendo esta por isso, resolvido assumir toda a direção dos negócios de sua casa, e, de acordo com uma parenta do Cel. Antonio Luiz, arranjar meios econômicos para o então rapazinho Cícero ingressar no Seminário de Fortaleza que havia pouco se abrira.”

³⁵³ O Seminário da Prainha foi fundado, como Seminário Episcopal, em outubro de 1864, por Dom Luís Antonio dos Santos, primeiro bispo do Ceará, ficando quase um século sob a direção dos padres lazaristas, como eram conhecidos os membros da Ordem Vicentina. Foi um importante centro de formação do clero no contexto da política de romanização posta em prática a partir da aprovação da doutrina ultramontana pelo Concílio Vaticano I, visando uma reação católica às ideologias liberais e materialistas em ascensão na segunda metade do século XIX. Na essência, o ultramontanismo defendia a posição tradicional da Igreja Católica Apostólica Romana de sustentar a tese da infalibilidade do papa e, por conseguinte, reafirmar a sua política centralizadora.

Na sua fase de seminarista, Cícero voltou a transitar pelo território do fabuloso, vendo cometas imaginários riscar o céu e tendo sonhos proféticos, a exemplo de um em que a deposição de dom Pedro II lhe teria sido revelada com 20 anos de antecedência. O certo é que o Conselho de Ordenação do Seminário Episcopal registrou ‘graves acusações’, do ponto de vista da rígida disciplina lazarista, contra o noviço Cícero, tudo isso às vésperas dele atingir o subdiaconato: “não frequenta os sacramentos, é opinioso e pouco regular, apesar do emprego de confiança que ele tem.” (*Apud* ANSELMO, 1968: 34). Essas imputações, para além de mera formalidade administrativa, quase custou a permanência de Cícero no Seminário, desfecho que só não teria acontecido devido à interveniência do seu poderoso padrinho:

Naquela época [novembro de 1868], Cícero havia concluído o penúltimo ano do Curso Teológico. Mas sua natural satisfação fora logo empanada pelo desgosto de ser afastado do Seminário, quando se encontrava a um passo do presbiterato. Este caso foi devidamente esclarecido pelo historiador Pe. Antonio Gomes: “O Seminário velou o motivo verdadeiro com a alegação de que o estabelecimento experimentava séria crise financeira que aconselhava a dispensa dos alunos gratuitos. Surpreendendo a deixa, o citado Antonio Luís Alves Pequeno agiu com habilidade e generosidade. Recambiou o afilhado ao Seminário, responsabilizou-se pelo aspecto financeiro e constituiu correspondente em Fortaleza, intermediário entre o benfeitor e o mesmo Seminário. Desta maneira o aluno gratuito passou a pensionista. E o estabelecimento, para se mostrar coerente, engoliu a pílula” (*Idem*: 35).

Em se tratando de um assunto que se torna mais ainda controverso pela disputa que se deu em torno da biografia do padre, cabe-nos buscar balanceá-lo o máximo possível, oferecendo versões diferenciadas que foram construídas posteriormente. Uma delas, reproduzida por Francisco Nóbrega Teixeira no livro *Padre Cícero: biografia psicanalítica* (2013) fala de um parecer desfavorável, emitido pelo Conselho do Seminário, acusando Cícero “de teimosia e de opiniões dissidentes.” Este comportamento teria ocorrido durante uma aula de Teologia, quando se debatia a natureza do sangue que, ocasionalmente, aparecia no rito de transubstanciação da hóstia. Para o professor da disciplina seria apenas um fato miraculoso com objetivo de animar a fé. Para Cícero, seria o próprio sangue de Cristo. O autor não se furta de arrematar em seguida: “essa opinião, certamente, iria influenciar seu julgamento, quando posteriormente em 1889, no Juazeiro, as hóstias se transformaram em sangue na boca da beata Maria de Araújo.”

Este episódio tornou-se objeto de polêmica por colocar em dúvida o caráter de um jovem ainda em processo de incipiente maturidade, mas que se tornaria um personagem de grande envergadura histórica e, por conseguinte, alvo central de uma disputa intelectual

travada entre os seus apologistas e detratores. Nesta trilha de apropriações sobre a história deste personagem, temos ainda uma versão, sem prova documental, a respeito de mais um revés que quase lhe obstruiu a carreira de sacerdote:

Ao aproximar-se o mês de novembro de 1870 – narra o Pe. Antonio Gomes [...] – o Reitor do Seminário, Pe. Pedro Augusto Chevalier, preveniu a D. Luís Antonio dos Santos que não apresentava o aluno Cícero à ordenação sacerdotal, porque o candidato mostrava-se pirrônico e apendorado a visionices. Nova intervenção do padrinho, o referido Antonio Luís Alves Pequeno, o qual ocorreu, a pata de cavalo, à Capital onde removeu a nova dificuldade, servindo dos laços de amizade que o ligavam a D. Luís Antonio dos Santos” (ANSELMO, 1968: 36).

Luitgard Barros (2014 [1988]: 129) coloca em dúvida esta informação de que Cícero tivera sua ordenação vetada, visto não ter encontrado nenhuma menção a respeito nos registros do Seminário. Para esta pesquisadora, o que ocorreu de fato foi tão somente a recusa dos lazaristas em receber o seminarista cratense naquela Ordem.

Independentemente dessa guerra discursiva entre os opostos que disputam a construção de uma biografia do padre Cícero, não se pode esconder que o reitor do Seminário, o padre francês Pierre-Auguste Chevalier, em sua rígida formação ultramontana, não tolerava as manifestas influências da religiosidade popular exercidas sobre o seminarista Cícero. E este é um ponto que poderia ser explorado sem o crivo maniqueísta que marca aquele embate de narrativas. Para tanto, servem as evidências, reforçadas por registros da época, que atestam o ambiente místico e fortemente religioso em que estava mergulhado o Cariri durante a chamada ‘vida quase oculta’ de Cícero, aquela que antecede a sua entrada no seminário, mas que se prolonga até os Milagres de Juazeiro se tornarem públicos e notórios.

4.2.1 CAMPOS DE PASTOREIO COM ‘ERVAS DANINHAS’

Segundo o sociólogo Joaquim Pimenta (1886-1963), em opinião publicada na década de 1950, auge do polêmico debate intelectual em torno do padre Cícero, uma das razões do Cariri ser um *locus* de manifestação de cultura popular é o fato de sua paisagem social ser idêntica à de outras zonas sertanejas. Estas formariam uma única comunidade, amalgamada por um processo marcado por

sofrimentos heroicos, de tradições comuns, de interesses e ideais que se confundem na unidade etnocultural de um dos povos mais característicos entre os que a antropogeografia pode fixar por fatores telúricos que se

tornaram decisivos na sua formação e no evolver histórico (*Apud* ANSELMO, 1968: 6).

Assim, dentre os tipos característicos da sociedade sertaneja, ao lado do coronel, do vaqueiro e do cangaceiro, destacam-se os beatos e conselheiros, arregimentadores de coletividade pela liderança que exercem, notadamente no campo da organização sociorreligiosa e, portanto, catalizadores de movimentos causadores de preocupação nos segmentos dominantes, dos mais informais às representações maiores, expressadas no Estado e na Igreja. Só que esta preocupação nos parece baseada em raciocínio simplista, influenciada pelas já defasadas teorias evolucionistas e deterministas que conferem ao meio e à raça as razões condicionantes de uma dada realidade. Outros fatores devem ser ventilados nessa questão, notadamente a contradição constante no projeto de evangelização efetivado durante o período colonial e determinado, em parte, pela aliança de interesse que uniu Igreja e Estado. Ao serem transplantadas para a América, estas práticas sincréticas encontram terreno fértil para serem apropriadas e ressignificadas e, assim, servirem de estratégias de resistência e de reinvenção identitária para as populações submetidas ao projeto de conquista e exploração europeia. Assim, formulam experiências de fundo místico permeadas de ritos, não bastassem que as crenças geradas sejam estruturalmente singelas. O que importa é responder positivamente tanto às demandas cotidianas como aos dilemas existenciais mais completos. O indivíduo popular, carente de recursos amplos, tanto material como de técnicas mais complexas e/ou sofisticadas no tocante à produtividade, agindo com praticidade e realismo, recorre ao repertório de saberes e fazeres tradicionais que herda dos ancestrais. Ao mesmo tempo, apega-se às forças sobrenaturais como um amuleto para as vicissitudes que fogem às regras conhecidas e dominadas. Sobre esta relação com o sagrado, parece-nos apropriada a análise da historiadora Edienne Nobre (2011: 8):

Essas práticas pautadas numa relação mais íntima com a divindade encontraram solo fértil nas terras úmidas do Vale do Cariri e segundo Della Cava, “a ênfase que os missionários emprestavam à ira de Deus e à perdição iminente do homem por causa do pecado contribuía para gerar um emaranhado de crenças supersticiosas.” Vistas por este autor, como “crenças supersticiosas”, essas práticas revelam, no entanto, muito das experiências e das leituras de mundo feitas por uma população essencialmente católica que possuía uma consciência sobre questões como, pecado, juízo final, ira divina, purgação e salvação.

Não se pode desprezar, dessa forma, os sincretismos já incorporados à ação evangelizadora do catolicismo e que reportam à uma época anterior até mesmo à instituição

da própria Igreja. A religiosidade popular teve fundamental importância nas origens do cristianismo e na formação como ele se apresenta atualmente. “Muito mais do que as razões tradicionalmente elencadas para a expansão do cristianismo, foi a sua inculturação na religiosidade popular que o fez expandir-se rapidamente”, defende o teólogo-historiador Eduardo Hoornaert (2013: 13).

O processo de formação da nacionalidade brasileira, dado o seu caráter plural, diversificado e de assimétricas relações socioeconômicas, ensejou o fenômeno da fé popular como uma consequência direta de uma ordem marcada não só por gritantes contradições e graves exclusões, mas também por relações de complementaridade baseadas nas alteridades constatadas e aceitas. Em contextos assim configurados, do ponto de vista social, nem todas as práticas e crenças são assimiladas pelo *status quo* dominante, visto representarem grave ameaça para as verdades e ordem estabelecidas.

As irmandades de penitentes estão entre as manifestações da cultura religiosa popular, cujas práticas, geralmente, enquadram-se na descrição acima, o que as colocam praticamente à margem da sociedade a qual, bem ou mal, seus membros estão de alguma forma integrados. No Cariri, como em outras regiões, essas irmandades foram segregadas por suas congêneres – irmandades do Santíssimo e das Almas, por exemplo. Essas associações, cuja função é a celebração do culto e das devoções aos santos e almas, constituíam-se em um importante suporte da religiosidade laica no Brasil. Os seus membros eram leigos autônomos em suas práticas religiosas que só se vinculavam mais diretamente aos agentes oficiais da Igreja em momentos solenes de suas festas, quando estes eram convidados para realizarem a ritualística que lhes era exclusiva: dizer missa e fazer desobriga.³⁵⁴ Portanto, haviam de merecer desses poderes hierárquicos, o devido controle, que era imposto ao situar as irmandades na intersecção dos campos religioso e estatal, dotando-as de um estatuto jurídico. Neste sentido, diversos estudiosos

já revelaram a presença marcante de imagens, ritos e símbolos presentes no catolicismo popular tradicional, conceituando-o como sendo um cristianismo anterior ao clericalismo, tendo como característica marcante o acesso direto ao sagrado, sem mediações, possuidor de um imaginário imediatista religioso onde o poder divino é convocado para a resolução de grandes e pequenas crises cotidianas (secas, doenças, etc) (CARVALHO, 2003: 1).

³⁵⁴ Desobriga, no sentido religioso, é uma espécie de ‘força-tarefa’, realizada periodicamente pela Igreja Católica em localidades onde, geralmente, há carência de serviços religiosos (catequese e liturgia) pela dificuldade de manter um sacerdote de forma permanente. As desobrigas foram muito comuns em todo o Brasil nos períodos colonial e imperial.

No campo religioso, uma disputa pelo sagrado emerge em sociedades marcadas pela heterogeneidade. Neste sentido, há uma produção espontânea, que se desenvolve no campo da cultura popular, através de um conjunto de práticas que se estabiliza e se fortalece pela interação dos membros da comunidade com base em laços de reconhecimento mútuo e de sentimento ou sentido coletivo de pertença. Este processo enseja a formação de um capital religioso que, normalmente, é alvo de censuras e até ataques mais drásticos quando não permite a “monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência necessária à produção ou à reprodução de um ‘*corpus*’ *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos” (BOURDIEU, 2013 [1982]: 39). Quando campos religiosos coexistem em uma ordem que se pretende uniformizada pelo nivelamento da oficialidade, o leigo, condição permitida pelas autoridades religiosas, passa para o *status* de profano, o que justifica, sob a ótica do polo hegemônico, a sua exclusão. No Cariri, vamos observar a ocorrência dessa situação em alguns movimentos que antecedem e convergem nos Acontecimentos de Juazeiro.

As primeiras dessas manifestações de religiosidade popular, com potencial de afrontar a ordem pública, foram tratadas por João Brígido nos seus *Apontamentos para a história do Cariri* (2007 [1888]: 102-107). Tais manifestações foram protagonizadas pela população da serra de São Pedro, na época território cratense, que “levava seu zelo pela religião até recluir que os habitantes da vila, indo à matriz, levassem intenções de ultrajar as imagens de santos.” Desta forma, os Cerca-Igrejas, como foram denominados, “tremiam de cólera à notícia de qualquer solenidade, e armados invadiam a matriz de Crato, aos gritos de – *Viva Nossa Senhora da Penha!*” O furor dos “fanáticos e pervertidos”, na definição de João Brígido, foi acrescido pelo boato de que haveria a substituição da imagem de Nossa Senhora pela de uma prostituta de nome Úrsula, atribuída aos adeptos do constitucionalismo em detrimento da monarquia absolutista. E foi nesse clima, na noite de 5 agosto de 1821, quando se iniciava, na matriz do Crato, uma concorrida missa em celebração da adoção do sistema constitucional no recém-criado Império luso-brasileiro,³⁵⁵ “uma multidão numerosa de habitantes do campo,

³⁵⁵ Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves foi a designação oficial assumida em 16 de dezembro de 1815 que promoveu a elevação do Brasil à condição de reino unido com o Reino de Portugal e Algarve. Este ato, de autoria do então príncipe-regente dom João, que 1818 seria proclamado rei de Portugal, marcou de direito, mas não de fato, o fim da condição colonial do Brasil. Foi decisivo para este acontecimento, o fato da família real portuguesa, por causa do Bloqueio Continental decretado por Napoleão, ter se retirado para o Brasil, em 1808, transferindo para o Rio de Janeiro a sede do império lusitano. Esses acontecimentos, por sua vez, vieram detonar uma grande insatisfação nos reinos que permaneceram na antiga sede da monarquia. Esta, passou a assumir, a partir de então, o estatuto de periferia política e econômica em relação à antiga colônia americana. Na prática, este descontentamento resultou na chamada Revolução Constitucionalista do Porto, deflagrada em 1820, que

sujos, mal vestidos, ou cobertos de trapos, armados de parnaíbas, espingardas e cacetes” investiu sobre o templo com o objetivo de pôr término à cerimônia que se julgava herética. Uma carnificina foi evitada pela interferência do capitão-mor José Pereira Filgueiras. Particularmente, neste episódio, os Cerca-Igrejas, munidos do sebastianismo contido nos movimentos de cunho messiânico e milenarista tão atuantes no século XIX no Brasil, refutavam o constitucionalismo por entendê-lo como um ataque às pilastras da monarquia e à integridade do rei, tido como um defensor da religião.

Outro exemplo de agrupamento reprodutor de práticas descritas como sendo típicas de catolicismo popular, já tratado no tópico 3.6.1, *O imaginário religioso caririense*, é de uma irmandade de penitentes, atuante no Cariri nas décadas de 1840 e 1850, designada com o mesmo nome de uma quadrilha de celerados, os Serenos, por conta do temor espalhado na população de que seriam ameaça à propriedade privada (ver páginas 186-187). Temos ainda a atuação de padres que, nas igrejas onde celebravam, conclamavam a assistência a participar de rituais de autoflagelação que eles comandavam, constituindo-se em acabados exemplos do alcance do estágio e da dimensão de práticas de religiosidade heterodoxa no Cariri.

Apesar de alguns estudiosos terem o padre Ibiapina como uma exceção dentre os religiosos de formação tradicional que estimularam aquilo que consideram ser ‘fanatismo’,³⁵⁶ vimos, no tópico desta tese que trata de seu trabalho missionário no Cariri, que, nesta tarefa, ele dedicava alguns dias às práticas penitenciais, incluindo a autoflagelação³⁵⁷ (ver páginas 320-321). Matéria publicada no jornal *A voz da Religião no Cariri* revela, inclusive, que as práticas de suplício corporal, chamada de “horror da penitência”, levadas a cabo por uma multidão, aconteciam em plena igreja matriz do Crato (ARAÚJO: 1969: 4). Para o ponto de vista de um forasteiro, as imagens destas cenas revestiam-se ainda mais de estranheza. Em estada no Cariri, entre 1859 e 1860, o botânico e médico fluminense Freire Alemão registrou em seu diário diversas manifestações de religiosidade nas quais a população assumia a centralidade. Uma delas, a de penitentes autoflagelando-se publicamente em uma igreja do

trazia no seu bojo uma irrefutável contradição. Ao tempo em que estabelecia um novo sistema de governo, a monarquia constitucional parlamentarista, inspirado pelos ideais de liberalismo político e econômico, a nova ordem pretendia revogar o *status* de reino unido com que o Brasil foi contemplado pelo ato de dom João, buscando retorná-lo à condição de colônia exclusivista de Portugal.

³⁵⁶ É o caso de Otacílio Anselmo (1968: 10). Após afirmar serem os missionários católicos os que mais incentivaram as ordens de penitentes surgidas no Cariri, amedrontando “os rudes sertanejos com a fogueira do inferno e fim do mundo aconselhando-os a macerar o corpo por meio da disciplina”, excetua o Padre Mestre desta prática. Para Anselmo, padre Ibiapina foi “um fiel intérprete da doutrina cristã entre as populações incultas do Nordeste.”

³⁵⁷ Há relato de que, mesmo antes de ordenar-se padre e de seguir a vida de missionário, Ibiapina levava uma vida religiosamente ascética e penitenciava-se com o cilício que carregava sob a roupa (BARROS, 2014 [1988]: 120).

Crato, com o sangue tingindo as paredes do coro daquele templo, mereceu-lhe uma descrição mais do que circunstancial. Em outra, a impressão foi diametralmente oposta, justamente onde imperava a ordem, o asseio e o comedimento dos participantes (ver páginas 224-225).

Os rituais de penitência são praticados, geralmente, nas chamadas ‘horas mortas’ do dia e em locais ermos, como nos cemitérios e durante a madrugada. Os vigários, como principais autoridades religiosas da freguesia, mantinham-se estrategicamente distantes dessas práticas, que eram, em geral, mal vistas pelos segmentos mais abastados da população. Contudo, dentre os padres seculares, dois teriam se destacado por participar de atos públicos de imolação corporal. Um deles, padre Manuel Félix de Moura, que fundou uma ordem de penitentes no Crato, no relato de Irineu Pinheiro (*Apud* ANSELMO, 1968: 10), notabilizou-se “por se ter mais de uma vez açoitado com disciplina, no Cariri, à frente de penitentes, ao som de *Pequei, Senhor! Misericórdia!*” O seu ardor religioso “era tal que, segundo consta, chegou certa vez a baixar as vestes até a cintura, flagelando-se, então, enquanto proferia um sermão na igreja (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 82). O segundo, padre Pedro José de Castro e Silva, vigário de Barbalha, teria assentido que penitentes se disciplinassem em pleno meio-dia, conforme noticiou o jornal *O Araripe*, em nota assinada, com pseudônimo, pelo seu redator-chefe, João Brígido:³⁵⁸

Ao meio-dia em ponto encontram-se bandos confusos de homens descalços e meio nus, que cantando alto e descompassado se rasgam as carnes com disciplinas! Que desordem, que assuada é esta, perguntam os estranhos aos costumes da paróquia?

São os penitentes, que se açoitavam porque o cólera estava para vir e agora se açoitam porque não têm o que fazer. Fazem-no com licença do pároco (CAPETTO, 1862: 2-3).

Essas atitudes contrariavam frontalmente as diretrizes de romanização impostas pelos dois primeiros bispos do Ceará, dom Luís Antonio dos Santos e dom Joaquim José Vieira (1836-1917), notadamente preconizadas para a região do Cariri, onde a ação missionária implantada, inicialmente, pelos frades capuchinhos em suas missões itinerantes, deixara arraigada, de forma bastante profunda, a religiosidade popular. Ambos procuraram, de forma sistemática e ostensiva, combater e erradicar os costumes religiosos ensinados pelos heterodoxos missionários e praticados pela população em geral, notadamente os seus

³⁵⁸ A informação que revela o real autor da nota é de Pinheiro (2010 [1950]: 230), que acrescenta: “Era este [o pároco] o Padre Pedro José de Castro e Silva, ao qual, durante anos, João Brígido atacou sem piedade, na imprensa. Para ridicularizá-lo, escreveu o temível polemista ter o vigário ‘cantado uma missa com o sacristão a sós’, [e] permitido que ‘se fizesse um saimento fúnebre às duas da manhã’.”

segmentos mais pobres e humildes. Uma das estratégias de dom Luís foi nomear padres de sua estreita confiança para dirigirem as casas de caridade fundadas por padre Ibiapina no Ceará, consideradas focos de propagação da religião popular. Cícero, por sua vez, já na condição de padre, apesar dos laços de extrema lealdade e afetuoso respeito que o uniam ao prelado que o ordenara, não iria seguir à risca esta orientação. Em seu sacerdócio, que se desenvolveria pelos próximos vinte anos, iria estimular aquelas práticas condenadas pela hierarquia da Igreja do Ceará. E, pelo menos nas práticas de caridade e de aproximação respeitosa com as baixas camadas, não estaria sozinho. Além dos há poucos citados Manuel Félix de Moura e Pedro José de Castro e Silva, outros padres estariam com ele harmonizados e serão lembrados pelos especialistas em religiosidade popular caririense como verdadeiros agentes de uma “romanização às avessas.” São eles os padres Félix Arnaud Formiga,³⁵⁹ Francisco Rodrigues Monteiro³⁶⁰ e Antonio Fernandes da Silva Távora³⁶¹ (BARROS, 2014 [1988]: 139).

³⁵⁹ O padre Félix Arnaud Formiga (1815-1902) foi o quarto e último vigário colado de Missão Velha, onde cumpriu um longo vicariato, que se estendeu de dezembro de 1858 até o seu falecimento. Era tido como um sacerdote muito fervoroso e que vivia de maneira muito simples, residindo na Sacristia da igreja matriz. Na epidemia de cólera-morbo que assolou o Cariri na década de 1860, serviu de enfermeiro às vítimas, além de transportar, em carro de boi, os cadáveres para serem sepultados, visto não haver quem se dispusesse a essa penosa e perigosa tarefa. Foi a seu convite que o padre Ibiapina veio missionar no Cariri, sendo, ao lado deste, o idealizador e fundador da primeira casa de caridade da região, instalada em Missão Velha em 2 de fevereiro de 1865. Fundou, também em 1886, a Sociedade São Vicente de Paulo de Missão Velha, organização católica de âmbito internacional, composta exclusivamente por leigos, cuja finalidade principal é a santificação de seus membros pelo exercício da caridade para com os mais carentes. Integrou a Comissão de Inquérito, instaurada pelo segundo bispo do Ceará, dom José Joaquim Vieira, para investigar os fatos tidos como sobrenaturais que envolviam o padre Cícero e a beata Maria de Araújo. Com o padre Cícero, manteve por longo tempo uma relação de profunda e respeitosa amizade, a ponto de, segundo a tradição oral, os dois celebrarem um pacto de um assistir ao falecimento de quem sucumbisse primeiro. Sabendo que o padre Félix estava agonizando no leito de morte, padre Cícero foi cumprir o trato, porém ao aproximar-se de Missão Velha foi informado que o amigo acabara de falecer. O desfecho deste inusitado episódio foi narrado em 1986 por um sobrinho do padre Félix, por ocasião do 1º Centenário da Conferência do Sagrado Coração de Jesus, da Sociedade São Vicente de Paula de Missão Velha: “ao se aproximar do corpo do querido colega, exclamou o Padre Cícero, tristemente em alta voz: ‘Félix! Félix! Nós não tínhamos o compromisso de um assistir a morte do outro? Aquele que morresse primeiro? Estou aqui!’ Neste instante o Padre Félix abrindo os olhos, caíram duas lágrimas e voltou a fechar os olhos, para não mais abri-los. Foi quando o povo espantado, acorreram nas ruas (*sic*), dizendo que o Padre Cícero, havia operado um milagre com o Padre Félix” (A SOCIEDADE, s/d: s/p).

³⁶⁰ O monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro, reitor do Seminário do Crato, foi o primeiro clérigo a proclamar publicamente sua crença nos fatos que ficaram conhecidos como os Milagres de Juazeiro, reconhecendo sê-los uma manifestação do próprio Jesus Cristo, que derramara seu precioso sangue em pleno sertão do Cariri (ver páginas 359-360).

³⁶¹ O monsenhor Antonio Fernandes da Silva Távora (1851-1916), ingressou no Seminário Episcopal de Fortaleza em 1869, onde foi contemporâneo do padre Cícero. Permaneceu próximo do sacerdote caririense por toda a sua vida, a quem alertou sobre a inconveniência que seria para este um novo bispado com sede em Crato (ver nota 435). Foi vigário da freguesia de Crato de setembro de 1883 a janeiro de 1889. Depois foi vigário de várias freguesias, a exemplo de Cachoeiro do Itapemirim, Espírito Santo, e Vassouras, Rio de Janeiro. Em 1894, acompanhou dom José Lourenço da Costa Aguiar, primeiro bispo do Amazonas para, na condição de seu secretário particular, auxiliar na organização da nova diocese. Em 1899, foi nomeado vigário da freguesia de Juruá, Amazonas onde permaneceu até 1908, quando foi transferido para a freguesia de Purus e, em seguida, para Sena Madureira, Acre, local de seu falecimento, acometido de malária. Em todos esses locais, assistiu populações ribeirinhas nativas, sendo, portanto, um verdadeiro missionário junto aos povos tradicionais da

4.3 O PADRE CÍCERO DE JUAZEIRO E O JUAZEIRO DE PADRE CÍCERO

Após ser ordenado, no final de 1870, padre Cícero celebra a sua primeira missa em sua cidade natal, onde permaneceu por pouco tempo. Do Crato, partiu para a freguesia de Parazinho, atual município de Paracuru, no norte da província, onde foi cumprir a sua primeira função eclesiástica. Findo o trabalho, uma desobriga que durou dois meses, retornou a Fortaleza, esperando ser designado para uma das muitas paróquias carentes de padre. Estranhamente, isso não aconteceu, preferindo, o bispo, deixá-lo em condição avulsa.³⁶² Pouco aproveitado na sede da Diocese, decide voltar ao Crato, onde passa a ensinar latim no Colégio Venerável Ibiapina, de propriedade de seu primo e ex-colega de seminário, José Marrocos. Foi descrito como um professor de método rigoroso, empregando dolorosos castigos físicos nos alunos com a utilização da famigerada palmatória (ANSELMO, 1968: 42-45). Teria, então, se identificado com o magistério, cujo exercício tencionava prosseguir. Naquele momento, o seu propósito era de, atendendo a um convite, retornar a Fortaleza para ensinar no Seminário da Prainha (DINIS, 2011 [1935]: 32). Enquanto aguardava a pretendida vaga, decidiu aceitar convite para celebrar missa periodicamente no pequeno povoado de Juazeiro,³⁶³ situado cerca de duas léguas do Crato e cuja capela, dedicada a Nossa Senhora das Dores, encontrava-se desprovida de um clérigo. Foi quando um novo sonho o fez mudar radicalmente de plano:

floresta que, naquela época, já estavam em contato com os sertanejos oriundos do Nordeste, notadamente do Ceará, tangidos pelas secas e atraídos pelo *boom* gomífero ocorrido na segunda metade do século XIX e primeira década do século XX. Em artigo publicado na RIC, em 1945, o seu sobrinho e então senador da República, Manoel Fernandes Távora (1877-1973), destacou-lhe múltiplas qualidades, das quais destacamos o lado caridoso: “por todas as paróquias em que exerceu o seu ministério, espalhou benefícios sem conta; porque nunca recolheu alguém, vazia, a mão que lhe estendesse à cata de uma esmola” (TÁVORA, 1945: 228-229).

³⁶² O fato de não ter sido nomeado vigário naquele momento ensejou, posteriormente, especulações de que o bispo não tinha confiança necessária em padre Cícero (ANSELMO, 1968: 64-65). Porém, contrariando essa opinião, Lívio Sobral (1943: 285), um dos pseudônimos utilizados pelo padre Azarias Sobreira, deixou consignado que “embora, por escrúpulos de consciência, o Padre Cícero tivesse uma espécie de horror às responsabilidades paroquiais [...], estavam à disposição dele não só outras capelanias mais toleráveis [além de Juazeiro], porém ainda o magistério no Seminário de Fortaleza, ou a direção de um colégio, que não lhe custaria fundar. É fora de dúvida que, anos depois, ele rejeitou a vigararia geral do Estado, que lhe fora oferecida por D. Luiz Antonio dos Santos.”

³⁶³ Juazeiro seria originalmente parte integrante do sítio Carité (ANSELMO, 1968: 49). Outros historiadores consideram que o futuro distrito se desmembrou da fazenda Taboleiro Grande, que pertenceu ao brigadeiro Leandro Bezerra Monteiro, avô do padre Pedro Ribeiro da Silva. Teria sido com a fixação deste padre na localidade, em 1827, que esta passou a ser denominada de sítio Juazeiro. O topônimo é devido a um frondoso juazeiro existente no local. Juazeiro é uma árvore típica do semiárido brasileiro que, independente da estação do ano, mantém-se sempre verde. A árvore, fincada na pequena vila caririenses, virou uma referência para viajantes, tropeiros e mercadores que descansavam sob suas copas antes de continuarem jornada. Por força do Ato de 30 de julho de 1858, Juazeiro tornou-se um distrito subordinado ao município de Crato.

Segundo depoimento do Padre a diversos autores, a força decisiva, o imperativo que determinou sua ligação imorredoura ao povo de Juazeiro, fora um sonho que tivera numa daquelas noites em que pernoitara na casa da escola, em frente à capela de Nossa Senhora das Dores: Jesus Cristo entrara cercado de apóstolos e falara com voz estrondante sobre os males do mundo e a corrupção dos homens, ameaçara com castigos e prometera fazer mais uma tentativa de salvação do mundo. Em seguida se dirigira a ele, Padre Cícero, e falara: - “Você, Cícero, está vendo aquela gente? ” – e apontava uma multidão de sertanejos maltrapilhos: - “Tome conta deste pobre povo e fique cuidando de sua salvação!!!” O padre acordou com a impressão mais de realidade que de sonho, tão viva foi a marca que se gravou daquela ordem. Consideramos que esse sonho representa sua opção de vida missionária (BARROS, 2014 [1988]: 137).

Do nosso ponto de vista, este sonho, sob o signo do sagrado, inaugura a ‘era prodigiosa de Juazeiro’. Além de constituir-se na principal motivação para a definitiva fixação do padre Cícero naquele local, é o elemento que vai dar suporte à sua inabalável crença nos ‘milagres’ que se sucederiam a partir de 1884. Ainda, é o ‘fato’ que principia o processo de sacralização do espaço juazeirense. Seria, assim, uma nova anunciação, em mensagem proferida pelo próprio Messias, sendo o padre Cícero o seu destinatário. Tratar-se-ia de uma nova redenção divina, onde o sangue de Cristo seria novamente derramado para a salvação, em segunda chance, da humanidade? Padre Cícero vai crer nessa promessa e sente-se, assim, alçado a um patamar superior que lhe dará uma doravante distinção. Ao mesmo tempo, entende e passa a atender o ‘chamado’ de Cristo para cuidar daquele rebanho carente como uma missão de vida, a tal ponto que “notando que os sertanejos das circunvizinhanças, cada vez mais procuravam suas missões, missas e confissões, creu que estava escolhido por desígnios superiores” (DINIS, 2011 [1935]: 37). Dali para frente, ele pouco arredaria os pés daquele novo ‘território sagrado’, para onde transfere-se definitivamente em abril de 1872. Passa a ser, em ordem de sucessão, o quinto capelão daquele vilarejo de cerca de cinquenta casas, todas com teto de palha, uma escola e uma capela, cuja construção fora iniciada em 1827 pelo primeiro capelão do local, padre Pedro Ribeiro da Silva (1790-1833), porém só concluída dez anos depois. A população girava em torno de duas mil almas, “contando com os fogos de uma légua a redor” (SOBRAL, 1943: 285).³⁶⁴ Meia dezena de famílias era proprietária das terras do local, onde era cultivada cana-de-açúcar utilizada em engenhos de rapadura e aguardente. O restante da

³⁶⁴ Sem especificar a fonte, Lira Neto (2009: 47-48) fala de oitenta casas e quatrocentos moradores. Otacílio Anselmo (1968: 56), com base na “maioria dos historiadores”, fala em doze casas de tijolos e telhas e vinte de taipa e palha. Entretanto, este mesmo autor considera mais razoável a estimativa do padre Azarias Sobreira de cinquenta casas e trezentos habitantes para a povoação naquela época. Decerto, refere-se à população residente naquelas moradias, visto que o próprio padre Azaria, sob o pseudônimo de Lívio Cabral (1943: 285), fala em “menos de duas mil almas” em um raio de uma légua.

população era formado por trabalhadores agregados a estas propriedades; mestiços e brancos pobres que viviam miseravelmente, de acordo da já arraigada prática de explorar a mão de obra através de relações de trabalho semi-capitalistas ou muito próximas da servidão. Era, assim, um povoado sem muitas possibilidades de crescimento econômico, onde a maioria da população subsistia à margem da economia de troca e que por isso, na época da chegada do padre Cícero, já externava visivelmente sua insatisfação com aquele estado de abandono e exploração (DELLA CAVA, 2015 [1976]: 78-79).³⁶⁵

Os primeiros tempos de sacerdócio de padre Cícero serão, ainda, sem a ocorrência dos pretensos fenômenos sobrenaturais que tornarão ele e o Juazeiro centros da atenção nacional. Foi ele, nesse período, dedicado capelão e zeloso pastor. Negava receber pagamento pelos seus vultosos e prestativos serviços, o que o legou uma vida de verdadeiro asceta. Era gritante a sua pobreza, que se expressava em uma constante aparência desleixada, “tal, que indo ao Crato, Monsenhor Fernandes Távora, então vigário da Paróquia, deu-lhe mais de uma vez, batina e calçados, quase obrigando-o a *encartonar-se* neles e a cortar o cabelo, e fazer a barba e a coroa” (DINIS, 2011 [1935]: 33).

No dia a dia, padre Cícero procurava seguir à risca o apelo que Cristo lhe fizera em sonho, abraçando a todos com intensa predisposição e tratando-os pelos diminutivos carinhosos de ‘amiguinhos’ e ‘amiguinhas’. Porém, não deixava de ser, quando necessário, rigoroso e até usava de pedagógica violência para manter o seu rebanho no caminho reto. Foi bastante recorrente, no início do seu “apostolado exaltado” (ANSELMO, 1968: 56), deparar-se com o padre colérico, andando com pressa e determinação, com um cajado à mão, para, à base de golpes certos, pôr fim às diversões mundanas das quais a população de Juazeiro era useira e vezeira.

Em setembro de 1872, apenas no quinto mês do sacerdócio de padre Cícero em Juazeiro, acontece a segunda visita pastoral de dom Luís ao Cariri, motivada por dois objetivos: dar novo direcionamento às casas de caridade fundadas na região pelo padre Ibiapina e fundar um seminário em Crato. Para cumprir o primeiro intento, o bispo nomeou sacerdotes de sua mais estreita confiança, formados no recém-fundado Seminário Episcopal de Fortaleza, de orientação ultramontana. Esta medida, em sua percepção, poria fim ao que ele considerava um grave problema, a presença influente das beatas à frente daquelas instituições. No entanto, não houve uma garantia completa de que isto ocorresse. Muitos dos

³⁶⁵ Para descrever o Juazeiro à época da chegada de padre Cícero, Della Cava (2014 [1976]: 363 [Nt. 58]) baseia-se no artigo *Padre Cícero Romão*, de autoria de Lívio Sobral, pseudônimo do padre Azarias Sobreira, publicado em 1943 pela RIC.

sacerdotes que foram alçados a esta função, eram caririenses que, assim como o padre Cícero, admiravam o padre Ibiapina e espelhavam-se na sua obra missionária. Assim, “compreende-se, [...] o quanto as beatas do Cariri e seus novos diretores pertencentes ao clero reformista e ardoroso chegariam a desempenhar um papel importante no milagre de Joaseiro” (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 72-73). Quanto a fundação de um novo estabelecimento de ensino religioso para formação de presbíteros, em plena hirtelândia, o bispo do Ceará, decerto, considerou ser uma tarefa mais complexa. No entanto, “no momento em que as atividades de Ibiapina não mais poderiam desviar energias, recursos e boa vontade dos cidadãos eminentes do vale, melhoravam as perspectivas para a instalação de um seminário no interior” (*Idem*: 73). Além do mais, a empreitada ganharia o apoio efusivo de padre Cícero que, consta, teria enviado, de uma só vez, várias centenas de homens para apressar a construção do seminário. Com o auxílio desta força-tarefa, não demorou para que as fundações do edifício estivessem acabadas, situado sobranceiramente em um morro que delineava a cidade. Em março de 1875, o Seminário São José, como fora batizado, foi inaugurado. No entanto, dois anos depois teve suas portas fechadas por conta da dramática seca que se abateu sobre o Ceará e outras províncias vizinhas, uma das maiores estiagens sentidas pelas populações sertanejas, perdurando de 1877 a 1879 (*Id. Ib.*). A seca, contudo, não impediu somente o funcionamento do seminário cratense. Paralisou ou, pelo menos, retardou as obras de construção da nova e mais ampla capela de Nossa das Dores, em Juazeiro, iniciada pelo padre Cícero em 1875.

Padre Cícero, que teria profetizado o drástico desastre climático através de um sonho,³⁶⁶ viu-se diante do mais crucial e cruciante desafio que se interpôs ao seu ainda curto apostolado. O quadro provocado pela longa estiagem foi desolador: de vinte a trinta por cento da população cearense sucumbiram devido à fome, à sede, às doenças contagiosas e à ingestão de alimentos inapropriados. A economia solapou totalmente. O rebanho de gado, principal riqueza da província, viu-se reduzido a poucas cabeças. O mesmo ocorreu com a produção agrícola. Fora os que morreram, ainda houve aqueles que tiveram de emigrar, principalmente para a região amazônica, em busca de sobrevivência. As cidades maiores e mais estruturadas, como a capital Fortaleza, viram-se, da noite para o dia, apinhadas por uma multidão de famintos e maltrapilhos retirantes, os chamados ‘flagelados da seca’. Só em Fortaleza, foram cerca de duzentos mil novos ‘habitantes’, que passaram a morar em barracões improvisados e

³⁶⁶ Este sonho teria ocorrido logo que o padre Cícero se fixara em Juazeiro, cinco anos antes da grande seca de 1877-1879. Nele, apareceu-lhe um enorme e feroz urso branco com algumas manchas negras, cravando suas garras em um globo terrestre, o que acarretava grande aflição e sofrimento a todas as nações da Terra. Padre Cícero teria ficado tão impressionado com essa dantesca cena, que despertou assustado clamando “Virgem Nossa Senhora! Virgem Nossa Senhora!” (DINIS, 2011 [1935]: 29-30).

em condições de precária ou inexistente salubridade. O vale do Cariri, tido como uma das zonas mais férteis e prósperas do Ceará, viu-se também, repentinamente, assolado por ‘moradores extras’, principalmente o Juazeiro, cuja população estava, mesmo lentamente, em crescimento, por conta da fama alcançada pelo trabalho do padre Cícero em favor dos mais pobres.

A despeito do esforço de pessoas como o padre Cícero, o caos instalou-se em toda a província, agravado ainda mais pela criminalidade que se viu aumentada com os assassinatos e roubos praticados por bandos de malfeitores que espalharam terror, principalmente no interior da província. A população em geral, de forte sentimento religioso e místico, enxergou, na calamidade, o castigo divino contra os pecados da humanidade. Os sentimentos de tormento e desânimo que se abateram sobre todos, podem ser dimensionados por um trecho da carta enviada pelo padre Cícero ao bispo do Ceará, no início de 1878:

Eu nunca pensei ver tanta aflição e desespero juntos; os cães saciam-se de carne humana, nos caminhos, no campo, por toda a parte, é um cemitério e o que mais aflige é que nem ao menos uma voz amiga que lhe fale da eternidade, onde vão (sumir) como vivem, abandonados dos homens e como que até de Deus (1878.02.20, 2012 [1878]: 467).

Acossado por uma tragédia que assumia proporções cada vez mais aterradoras, o capelão de Juazeiro redobrou cuidado e atenção para com a população por ele assistida. Reivindicou socorro público emergencial ao governo imperial, no que foi atendido com a remessa, insuficiente, de víveres. Desse modo, orientou a todos a colher e processar macambira para torná-la comestível³⁶⁷ (DINIS, 2011 [1935]: 30). Com isso, mas sem nunca deixar de apelar para a providência divina, padre Cícero conseguiu minorar o padecimento dos pobres e desvalidos que viviam em estado de agravante penúria. Após achar que Deus tinha abandonado o Cariri, ele felicitou dom Luís por ter consagrado a Diocese do Ceará ao Sagrado Coração de Jesus,³⁶⁸ determinação da Carta Pastoral divulgada pelo bispo em 1878,

³⁶⁷ A macambira é uma planta muito comum em área de caatinga. Ela é bastante útil à população sertaneja, que aproveita desde as folhas, para a cobertura de suas casas, até as raízes, que servem de alimento para o gado. Em época de intensa estiagem, como ocorreu entre 1877 e 1879, era também utilizada como alimento humano, mediante uma complexa técnica de processamento, visto que do contrário poderia levar à morte. A técnica possibilita a extração de uma massa contida nas folhas da planta que serve para fazer um pão semelhante ao de milho (MACAMBIRA, s/d: s/p).

³⁶⁸ A devoção ao Sagrado Coração de Jesus remonta ao fim da Idade Média, mas com intensificação no final do século XVII, divulgado pela religiosa francesa, da Ordem das Visitandinas, Margarida Maria Alacoque (1647-1690). Pela tradição católica, o próprio Jesus foi quem solicitou a divulgação desta devoção, em aparição à referida religiosa, ocorrida em 1763, quando teria revelado que o seu coração, que tanto amava os homens, estava sofrendo pela ingratidão e pelo desprezo da humanidade. Uma forma de reparar esse opróbrio seria cultivar o seu coração, que teria aparecido em chamas e dilacerado de tanto sofrimento. No início de sua missão,

no segundo ano daquela famigerada seca. Em correspondência escrita com esta finalidade, a de congratular o bispo diocesano por aquela medida, Padre Cícero frisa que “só o Sagrado Coração de Jesus nos pode salvar e suprir tanto abandono” (1878.11.26, 2012 [1878]: 469). Nesta carta, informa, ainda, dada as dificuldades atravessadas e não podendo realizar uma solenidade pomposa, de como resolveu celebrar a recomendada devoção ao Sagrado Coração: “como coisa do mato”, [...] durante uma noveninha” (*Idem*).

Esta passagem é reveladora de como o padre Cícero traduzia, na prática, algumas diretrizes emanadas da autoridade eclesiástica para o seu apostolado de feição popular. Neste caso, especificamente, temos a orientação de dom Luís para que a devoção ao Sagrado Coração de Jesus fosse estimulada entre os leigos, com a finalidade de aplacar a ‘ira divina’ que, naquele momento, manifestava-se na forma de uma desoladora seca. Essa recomendação, entretanto, fazia-se sob a égide da política de romanização posta em prática no pontificado de Pio IX, oficializada pelo Concílio Vaticano I e trazida para o Ceará pelo referido bispo. O intento era exercer um controle mais rígido sobre o que era considerado excesso de religiosidade praticado pelas classes subalternas, destituindo os santos consagrados pelo catolicismo popular e instituindo formas mais elevadas de adoração, a exemplo da veneração ao Sagrado Coração de Jesus. Porém, graças, notadamente ao padre Cícero, que “orienta às famílias entronizarem nas suas casas a imagem do Sagrado Coração de Jesus e anualmente renovarem o acontecimento, juntamente com todas as pessoas da comunidade” (FIGUEIREDO, 2002: 133), - esta devoção vai se tornar uma liturgia doméstica extremamente popular, apropriada e ressignificada pelo povo.³⁶⁹

Essa orientação, que fugia à ortodoxia preconizada pelo ultramontanismo católico, vai possibilitar uma interessante prática de múltiplos sentidos e serventias, que une o sagrado e o profano, dando suporte tanto às demandas espirituais como temporais. Em estudo sobre o culto ao sagrado Coração de Jesus em comunidades de pequenos agricultores da chapada do

Margarida Maria foi bastante incompreendida, mas com o apoio de um sacerdote, finalmente obteve o reconhecimento do povo e da hierarquia da Igreja. Em 1856, o papa Pio IX (1792-1878) prescreveu a festa, que já era uma tradição franciscana, para toda a Igreja. Em 1889, o papa Leão XIII (1810-1903) consagrou o mundo ao Sagrado Coração de Jesus. Em 1920, Margarida Maria Alacoque foi canonizada pelo papa Bento XV (1854-1922).

³⁶⁹ Esta liturgia consiste na consagração de um lar ao Coração de Jesus, seguindo os seguintes passos: 1. Na presença da família que será consagrada e convidados, faz-se a aposição da imagem do Sagrado Coração (gravura, pintura ou estátua) em lugar de honra da casa (a ‘sala dos santos’); 2. Procede-se a bênção da imagem por um sacerdote, podendo este ato ser feito anteriormente; e 3. Realiza-se a o ritual de entronização, que pode ser feita por um leigo, constante de orações, cantos, atos de consagração e invocações. O ato culmina com todos os presentes dando vivas ao Sagrado Coração e aos donos da casa. 5. Serve-se uma refeição aos convidados, nem que seja, no mínimo, o chamado ‘café do santo’. Anualmente, na mesma data em que foi feita entronização, a consagração é renovada, seguindo praticamente o mesmo ritual da entronização.

Araripe,³⁷⁰ o antropólogo José Nilton de Figueiredo (*Idem*) o relaciona à cultura camponesa de pertencimento e de compartilhamento, visando tanto à sustentação das práticas e crenças quanto à manutenção da tradição, mesmo em condições de iminente e constante adversidade:

Reza e comida, penitência e comunhão, componente da troca entre esferas do profano e do sagrado, reciprocidade da comunidade com o divino, compõem os mecanismos de sustentação que permitem a continuação daquele *mundus* camponês, situado num *continuum* histórico onde os sinais da modernidade só tenuamente aparecem. *Mundus* articulado por uma ética social e moral em que as pessoas e as coisas não se separam, mas continua na outra (*Id. Ib.*: 140).

Dom Luís, ao consagrar o Ceará ao Sagrado Coração de Jesus, atrelou a medida à concessão de uma graça: o fim da seca. Em agradecimento, mandaria erguer um enorme templo em Fortaleza. Com ou sem a intervenção do sagrado, não demorou, porém, para o mormaço seco dar espaço à brisa refrescante das chuvas que voltaram a cair abundantemente no ano de 1880. Certamente, a devoção de padre Cícero ao Coração de Jesus, que já era bastante fervorosa, aumentou ainda mais. Assim, considerava-se agraciado em seu apostolado, próximo de completar uma dezena de anos. Sentia-se protegido e era estimulado por duas devoções basilares do catolicismo, a do Sagrado Coração de Jesus e a da Mãe de Deus, o que lhe aumentava ainda mais a disposição para servir aos mais humildes.

Assim, até os seus mais impiedosos críticos renderam-lhe o merecido crédito por esse início de abnegado sacerdócio. É o caso de Otacílio Anselmo (1968: 60), que assim registrou em seu livro: “não obstante místico e visionário, o Pe. Cícero desempenhou satisfatoriamente a função de cura d’almas até à manipulação dos ‘milagres’. Demonstrando afabilidade, modéstia e bondade, atendia os fiéis sem distinguir condições sociais.” O que dizer, então, dos seus ardorosos apologistas? O padre Azarias Sobreira Lobo (1894-1974), um dos mais fiéis defensores do padre Cícero, sob um dos muitos pseudônimos por ele utilizados, o de Lívio Sobral (1943: 286) assim se referiu:

Instalado em Juazeiro, o capelão não cruzou os braços, nem se limitou ao apostolado de sacristia. Fervoroso admirador dos jesuítas, no amansar e civilizar o nosso silvícola, meteu ombros à empresa, resoluto e entusiasta.

³⁷⁰ Essas comunidades serranas, denominadas sítios, são heranças da colonização da chapada do Araripe coordenada pelo padre Cícero como uma ação de ocupação e redirecionamento produtivo da mão de obra que afluía ao Juazeiro a partir da crescente imigração oriunda de várias partes do Nordeste, atraída pela fama do sacerdote. Na chapada, os romeiros foram orientados a plantar mandioca, para a produção de farinha, fécula e massa, tanto para o consumo como para a comercialização, além de cultivar uma agricultura de subsistência e de criar pequenos animais (aves, suínos, caprinos e ovinos). Possibilitadas pela rica biodiversidade da chapada, os serranos têm, ainda, as atividades extrativas, e de coleta e de caça, como complemento alimentar e econômico.

Fundou escolas para os dois sexos, confiando-as a senhoras piedosas e hábeis, de sua imediata confiança. Ensinou música vocal, rudimentos de latim, português e aritmética. Aproveitou aptidões latentes da juventude feminina para o canto litúrgico e a representação de dramas edificantes, iniciativas estas coroadas de pleno êxito.

Sob inspiração do apostolado civilizador de padre Ibiapina e dos muitos missionários, jesuítas e franciscanos, que varavam os sertões para, além de propagar o Evangelho, semear rudimentos de progresso intelectual, moral e material, - padre Cícero mostrava-se, pelo depoimento acima, impregnado de dinamismo e dotado de ecléticas estratégias, visando minorar as precárias condições de vida dos pobres moradores do povoado. Neste sentido, não nos surpreende que, mesmo provido de uma personalidade tradicionalista, do ponto de vista da preservação dos costumes e da conduta conservadores, como de fato era característica de um homem arraigadamente religioso, - o padre Cícero tenha se mostrado tolerante a práticas e crenças religiosas menos formais que a população, no geral, manifestavam no dia a dia. Mas, assim o faz, buscando, na medida do possível, não infligir a política de romanização em curso naquele momento, talvez muito mais em obediência obsequiosa à hierarquia do que por afinidade teológica ou mesmo ideológica com a Igreja oficial. Mesmo nos momentos mais tensos e conturbado da Questão Religiosa de Juazeiro, não se percebeu no padre Cícero nenhuma atitude que pudesse pôr em questão a sua fidelidade e obediência à hierarquia católica, salvo em algumas situações pontuais e, mesmo assim, disfarçada.

No período ora abordado, aquele anterior à divulgação dos potenciais, porém controversos fatos miraculosos, o dedicado padre de Juazeiro mostra-se, inclusive, sempre preocupado em repassar para a Igreja donativos arrecadados junto ao seu rebanho, conforme demonstra correspondência enviada ao bispo do Ceará, em 1881, com oferta de cento e dezessete mil e quinhentos réis destinados à obra da Propagação da Fé (ILMO, 1982 [1881]: 6). Desta forma,

legítima, pela ordem de Cristo [recebida em sonho], o trabalho a que já assistira Ibiapina fazer, incorrendo no desagrado do bispo. É esta a sua primeira tentativa de conciliar uma práxis de catolicismo popular, de dedicação às baixas camadas, com a obediência à autoridade eclesiástica que, por sua própria razão de ser, buscará sempre a submissão delas à ortodoxia do Vaticano (BARROS, 2014 [1988]: 137).

Esse equilíbrio, entretanto, mostrar-se-á frágil no momento em que os pretensos milagres colocam o padre Cícero, primeiramente, em grande evidência e, depois, em uma berlinda que o obrigará a novas flexibilidades táticas.

4.4 DEUS DEIXARIA A EUROPA PARA FAZER MILAGRES NO SERTÃO DO BRASIL?³⁷¹

Em 1888, menos de uma década depois da ocorrência daquela que foi considerada ‘a mais terrível das secas’, a seca de 1877-79, outra grande estiagem se abateu sobre o semiárido brasileiro. Como se não bastasse a dura, mas rica experiência obtida com a calamidade antecessora, poucas modificações na política de combate à seca foram efetivamente colocadas em prática. Foi pífia a *performance* do governo diante das medidas propostas pela Comissão Imperial criada para propor ações que pudessem minorar os efeitos de uma nova e iminente estiagem: construção de três ferrovias e de trinta açudes, instalação de observatórios meteorológicos e transposição das águas do rio São Francisco até o rio Jaguaribe, no Ceará. De todas essas recomendações, apenas um açude, o do Cedro, em Quixadá, Ceará, foi construído e, mesmo assim, com muito atraso (MOREIRA, 2017). Registre-se, também, a iniciativa do governo imperial de encampar a EFB, ainda no início das obras, além de começar a construção de outra a EFS (ver nota 150).

Em 1888 e 1889, “o despreparo das autoridades manifesta-se principalmente na ausência de medidas preventivas e no caos administrativo provocado pela presença de retirantes novamente em Fortaleza”, escreveu o especialista em história da seca, Frederico de Castro Neves (2007:84). Então, se a ‘besta-fera’ da seca atacara impiedosa e reiteradamente o mais avançado e estruturado centro urbano do estado, imagina o que acontecera nas ‘bibocas’ do sertão. O Cariri, sempre visto como a ‘Canaã dos deserdados’, igualmente padecia da atenção governamental, sendo que em Juazeiro a situação era ainda mais preocupante, por conta do aporte populacional que recebera desde que se espalhou por todo o sertão a notícia de que um sacerdote bondoso e operante tinha se estabelecido no povoado, acolhendo a todos sem distinção. Padre Cícero, agora, além de capelão de Juazeiro, pároco da vizinha São Pedro do Crato,³⁷² relatou a dramaticidade da situação em carta enviada ao bispo do Ceará, em abril de 1889:

³⁷¹ O título deste tópico é uma adaptação de uma frase de autoria do padre Francisco Ferreira Antero, secretário da primeira comissão episcopal constituída por dom Joaquim para investigar os supostos milagres de Juazeiro. A frase foi empregada como uma crítica ao posicionamento dos padres lazaristas franceses que dirigiam o Seminário de Fortaleza e que eram intransigentes adversários da causa do Juazeiro. Segundo Della Cava (2014 [1976]: 107): “na opinião de Padre Antero, a hostilidade dos franceses a Juazeiro estava vinculada à visão míope dos europeus de que ‘Nosso Senhor não deixa a França para obrar milagre no Brasil’.”

³⁷² Essa foi a primeira e única vez que padre Cícero ocupou um cargo paroquial, em ato de dom José Joaquim Vieira, que o nomeou vigário de São Pedro do Crato, hoje Caririáçu, em dezembro de 1887, e mesmo assim por pouco tempo. Padre Cícero assumiu este vicariato em 29 de janeiro de 1888 para, alegando motivos de saúde, renunciá-lo quatro anos depois.

Angustiado por tanta aflição nem sei dizer o que sinto. O tremendo flagelo da fome apresenta-se diante dos meus olhos com todos os seus horrores, só um milagre pode nos salvar, não falo do resto do Cariri que o acho pior do que em 77, contudo as poucas chuvas que houveram e os recursos das águas de regra salvaram muita coisa. Em São Pedro mesmo, onde vou sempre, continuando o meu trabalho e por natureza tão seco, e toda a população obrigada a retirar ou morrer por falta d'água para beber. Nosso Senhor acudiu com algumas chuvas e se o inverno seguinte começar cedo, escapam. Quem está sem esperança é o pobre Distrito de Juazeiro, tão populoso e tão pobre [...], planta quase exclusivamente só arroz, as chuvas não foram suficientes para esta plantação que exige mais do que as outras, as águas do rio Batateira não chegam mais até nós que façam irrigações como era costume nos outros anos precedentes, o que era pântano que desde depois da seca de 77 e a continuação dos péssimos invernos que se seguiram, dessecou de tal modo que pouco remedia. O que é certo é que perdeu-se tudo e não vejo recurso de salvação, ou morrer ser retirante... Esta ideia rasga-me o coração e quase mata não podendo dar remédio a tantos males. Temos pedido muito a Nosso Senhor e os meus pecados impedem que ele ouça! E como posso ver este pobre povinho que amo tanto, como uma parte de minha alma, desaparecer? Pesa-me mais do que a morte ou antes morro por cada um! E eu sei que Deus vai castigar o mundo com tanto rigor como não se pensa. [...] O Sagrado Coração de Jesus e as lágrimas de Maria falem por nós (1889.06.04, 2012 [1889]: 487).

No imaginário sertanejo, a seca era vista como uma manifestação do apocalipse que ameaçava como castigo divino pelos pecados cometidos pelos homens. Era preciso, pois, desagravar o insultado Coração de Jesus com preces, penitências e promessas. Na proporção que a seca infligia mais sofrimento ao seu amado rebanho, padre Cícero, mesmo não descuidando das medidas que trouxessem alívios materiais, intensificava os apelos aos céus. Com outros padres da região, reeditou, em nível local, a promessa que dom Luís fez por ocasião da seca anterior: se Deus suspendesse o castigo que estava impondo através da falta de chuva, se ergueria uma espaçosa e alta igreja na serra do Catolé, dedicada ao Sagrado Coração de Jesus. Padre Cícero fundou também o Apostolado da Oração em Juazeiro, congregando mulheres que se reuniam todas as sextas-feiras para assistir missa e participar dos rituais de veneração do Sagrado Coração de Jesus.³⁷³ E foi justamente em uma dessas celebrações que ocorreu o 'milagre' tão esperado e evocado pelo padre Cícero naquela difícil conjuntura. Um grupo de pessoas decidira passar a noite em vigília, orando pelo fim da seca que já entrara no segundo ano. Amanhecia quando padre Cícero decidiu dispensar algumas mulheres para que fossem descansar, dando-lhe, antes, o sacramento da comunhão. Dentre

³⁷³ De acordo com Edianne Nobre (2011: 77), “à semelhança do padre Ibiapina, o padre Cícero passou a recrutar as moças solteiras do povoado que quisessem seguir vida religiosa, mas desta vez elas estariam organizadas dentro de uma associação aprovada pela Igreja.”

essas mulheres estava uma pobre e analfabeta beata, costureira de profissão, nascida em Juazeiro em 1863 e batizada Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo. Segundo descrição de Dinis (2011 [1935]: 42), ela “era bem mestiça, cabelos quase crespos [...], estatura média, um pouco delgada, tinha cabeça pequena, olhos quase negros e suaves na expressão, lábios um pouco grossos, nariz pequeno, faces um pouco salientes, queixo pequeno e pescoço bem proporcionado.” O sociólogo Joaquim Pimenta, que a conheceu pessoalmente, em 1901, a descreveu sucinta e pejorativamente: “uma mulatinha franzina, linfática, [...], feia, vulgar. Tão insignificante e tão famosa!...” (*Apud* ANSELMO: 1968: 74).

Após sofridas infância e adolescência, no sentido material da expressão, gastas, literalmente, entre rezas e trabalho árduo para ajudar no sustento da família, Maria de Araújo, orientada pelo padre Cícero, abraçou a vida religiosa em definitivo, consagrando-se à ordem de beata em 1885, aos vinte e dois anos de idade. Foi o padre Cícero que a ‘ordenou’, após um retiro espiritual de oito dias, ministrado pelo próprio. Por essa época, já era comentada como uma pessoa dotada de grande misticismo, a ponto de experimentar frequentes e duradouros êxtases, além de visões nas quais mantinha colóquios com Jesus Cristo, com quem solenemente se consorciou, e com a Santíssima Virgem.³⁷⁴ Entre os anos de 1883 e 1884, conforme relatou padre Cícero a dom Joaquim José Vieira,³⁷⁵ apareceu uma marca de cruz no peito de Maria de Araújo, de onde vertia sangue, fato que marcou sua consagração à vida de penitência (EXPOSIÇÃO, 1961 [1891]: 273). Consta ainda de outras ocorrências de estigma no corpo de Maria de Araújo: na testa, na forma de uma coroa de espinho, e nas mãos, como se fossem feitas por cravos; e ao lado. De todas as partes estigmatizadas jorravam abundante sangue (*Idem*: 274). Mais de uma vez, teria sofrido tentações e perturbações do demônio, do qual se defendia proferindo a jaculatória ‘louvada seja a sagrada Paixão e Morte de Nosso Senhor Jesus Cristo’, que o seu esposo divino lhe prescreveu (*Id. Ib.*: 273). Essas manifestações de sobrenaturalidade teriam acontecido tanto em público como em particular, mas nunca fora motivo de ostentação por parte da beata, que sempre preferira escondê-las (ANSELMO, 1968: 98). Porém, isto não foi possível naquela manhãzinha de primeiro de

³⁷⁴ Para maiores detalhes sobre as visões e outros dons sobrenaturais atribuídos a Maria de Araújo e outras beatas de Juazeiro, ver Nobre (2011: 84-103) e Anselmo (1968: 114ss). As outras beatas, aludidas nesta nota, são: Ângela Merícia do Nascimento (28 anos), Antônia Maria da Conceição, (30 anos), Anna Leopoldina Aguiar de Melo (19 anos), Jahel Wanderley Cabral (31 anos), Maria das Dores da Conceição de Jesus (15 anos), Maria Joanna de Jesus (33 anos), Maria Leopoldina Ferreira da Soledade (29 anos) e Rachel Sisnando de Lima (40 anos) (NOBRE, 2011: 82). Dessas mulheres, somente duas eram alfabetizadas. Estes dados foram obtidos no primeiro inquérito instaurado por dom Joaquim, que transcorreu entre setembro e outubro de 1891.

³⁷⁵ Dom Joaquim José Vieira sucedeu dom Luís à frente do Bispado do Ceará quando este assumiu o cargo de arcebispo da Bahia, tornando-se primaz do Brasil, em 1881. Sagrado bispo em dezembro de 1883, já em fevereiro do ano seguinte assumiu a diocese cearense, permanecendo até 1912. Coube-lhe, assim a complexa tarefa de lidar com a delicada Questão Religiosa de Juazeiro.

março de 1889, uma sexta-feira de Quaresma³⁷⁶ que prenunciava mais um dia quente e seco, e de escaldante e forte sol. A hóstia que Maria de Araújo recebera diretamente na boca se transformou em caudaloso sangue, a ponto de escorrer e manchar a toalhinha da comunhão e respingar o chão.³⁷⁷ Os presentes, admirados, logo alegaram ter testemunhado um milagre. O acontecimento repetiu-se por dois meses, todas as quartas e sextas-feiras daquela Quaresma e, por quarenta e sete dias seguidos, do domingo de Páscoa até o dia da Ascensão do Senhor (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 84). A boa nova alastrou-se, inicialmente, como rastilho de pólvora por todo o Cariri. Em seguida alcançou outras localidades do Ceará e demais estados vizinhos. A repercussão, contudo, foi bem maior do que a movimentação de mera curiosidade ou de interesse superficial sobre o caso, excitado pelo simples sensacionalismo. Ao contrário, despertou sentimentos profundos de demandas por projeções utópicas que acenassem para a possibilidade de um projeto coletivo de construção de uma nova ordem calcada em valores religiosos. Assim,

como que atraídas por um poder mágico, famílias inteiras abandonavam o lar e tomavam o caminho do Cariri, que já não era apenas a terra de Canaã para as vítimas das crises climáticas, mas uma nova Jerusalém, onde Cristo se revelara para a salvação dos homens. [...] Tamanha fora a afluência de forasteiros que ao fim do segundo semestre de 1892, a população fixa de Juazeiro já orçava em 5 mil habitantes. Nesse tempo o povoado já havia perdido inteiramente seu aspecto original, com o aparecimento repentino de casebres de todos os tipos levantados em desordem, refletindo o estado de uma multidão em delírio (ANSELMO, 1968: 83).

Esse processo recebeu notável impulso no dia 7 de julho de 1889, justamente a data em que se celebrava o Precioso Sangue, quando o monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro, prestigiado reitor do Seminário do Crato, comandou uma numerosa procissão ao Juazeiro, o que se constituiu na primeira das muitas e crescentes peregrinações àquele que será o mais novo centro de romaria do mundo católico. O motivo da atração desses peregrinos era, obviamente, cultivar os paninhos ensanguentados que foram guardados em uma urna de vidro e postos para a adoração pública na capela de Juazeiro. Naquele dia, do púlpito da capela de

³⁷⁶ Com respeito a esta data, Otacílio Anselmo (1968: 88 [Nt. 1]) atenta para um equívoco cometido pela quase totalidade dos que escreveram sobre o ‘milagre’ de Juazeiro, que situa o seis de março em uma sexta-feira em vez de quarta-feira, como seria o correto. Já Ralph Della Cava (2014 [1976]: 84) situa a data em primeiro de março, com base em uma carta escrita pelo padre Cícero a dom Joaquim em janeiro de 1890, na qual disse que o aludido evento ocorrera na primeira sexta-feira de março da quaresma de 1889.

³⁷⁷ Para Edianne Nobre (2011: 81), “o sangramento da hóstia na boca de Maria de Araújo é a hierofania que fundou Juazeiro como um espaço sagrado.” Sem discordar da autora, acreditamos que este processo de sacralização do espaço juazeirense tem seu prenúncio no sonho em que o padre Cícero recebeu a ordem de Jesus para cuidar dos desvalidos sertanejos, ocorrido em 1872.

Nossa Senhora das Dores, o monsenhor Monteiro afirmou, perante grande e emocionada multidão, balançando um ‘sanguinho’, como era chamado os paninhos ensanguentado, que estava ali a prova de que Cristo derramara seu sangue no Cariri, o que representava uma nova redenção divina (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 84-85). “Deus escolhera Juazeiro para ser o centro de onde converteria os pecadores e salvaria a humanidade” (*Idem*: 92). Incontinenti e sintomaticamente, formaram-se duas correntes, favorável e contrária àqueles acontecimentos. Para uns muitos, uma incontestável manifestação sagrada. Para uns poucos, fetichismo e fanatismo.

Mais do que uma simples polêmica sobre a autenticidade daqueles acontecimentos, começava, assim, *pari passu* à consagração do pequeno povoado caririense como uma terra santa, uma disputa pelo controle do sagrado que entrou para a história como a Questão Religiosa de Juazeiro. De um lado, vai se posicionar a hierarquia da Igreja no Ceará, encabeçada pelo bispo Joaquim José; de outro, o padre Cicero e um *staff* que contará com representativos nomes, com destaque para o acima citado monsenhor Monteiro, além de outros membros do clero, incluindo o padre Quintino Rodrigues de Oliveira e Silva (1863-1929),³⁷⁸ que viria a ser o primeiro bispo do Crato; o professor e jornalista José Marrocos, os médicos Marcos Rodrigues de Madeira e Ildefonso Correia Lima (1860-1911), e o farmacêutico Joaquim Secundo Chaves (1828-1902), dentre outras pessoas que gozavam de destaque social tanto da região do Cariri como fora dela.

No que pese a relevante e decisiva chancela de pessoas influentes da região para a crença geral nos ‘milagres’,³⁷⁹ não se pode deixar de reconhecer o papel das pessoas simples de todos os cantos do sertão. Estas nunca tiveram sua fé abalada nem se dobraram às pressões partidas das autoridades religiosas, e cerraram fileira ao lado do padre Cícero no enfrentamento de uma feroz campanha que seria movida por poucas, mas poderosas pessoas

³⁷⁸ Quintino Rodrigues de Oliveira e Silva era cearense de Quixeramobim, tendo feito presbiterado no Seminário Episcopal de Fortaleza e ordenado pelas mãos de dom Joaquim em 1887. Veio, em seguida, residir no Cariri, nomeado padre coadjutor de Missão Velha. Em 1889, ano em que ocorreu pela primeira vez os pretensos Milagres de Juazeiro, foi um dos incumbidos a reabrir o Seminário São José de Crato, onde passou a ministrar as disciplinas de português, latim e francês. Sua reação inicial aos ‘milagres’ foi de plena crença, porém mudando de opinião tão logo a hierarquia da Igreja passou a questionar aqueles fatos tidos como sobrenaturais. No início de 1893, padre Quintino foi nomeado reitor do Seminário de Crato, cargo que exerceu até 1900, quando se tornou vigário daquela cidade. Em 1913, já monsenhor, recusou a nomeação para assumir, como bispo, a Diocese do Piauí. Em 1915 foi empossado como primeiro bispo da Diocese de Crato.

³⁷⁹ Ralph Della Cava (2014 [1976]: 92-93), considera que “coube aos padres do vale desempenhar o papel mais importante na divulgação e justificação da crença popular nos milagres.” Cita, neste sentido, além do monsenhor Monteiro e do padre Quintino, a participação do padre Joaquim Sóter, professor do Seminário do Crato; padre Félix de Moura, diretor da Irmandade de Penitentes do Crato, e os vigários de Missão Velha, Barbalha e Milagres. Cita, ainda, vários outros padres que vieram, em romaria, de estados vizinhos, como Laurindo Duettes, de Triunfo, e Manoel Antonio Martin, vigário de Salgueiro, Pernambuco, além de Cícero Torres, da Paraíba (*Idem*: 95 e 366 [Nt.25]).

que enxergavam no movimento juazeirense uma ameaça à ordem dominante e à religião oficial.

A relação entre dom Joaquim e padre Cícero já andava um pouco estremecida por conta da omissão deste em relatar os chamados fatos extraordinários àquele. Pelo que consta, dom Joaquim veio a saber do ocorrido somente oito meses depois, em novembro de 1889. Suas fontes foram uma carta do vigário do Crato, monsenhor Monteiro, o mesmo que exaltou publicamente os ‘milagres’, e uma matéria de jornal. Escreveu, então, duas cartas, em menos de 24 horas, ao padre Cícero, repreendendo-o por não ter lhe dado ciência do ocorrido e exigindo dele uma “exposição minuciosa do fato ou dos fatos com suas concomitantes circunstâncias, em ordem a poder formar um juízo seguro sobre a natureza do acontecimento” (1889.11.05: 2012 [1889]: 491). Proibiu-lhe, ainda, de afirmar, pública e favoravelmente, acerca daqueles fenômenos. Só então Padre Cícero veio a quebrar o silêncio que mantinha em relação ao bispo, apresentando suas desculpas por não ter lhe feito de imediato a devida comunicação dos fatos, e narrando, pormenorizadamente, os incomuns eventos que se sucederam sob a sua presença. Justificou o silêncio que mantivera, alegando estar ocupado com centenas e até milhares de pessoas que ocorriam ao Juazeiro, constantemente, querendo se confessar. Externou, ainda, a certeza de que se tratava de um milagre, pois o sangue expelido da boca da beata era, nos seus entendimento e crença, o precioso sangue de Cristo. Confessou sua determinação de, inicialmente, não alardear o acontecido, responsabilizando o mons. Francisco Monteiro por fazê-lo (CARTA, 1961 [s/d], 266-268). Por fim, falou de Maria de Araújo e das “tantas misericórdias de Nosso Senhor” para com ela:

Se eu tivesse escrito tudo que Ele tem feito e tudo que Ele tem dito a esta criatura essas direções e conferências de amor que só Ele sabe dizer, as comunicações constantes com a SS. Virgem, com os Santos, com os Anjos de Deus, com as almas, os tremendos combates do Inferno, dariam volumes, e que infelizmente por minha miséria não conservo.

Eu desejava que V. Exa. mesmo visse ao menos uma ida dela ao purgatório para fazer penitência pelas almas, certamente sensível como é V. Exa. ficaria comovido até as entranhas (*Idem*: 268).

Para Della Cava (2011 [1976]: 88), o relatório do padre Cícero, pela sua pouca clareza e hesitação, é “um dos acontecimentos mais curiosos da ‘questão religiosa’ de Joazeiro”, revelando “um autorretrato patético do homem que se tornaria, logo depois, a figura central do conflito eclesiástico e uma das personalidades mais contravertidas da história do Ceará.” Para o propósito de dom Joaquim, a formação de ‘um juízo seguro sobre a natureza do acontecimento’, a exposição feita pelo padre Cícero forneceu mais dúvidas do que

esclarecimentos. E o ponto central nessa questão era a origem do sangue que escorrera da boca da beata. Era dela própria? Se não, de onde provinha?

Naquela altura dos acontecimentos, dom Joaquim ainda considerava o padre Cícero um amigo e pessoa confiável, apesar de ter considerado desarrazoado o seu relatório. Porém, impôs-lhe uma condição para mantê-lo em boa conta: o cumprimento da exigência, já feita em vão, de transferir a beata Maria de Araújo para a Casa de Caridade do Crato. “Se me obedecer, me confirmarei no conceito que formo de sua pessoa; se não me obedecer, nada farei, mas ficarei triste e desconfiado” (1890.03.07, 2012 [1890]: 495). Ao fazer este apelo, o bispo nutria, ao mesmo tempo, esperança de que a sua crucial dúvida pudesse ser dissipada. Caso a beata, distante de seu diretor espiritual, continuasse a operar os já corriqueiros fenômenos, estes poderiam ser, de fato, sobrenaturais. A relutância do padre em cumprir a ordem, no entanto, firmou no bispo uma convicção contrária aos acontecimentos de Juazeiro da qual jamais abandonaria.

Não resta dúvida, entretanto, que dom Joaquim se revestiu de todo cuidado e prudência que o caso da beata Maria de Araújo recomendava, tanto que só veio a se manifestar oficialmente quase dois anos depois de ter ciência do ocorrido. Neste período, denominado de “interlúdio fatal”, o bispo agiu de maneira “mais contida do que seria de esperar” (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 86-87), o que teria contribuído para que a crença no milagre se arraigasse de modo quase que irreversível na opinião pública. Essa fase de paciência, contudo, foi abruptamente encerrada a partir da publicação, pelo jornal *O Cearense*, de Fortaleza, do relato do conceituado médico Marcos Rodrigues de Madeira, atestando que os fatos de Juazeiro não poderiam ser explicados cientificamente.³⁸⁰ A matéria repercutiu intensamente.³⁸¹ Igualmente, duas outras publicações provocaram significativo efeito naquela conjuntura marcada por celeumas e escrúpulos à flor da pele. A primeira foi o panfleto apócrifo, do ponto de vista eclesiástico, intitulado *Os milagres do Joazeiro ou Nosso Senhor Jesus Christo manifestando Sua presença real no divino e adorável sacramento da Eucaristia*, impresso na cidade do

³⁸⁰ Além de Madeira, duas outras conceituadas personalidades atestaram como autênticos os ‘fatos extraordinário’ de Juazeiro. Após a Páscoa de 1891, o médico Idelfonso Correia de Lima, de Fortaleza, manifestou-se, afirmando que a transformação da hóstia em sangue se devia a algum elemento externo, que ele acreditava ser Deus. No final de abril daquele ano, o farmacêutico Joaquim Secundo Chaves, de Crato, testemunhou serem verdadeiros os estigmas, semelhantes ao de Cristo, que misteriosamente se manifestaram na beata Maria de Araújo. Seu depoimento abriu uma nova perspectiva para o caso, implicando na seguinte explicação: se a beata manifestou um dos sinais da Paixão de Cristo, também ensejou o derramamento do precioso sangue divino (*Apud* DELLA CAVA, 2014 [1976]: 95).

³⁸¹ Até aquele momento, abril de 1891, somente quatro jornais trataram do assunto: *Diário do Commercio*, do Rio de Janeiro, e *Diário de Pernambuco*, de Recife, em agosto de 1889; *Estrêla da Aparecida*, de São Paulo, em dezembro de 1889, e *Estado do Ceará*, de Fortaleza, em agosto 1890. Os três primeiros foram favoráveis e o quarto, desfavorável (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 365 [Nt. 3]).

Crato. Nele constam, no mínimo, duas surpreendentes proposições teológicas que vieram estimular o litúrgico eclesiástico local e promover uma nítida ameaça à uniformidade da doutrina da Igreja: a crença no Precioso Sangue de Cristo e a afirmação de que o fim dos tempos era um fato iminente (*Idem*: 95-96). Após esses acontecimentos, a Questão Religiosa de Juazeiro torna-se irreversível. Em julho seguinte, um apreensivo dom Joaquim escreveu ao padre Cícero, determinando que fosse, com a maior brevidade possível, a Fortaleza para lhe dar esclarecimento preciso acerca dos fatos ditos extraordinários e recolhesse Maria de Araújo à Casa de Caridade de Crato (1891.05.21: 2012[1891]: 503).

Sobre os procedimentos e acontecimentos que se darão na sequência e que serão, em conjunto, denominados de Questão Religiosa de Juazeiro, optaremos por abordá-los sinteticamente, visto que não são, *per si*, essenciais para o cumprimento do escopo central desta tese. Interessa-nos, sobretudo, como contribuíram para o redimensionamento conceitual da região do Cariri, as consequências que levaram à construção de uma nova espacialidade regional e as representações que foram incorporadas nas narrativas e discursos acerca da história caririense com base no ‘fenômeno’ padre Cícero, seus epifenômenos e temas correlatos.

4.4.1 UMA IGREJA DENTRO DA IGREJA³⁸²

Oficialmente, a Questão Religiosa de Juazeiro começa com o auto de perguntas dirigido ao padre Cícero, no dia 17 de julho de 1891, pela comissão instituída exclusivamente para este fim, formada por dom Joaquim, o vigário-geral da Diocese, monsenhor Hipólito Gomes Brasil (1822-1899) e o secretário particular do bispo, padre Clicério da Costa Lobo (1839-1916).³⁸³ Na ocasião, padre Cícero disse que conhecia a beata Maria de Araújo desde que ela tinha oito anos de idade, esclarecendo sua filiação, naturalidade, idade e características que lhe distinguiam. Ao discorrer sobre o estado de saúde da beata, revelou ter tido conhecimento de que ela teria vomitado sangue algumas vezes por conta de espasmos que sofria quando ainda era menor de idade. Sobre não a ter removido para a Casa de Caridade do Crato, conforme determinação do bispo, justificou que, tendo a beata “tentações particulares

³⁸² Expressão utilizada para designar o movimento dissidente formado pelos defensores dos ‘milagres’, que se tornou mais intenso após o primeiro inquérito instaurado para verificar esses fatos. Para dom Joaquim, nas palavras de Della Cava (2014 [1976]: 111), este movimento representava “um cisma de bandeira desfraldada.”

³⁸³ Secretário particular do bispo do Ceará, padre Clicério era um dos sacerdotes mais respeitáveis do exíguo clero cearense da época, de apenas oitenta e quatro membros. Doutor em Teologia, foi um dos fundadores e primeiros professores do Seminário Episcopal de Fortaleza. Foi designado por dom Joaquim para organizar o Sínodo Diocesano, convocado em 1888 para elaborar um novo código de leis eclesiásticas para a diocese cearense. Consta que renunciou indicação para assumir o Arcebispado da Bahia, o mais importante cargo da hierarquia eclesial brasileira (NOBRE, 2011: 109).

do demônio”, achou que ela precisaria de assistência integral “de um diretor espiritual que a conhecesse e dirigisse” (AUTO, 1961: 270-271). O principal ponto do interrogatório, obviamente, foi sobre os insólitos fatos ocorridos em Juazeiro. A parte mais importante deste auto, pelo o nosso crivo, é aquela em que, interrogado “se o povo tem dado culto ao sangue e às partículas em que se dão aquelas transformações, respondeu que sim, pois o povo supunha ser o sangue verdadeiro de Nosso Divino Redentor” (*Idem*: 271). Esta interpretação daqueles fatos representa o ‘pomo da discórdia’ que vai agravar as relações entre o bispo e o padre e, por extensão, entre a Igreja e os crentes e defensores dos ‘milagres’. Finalizado o auto de perguntas, dom Joaquim determinou que o padre Cícero escrevesse um relatório minucioso dos fatos que eram objeto daquele depoimento. Em sua exposição, padre Cícero reiterou praticamente tudo que afirmara anteriormente, acrescentando detalhes sobre os fatos extraordinários protagonizados pela beata Maria de Araújo, e por ele testemunhados, desde o ano de 1884 até aquela data. Ao final do relatório, reafirmou sua crença nos milagres com base nos atestados dados por dois médicos, um farmacêutico e dois sacerdotes, os quais ele confirmava e julgava autênticos (EXPOSIÇÃO, 1961 [1891]: 273).

Após o retorno do padre Cícero ao Juazeiro, dom Joaquim emite um despacho interlocutório exarado através de uma portaria, na qual decide “instruir um processo regular” para investigar aqueles “fatos extraordinários.” Proíbe “expressamente qualquer culto aos panos ensanguentados” e manda que o padre Cícero “se desdiga no púlpito da proposição que avançou afirmando que o sangue aparecido nas sagradas partículas era o Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo.” Por fim, reitera a ordem para que Maria de Araújo fosse retirada da casa do Padre Cícero, onde morava, e recolhida à Casa de Caridade do Crato, “para que não se diga que tais circunstâncias atuam no ânimo” da beata, “produzindo os fenômenos extraordinários” (O EXMO., 1961: 275).

Para instruir o processo episcopal, dom Joaquim nomeou o seu secretário particular, padre Clicerio da Costa Lobo, expedindo portaria, na qual antecipa o juízo formado sobre as ocorrências: “considerando Nós que se com todo o cuidado e vigilância devemos procurar o aumento e a conservação de nossa fé católica, somos também obrigados a trabalhar por impedir e até mesmo extinguir tudo quanto ofender possa à sua pureza e sanidade” (PORTARIA, 1961 [1891]: 276). Para secretariar a Comissão, é nomeado o padre Francisco Ferreira Antero³⁸⁴ (1855-1929). Ao mesmo tempo, dom Joaquim envia correspondência ao

³⁸⁴ Ordenado em 1878 pelo Colégio Pio Americano de Roma, padre Francisco Ferreira Antero, tinha trinta e seis anos quando foi nomeado para compor a comissão que averiguou os fenômenos de Juazeiro. Por essa época, estava cotado para ser bispo (NOBRE, 2011: 109).

padre Cícero, onde, a despeito de considerá-lo “um sacerdote de costumes puros, regularmente instruído, zeloso e em extremo dedicado à Santa Religião, [...] incapaz, portanto, de qualquer embuste ou de pretender enganar a quem quer que seja” (O EXMO., 1961 [1891]: 275), igualmente deixa claro o seu ponto de vista a respeito da interpretação dos inusitados acontecimentos:

Já lhe mostrei alguns livros que dizem que na hipótese duma hóstia converter-se em sangue, é um grande milagre, é um sangue miraculoso, mas não é o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo. O Sacrifício da Cruz é um só, Jesus Cristo não derramará mais seu sangue como outrora, mas permanecerá na sagrada Eucaristia, velado sob as espécies de pão e vinho, de sorte que se estas desaparecerem ou se mudarem, cessa imediatamente sua presença real naquela espécie (CARTA, 1961a [1891]: 277).

Percebe-se que, mesmo antes do inquérito instaurado para averiguar os ‘fatos extraordinários’, dom Joaquim já havia proferido uma “decisão canonicamente provisória”, rejeitando o suposto milagre como sendo uma ‘segunda Redenção Divina’. Com base na teoria tomista da transubstanciação, irredutível na sentença de que a redenção cristã fora um acontecimento histórico único e, portanto, irrepetível, declarou que o suposto sangue no qual as hóstias teriam se transformado, não era nem poderia ser o sangue de Cristo (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 98).³⁸⁵ Antes um pouco, o bispo do Ceará ainda demonstrava a possibilidade de que o sangue em que as hóstias se transformaram, caso ficasse comprovado de que não provinha da beata, fosse um milagre, o que constituiria “uma grande maravilha em prol do Ceará” (*Idem*: 99). Porém, após ter ouvido o padre Cícero revelar que a beata já tinha um histórico de expelir sangue pela boca e, notadamente, depois do descumprimento da ordem para que ela fosse transferida para o Crato, - dom Joaquim já não tinha mais nenhuma certeza. Ou melhor, se tinha alguma certeza, era que os tais ‘milagres’ eram uma grande farsa. Para o bispo, o processo episcopal prestes a iniciar-se deveria apenas comprovar *in loco* essa sentença.

Imbuídos, ou não, dessa pré-disposição, os dois membros da Comissão Eclesiástica chegaram a Juazeiro nos primeiros dias de setembro de 1891, trazendo a portaria episcopal

³⁸⁵ Após certificado dessa decisão interlocutória, padre Cícero, em conjunto com alguns padres e leigos, interpôs um recurso, solicitando a revogação daquela deliberação sob o argumento de que ela feria de morte a causa “antes que ela fosse preparada, instruída e provada com documentos que interessam profundamente a sua própria essência” (PETIÇÃO, 1961 [1891]: 278). Em resposta, o bispo indeferiu o pedido por considerá-lo extemporâneo, prometendo, contudo, não impedir que os recursantes apelassem à Santa Sé (DESPACHO, 1961 [1891]: 279). O mais interessante, neste episódio, foi a narrativa do padre Cícero sobre uma série de visões, nas quais manteve contato com Jesus Cristo, que teria lhe garantido a veracidade do milagre da hóstia transformada em sangue, afirmando ser aquele o seu precioso sangue (CARTA, 1961c [1891]: 280).

que foi lida, em público, na capela de Nossa Senhora das Dores. Em suma, a Comissão ouviu o depoimento de vinte e quatro pessoas relacionadas ou testemunhas dos ‘fatos extraordinários’, dentre elas, óbvio, a beata Maria de Araújo e o padre Cícero. As demais foram oito beatas, oito padres e três pessoas da comunidade. Foram realizados diversos exames que procuraram atestar as causas dos fenômenos.

Dentre os exames, o principal foi o da transubstanciação da hóstia, feito na presença dos médicos Marcos Antonio de Madeira e Ignácio de Souza Dias, e do farmacêutico Joaquim Secundo Chaves. A Comissão e os médicos se cercaram de todos os cuidados e procedimentos necessários para que o exame se desse na mais perfeita ordem e sem sobressaltos. Foram feitas averiguações na boca da beata antes e depois do exame. Fizeram-na bochechar e gargarejar percloroeto de ferro para, caso tivesse algum ferimento interno, o sangue coagular ou se, mesmo assim, ocorresse alguma hemorragia, o sangue apresentar uma cor escura. E, por fim, foi-lhe ministrada a comunhão repetidas vezes. Em todas as ocasiões, o fenômeno da transubstanciação aconteceu, “sempre devolvendo a hóstia transformada em sangue ou carne” (NOBRE, 2011: 114). Assim, foi descartada qualquer possibilidade de embuste, pois, além dos cuidados observados nos exames, foi também procedido um completo *check-up* sobre as condições de saúde de Maria de Araújo. Ela foi diagnosticada como uma pessoa inteiramente sã, sem “convulsões de natureza alguma” sem “alteração ou mudança de caráter em seu trato”, sem “outras perturbações nervosas que possam fazer crer ser ela uma histérica” (*Apud idem*: 115)

Além das hóstias transubstanciadas, foram examinadas dezenas de panos, entre sanguinhos, toalhas e murças, com manchas de sangue ou com partículas transformadas em carne, constatando-se que nenhum deles continha sangue da beata. Igual constatação sucedeu-se quando foi verificado o fenômeno do aparecimento de estigmas no corpo de Maria de Araújo: “não havia sinal de ferimento ou de corte no lugar de onde brotava o sangue” (*Id. Ib.*: 116).

Inquérito concluído, em 13 de outubro de 1891, o padre Clícério, que presidira a Comissão, emitiu o parecer, bastante dúbio de que “...ou negamos os fatos ou admitimos uma agente inteligente e oculto que apresente a causa.” No entanto, incluiu um longo aditamento onde enfatizou um episódio que ocorrera com ele e o padre Antero. Relatou o padre Clícério que a beata Maria de Araújo, em seu depoimento declarara que lhe foi revelada, bem como a outras beatas da localidade, “que a verdade e o caráter sobrenatural dos fatos que se estavam averiguando, se haviam de provar com a aparição de duas hóstias miraculosas ensanguentadas perante a comissão” (*Apud ANSELMO*, 1968: 142). O tal prodígio teria acontecido em 28 de

setembro de 1891, quando era tomado o depoimento de uma beata. Foram interrompidos, os comissários, por uma pessoa a mando do monsenhor Monteiro que lhes solicitou que fossem até a sacristia. Lá encontrava-se, em êxtase, Maria de Araújo e, à sua frente, ajoelhado, o monsenhor, com duas hóstias ensanguentadas entre os dedos. Ao retornar do estado extático, a beata disse que as hóstias tinham sido enviadas por Jesus Cristo para que os padres da comissão as comungassem. Como as partículas tinham aderido uma a outra por conta do sangue, o monsenhor Monteiro as comungou e pediu que, se fosse a vontade divina que os padres da comissão comungassem daquelas hóstias milagrosas, que fossem enviadas outras em situação idêntica. Após a beata ter-se posto em oração, em cerca de quinze minutos entrou em novo êxtase e duas hóstias ensanguentadas apareceram em uma de suas mãos. Depois de comungarem aquelas hóstias, os padres Clicério e Antero voltaram para a sala onde a outra beata estava depondo. Mal retornaram os trabalhos quando esta beata, Antônia Maria da Conceição, também entrou em estado de êxtase, “e levantando sua mão direita, entre os dedos índice e polegar, da qual divisavam-se quatro partículas, disse, num tom assaz grave: “mandame Nosso Senhor Jesus Cristo entregar estas quatro partículas a meu confessor para que ele comungue comigo e os Padres da Comissão” (*Apud idem*: 142-144). Após este relato, padre Clicério concluiu:

em abono da verdade sou obrigado a declarar aqui, querendo cumprir o juramento que prestei de ser fiel à missão que me foi confiada que todo aquele que estudar o espírito de Maria de Araújo como também o de Antônia Maria da Conceição, como procuramos fazê-lo, já ouvindo os seus diretores espirituais, já as pessoas que as conhecem de perto excluirá toda a ideia de artimanha e de embuste nessas comunhões e partículas miraculosas ensanguentadas. São elas, ditas beatas, como tantas outras, almas levadas à vida unitiva, a vida de contemplação o que bem pouco se conhece e se pratica entre nós (*Apud id. ib.*: 144).

O relatório caiu como uma bomba sobre o colo de dom Joaquim que, não aceitando o que concluíra a comissão, decidiu por um novo inquérito, dessa vez sob a responsabilidade do vigário do Crato, padre Antonio Alexandrino de Alencar (1844-1906). Como secretário, foi escolhido o padre Manuel Cândido dos Santos, pároco de Barbalha, sendo substituído, em seus impedimentos, pelo padre Miguel Coelho de Sá Barreto.

A nova comissão iniciou os trabalhos em 20 abril de 1892 com uma missa na capela da Casa de Caridade, onde se desenrolariam os trabalhos de investigação. Na ocasião, foi ministrada comunhão à beata, sem que, desta vez, tenha ocorrido a transformação da hóstia

em sangue. O ritual se repetiu nos dois dias seguintes, sem que nada ocorresse.³⁸⁶ Posteriormente, a beata falou que o motivo da não ocorrência dos costumeiros ‘milagres’ residia no fato dos padres que lhe ministraram a comunhão não estarem em estado de graça. Ao saber deste comentário, o padre Alexandrino interrogou a beata, que confirmou o que dissera. Indignado, o sacerdote castigou a beata com doze golpes na mão e fê-la retornar ao Juazeiro (*Idem*: 157-160).

Para os que se posicionavam contrários aos ‘milagres de Juazeiro’, como dom Joaquim, o motivo da não ocorrência da transubstanciação teria sido a decisão dos comissários diocesanos de usarem hóstias trazidas de Fortaleza, impedindo, conforme suspeitava-se, que fossem usadas partículas adulteradas (DELLA CAVA 2014: 347 [Nt. 20]). Igualmente, a proibição do uso do manto pela beata, com o auxílio do qual se desconfiava que ela manipulasse a hóstia, além do procedimento para que ela mantivesse a boca aberta após a comunhão, foram tidos pelas autoridades eclesiásticas como outros fatores impeditivos para novas ocorrências ditas fenomenais (ANSELMO, 1868: 158). Para os membros da segunda Comissão, isto teria sido o suficiente para que se comprovasse que os ‘milagres’ não passavam de uma farsa.

Em agosto de 1892, considerando ter material e indícios suficientes, dom Joaquim baixou uma Portaria, condenando oficialmente os polêmicos acontecimentos de Juazeiro e proibindo padre Cícero de pregar, confessar e orientar seus fiéis. Porém, no entendimento de Anselmo (*Idem*: 163), “aquela suspensão, como outras que lhe seriam aplicadas mais tarde, não produziu mossa no culto popular do sacerdote.” Ao contrário, aumentou significativamente o afluxo de peregrinos ao Juazeiro, já identificado como uma nova Jerusalém. Os devotos confiavam tanto no padre e desejando estreitar ainda mais essa relação, entregavam seus filhos para serem por ele apadrinhados. Tem aí a origem do tratamento de ‘Meu Padim’, tão usual, até hoje, entre os romeiros de Juazeiro.

Em maio de 1893, dom Joaquim resolveu enviar o caso a Roma. Mesmo com o seu parecer recusado pelo prelado, o primeiro inquérito seguiu o trâmite, tendo-lhe sido juntado outros documentos, como o relatório do segundo inquérito e a carta pastoral publicada pelo

³⁸⁶ Além dos exames realizados em Maria de Araújo, o segundo inquérito constou de três depoimentos de pessoas da região, uma carta do médico Ignácio Dias, duas cartas do médico Marcos Antonio de Madeira, duas cartas do padre Félix Arnaud, uma carta do médico Idelfonso Gurgel e quatro retratações de beatas (NOBRE, 2011: 139). Um esclarecimento que julgamos importante é que essas beatas que se retratarem eram de União, então distrito de Aracati e hoje cidade de Jaguaruana. Na época, era o padre de União o mesmo Clicério da Costa Lobo, “o desafortunado chefe da primeira comissão de inquérito” (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 121). A partir da chegada de padre Clicério àquele local, algumas mulheres começaram a manifestar iguais fenômenos e atitudes protagonizados pelas beatas de Juazeiro. Em seguida, três dessas mulheres, ouvidas por dois padres a mando de dom Joaquim, se retratarem, dizendo terem enganado o padre Clicério (NOBRE, 2011: 140).

bispo naquele ano, reiterando sua decisão de não aceitar que o sangue derramado em Juazeiro fosse o sangue divino. Antes, uma cópia do primeiro inquérito já tinha chegado às mais altas autoridades católicas de Roma, levada pelo padre Francisco Ferreira Antero, que secretariou a primeira comissão. Quase um ano depois, o Santo Ofício pronunciou-se:

Na Congregação de quarta-feira, 4 de abril de 1894, tendo discutido os fatos que aconteceram em Juazeiro, da Diocese de Fortaleza, os Eminentíssimos e Reverendíssimos Padres Cardeais da Santa Igreja Romana, Inquisidores Gerais, pronunciaram, responderam e determinaram, como segue:

“Que os pretensos milagres e quejandas coisas sobrenaturais que se divulgam de Maria de Araújo são prodígios vãos supersticiosos, e implicam gravíssima e detestável irreverência e ímpio abuso à Santíssima Eucaristia; por isso o juízo Apostólico os reprovava e todos devem reprová-los, e como reprovados e condenados cumpre serem havidos.

Mas para que se dar cabo de tais excessos e a um tempo se evitarem maiores males que deles podem nascer:

1º) - O Ordinário da Fortaleza e os outros do Brasil proibem por todos os meios ao seu alcance o concurso de peregrinos, ou as visitas e acessos dos curiosos à Maria de Araújo e às outras mulheres incursas na culpabilidade da mesma causa.

2º) - Quaisquer escritos, livros ou opúsculos publicados, ou talvez que não aconteça, por publicarem-se em defesa daquelas pessoas e daqueles fatos, tenham-se por condenados e proibidos e sejam quanto possíveis recolhidos e queimados.

3º) - Tanto aos Sacerdotes, como aos leigos seja-lhes defeso tratar, por palavras ou por escrito, dos pretensos milagres supracitados.

4º) - Os panos ensanguentados e as Hóstias de que se falou, e todas as outras coisas ou relíquias consagradas, o mesmo ordinário as tome e as queime (DECRETO, 1961[1894]: 293).

O decreto original, que continha seis itens, e não somente os quatro que acima se leem, foi enviado a dom Joaquim por dom Jerônimo Maria Gotti (1834-1916), internúncio apostólico do Brasil, em despacho datado de 5 de junho de 1894. Nele, dom Gotti recomenda a sonegação ao público de dois itens, a saber: “1. A dita Maria de Araújo, depois de lhe ser imposta uma grave e demorada penitência, seja quanto antes recolhida a uma casa pia ou religiosa, onde, permaneça, ao beneplácito do ordinário, sob a direção de piedoso e prudente confessor, devidamente informado dos antecedentes daquela mulher. [...] 4. Todos e cada um dos sacerdotes, em conhecidos do Revmo. Bispo, que trataram até sacrilegamente a Santíssima Eucaristia, como também, seus cúmplices, sejam obrigados aos Exercícios Espirituais, pelo tempo que ao mesmo Bispo parecer conveniente, e segundo a gravidade do crime, sejam por ele severamente punidos, proibindo-lhes qualquer relacionamento, mesmo por carta, com a citada mulher, interditando-lhes ainda, até onde e quando lhe parecer conveniente, qualquer direção de almas.” (Apud FORTI, 1999). Seria prudente evitar reações imprevisíveis da parte

dos devotos de padre Cícero e de Maria de Araújo. Daí o cuidado de não divulgar o decreto na sua íntegra. E mais, seria pertinente que dom Joaquim escrevesse uma carta pastoral, reforçando a decisão de Roma, que deveria ser lida nos quatro cantos de sua diocese. Essa foi mais uma recomendação do internúncio.

Tal zelo, porém, não se mostrou totalmente exitoso. A população romeira em peso mostrou-se indignada e renitente. Mesmo informados que aquelas eram ordens do papa, os peregrinos retrucavam: “nosso papa é o padre Cícero.” A cada parágrafo da carta pastoral, lida pelo vigário do Crato, padre Alexandrino, os fiéis, que lotavam a capela do Juazeiro, replicavam em alto e bom som: “é mentira!” (LIRA NETO, 2009: 197). O pior, entretanto, ainda estava por vir. Na delicada e ingloriosa incumbência de remover a beata do Juazeiro, que coube ao padre Alexandrino, que, assim, se habilitava ainda mais ao posto de “mártir da obediência” (1892.05.02: 2012 [1892]: 563), a população de Juazeiro protagonizou um dos momentos de maior tensão da Questão de Juazeiro. Segundo o que relatou em carta a dom Joaquim, padre Alexandrino sentiu-se fisicamente ameaçado por uma multidão que se postou no terreiro da casa da beata. E mais, Juazeiro estava em tal “estado de conflagração” que “o vigário do Crato acreditava que não poderia mais voltar ao povoado pois estava exposto a um risco real de morte³⁸⁷ (LIRA NETO, 2009: 200). A maior ameaça que as autoridades eclesiásticas temiam, estava se confirmando. O povo cerrara fileiras, ao lado do padre Cícero e da beata, em defesa dos ‘milagres’.

Convocado por dom Joaquim à sede do bispado, para receber pessoalmente as penalidades que lhe foram impostas, padre Cícero, na companhia do monsenhor Monteiro, também chamado pelo diocesano, percorreu as cem léguas que separam o Juazeiro de Fortaleza, a cavalo, sob sol e poeira. Na capital do estado, ao se inteirar de todo o conteúdo do decreto, incluindo os sonegados itens, padre Cícero teria provocado irritação no bispo ao levantar suspeita sobre a decisão da Congregação da Santa Inquisição. Afinal, ela já tinha falhado com Galileu e poderia estar falhando mais uma vez. Infalível só o papa, teria dito padre Cícero. Naquele momento, dom Joaquim convenceu-se de que não seria fácil dobrar a convicção que o sacerdote tinha formado acerca dos ‘milagres’ de Juazeiro, mas apostava no

³⁸⁷ Padre Cícero, que estava em Fortaleza na ocasião, convocado pelo bispo, procurou desmentir a informação do padre Alexandrino. Em carta enviada ao padre Antero, apresentou outra versão daquele fato. Teria sido o vigário do Crato que cometera excesso, ameaçando enviar tropa policial para espancar o povo do Juazeiro e que iria remover Maria de Araújo, a quem chamou de cabrita, “por gosto ou a força” (1894.10.04, 2012 [1894]: 653). Sobre esse ‘disse-não-disse’, Lira Neto (2009: 200) assim se posicionou: “independente de qual das duas versões era a mais próxima da verdade, uma coisa é fato: no dia 25 de setembro [de 1894], antes do final do mês e conforme o combinado com Alexandrino, Maria de Araújo foi mandada por Cícero para a casa de caridade de Barbalha.”

seu desgaste e desmoralização perante a opinião pública mais instruída. De fato, a partir dali o padre seria alvo de críticas e até de chacotas por parte da imprensa situada nos grandes centros, a exemplo do jornal satírico *Lanterna Mágica*, de Recife, que publicou, por essa época, uma debochada *charge* sobre o que considerava serem os ‘milagres’ (*Idem*: 201-202).



Figura 12: *Charge* publicada pelo jornal *Lanterna Mágica*, edição de 30 de setembro de 1894.

Ao saber da publicação da *charge*, padre Cícero ficou bastante aborrecido. Não sabia, contudo, que fatos mais graves estavam para acontecer. Dentre as muitas adversidades que o padre experimentou por essa época, a mais séria foi a tentativa de assassinato contra a sua pessoa. O atentado foi cometido por cinco homens armados de pontiagudas e afiadas facas. O padre só escapou de morrer por conta de um grupo de beatas que, resolutas, permaneceram em sua volta como um intransponível escudo. Beatas foram feridas e quatro dos mal-encarados sujeitos escapuliram. Um foi preso e quase linchado. Não se soube, contudo, quem teria sido o mandante. Suspeitas recaíram sobre o padre Alexandrino, que ficou bastante indignado. O estopim estava armado e pronto para explodir. Era tensa a situação que imperava no Cariri (*Id. Ib.*: 209-210).

Outro acontecimento digno de nota, pelo avassalador impacto, foi o roubo da urna, contendo os panos manchados de sangue, após ter sido recolhida do Juazeiro, a mando de dom Joaquim, e trancada a chave no sacrário da igreja matriz do Crato. O propósito era de que a urna fosse levada para Fortaleza, onde seriam feitos exames mais precisos nos sanguinhos. A suspeita do furto, de imediato, recaiu sobre José Marrocos, considerado “o campeão intelectual da causa do Joazeiro” (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 119). Porém, o mistério em torno da urna desaparecida só terminou dezoito anos depois, quando, por ocasião da morte do suspeito, ela foi encontrada entre os seus pertences.

Os infortúnios do padre pareciam não ter fim. Doeu-lhe, sobremaneira, a debandada quase generalizada dos mais prestigiados defensores da causa do Juazeiro, como alguns padres e boa parte das beatas que depôs no primeiro inquérito. Não aguentaram as pressões exercidas por dom Joaquim e seu mais fiel escudeiro, o padre Alexandrino, e foram se retratando, seguidamente, entre o final de 1894 e primeiro semestre de 1895. Neste rol estão o monsenhor Monteiro, reitor do Seminário do Crato, e os padres Quintino, professor do referido seminário, e Clicério e Antero, respectivamente, chefe e secretário do primeiro inquérito.³⁸⁸

Entretanto, para dom Joaquim a mais importante retratação seria a do padre Cícero. E, nesse sentido, fez pressão de todo o tipo. Porém, o máximo que o padre cedeu foi declarar, em uma carta enviada ao diocesano, a sua submissão, “sem restrição, nem reserva” (CARTA, 1961 [1895]: 294), ao que fora decidido pela Suprema Congregação. Neste documento, padre Cícero comunicou, ainda, a sua vontade de ir pessoalmente a Roma para depor, aos pés do Santo Padre, seu voto especial de obediência e submissão (*Idem*). Pretendia, na verdade, recorrer da decisão da Santa Inquisição, bem como anular as repetidas sanções que lhe foram impostas pelo seu superior diocesano, que culminaram com a privação do exercício de todas as suas ordens sacerdotais enquanto estivesse em Juazeiro. A determinação do padre ficou expressa no ofício que expediu aos cardeais inquisidores, no qual pede para ser convocado a Roma ou que fosse enviada uma comissão apostólica para verificar o que houvera ocorrido em Juazeiro (*Apud* PINHEIRO 2010 [1963]: 492). Em resposta, a Suprema Congregação baixou novo decreto, em fevereiro de 1897, confirmando a decisão anterior daquele colegiado de condenar as ocorrências de Juazeiro como “sacrílegas ficções e vãos prodígios supersticiosos.” Não obstante, decidiu imputar pena de banimento ao padre Cícero, determinando que ele deixasse o “Juazeiro e vizinhança sob pena de excomunhão **lato**

³⁸⁸ Pelo menos dezoito sacerdotes foram identificados, por Della Cava, como defensores da causa de Juazeiro (2014 [1977]: 370 [Nt, 1]).

sententice” e como uma condição para que ele fosse a Roma interpor novo recurso contra as penas que lhe foram impostas (DECRETO, 1961 [1897]: 295).

Obediente, mas irredimido, padre Cícero retirou-se para a cidade de Salgueiro, Pernambuco, distante, na época, trinta léguas de Juazeiro. Deixou para trás sua mãe velha, doente, cega e paralítica; uma irmã solteira e também adoentada e uma grande quantidade de pessoas que vivia às suas expensas. Como se não bastasse, espalharam-se falsas notícias de que ele estaria agenciando jagunços e cangaceiros para ir em socorro dos conselheiristas que, naquele momento, travavam comovente guerra contra o exército brasileiro em plena caatinga baiana.³⁸⁹ O boato chegou ao Palácio das Princesas, sede do governo pernambucano, de onde seu principal ocupante, o governador Joaquim Correia de Araújo (1845-1927), expediu ordem de prisão contra o padre. A ordem foi revogada depois que o juiz de Direito de Salgueiro tranquilizou o governador, atestando que o padre Cícero seria incapaz de atentar contra a ordem pública. O preocupante rumor também chegou aos ouvidos do bispo de Olinda, dom Manoel dos Santos Pereira (?-1900), que buscou confirmá-la junto ao vigário de Salgueiro. Desfeita a calúnia, padre Cícero retornou ao Juazeiro para preparar sua viagem à Itália. De Juazeiro viajou para Recife, de onde embarcou, em fevereiro de 1898, em um vapor com destino à Gênova. De lá seguiu, de trem, para Roma. Esperava defender-se das acusações e penas que lhe foram impostas por conta de sua posição perante a Questão Religiosa de Juazeiro. Na ‘cidade eterna’, onde permaneceu de março a outubro de 1898, respondeu a rigoroso processo eclesiástico perante a Congregação do Santo Ofício e foi capelão da igreja de São Carlos por ordem desse colegiado. Depois, foi recebido em audiência pelo papa Leão XIII (1810-1903). A sua chegada ao Juazeiro deu-se em 4 de dezembro de 1898, depois de quase dois meses que deixara Roma. Estava convicto de sua absolvição.

³⁸⁹ A Guerra de Canudos (1896-1897), que pôs fim à mais expressiva experiência de religiosidade popular comunitária e coletivista do Brasil, foi um confronto entre os seguidores de Antonio Conselheiro e tropas do exército brasileiro. O palco desse trágico episódio foi a comunidade de Canudos, localizada no norte do estado da Bahia e fundada por Antonio Conselheiro, como ficou conhecido Antonio Vicente Maciel, cearense de Quixeramobim, antiga Vila de Campo Maior. A fundação e destruição de Canudos inserem-se em um contexto marcado por uma grave crise econômica e social pela qual passava o país. A conjuntura da época refletia uma secular estrutura caracterizada pela presença de latifúndios improdutivos e exploração da mão de obra de um grande contingente de excluídos do acesso à propriedade fundiária. A situação dos sertões do norte, como era conhecida a área da atual caatinga nordestina, era ainda mais grave pela ocorrência de secas cíclicas, do desemprego estrutural e do mandonismo exercido pelos grandes proprietários de terra. Aliada a todas essas características, havia a crença popular numa salvação milagrosa que se operaria através de lideranças messiânicas, atenuando, ou mesmo livrando, os mais pobres e humildes dos flagelos do clima e da exclusão social e econômica. Neste sentido, percebe-se uma grande similaridade entre Canudos e Juazeiro, principalmente no aspecto ameaçador que estas experiências representavam para o *status quo*. A destruição de Canudos inscreve-se no contexto da evasão de mão de obra que migrava para os movimentos messiânicos, em detrimento dos grandes latifúndios. Deve-se igualmente acrescentar a ameaça que este movimento, pelo seu caráter sebastianista e, portanto, simpático ao regime monárquico, representava ao nascente estado republicano. Os adeptos da república enxergavam ali a possibilidade de uma iminente força restauradora da antiga ordem política.

De fato, sobre o teor desta decisão, o secretário do Santo Ofício, cardeal Lucido Parochi (1833-1903), fez duas comunicações ao bispo do Ceará. Na primeira, datada de 17 de fevereiro de 1898, na qual informa sobre novo decreto daquela congregação, destacamos duas determinações. Uma, é de que a absolvição a ser concedida ao padre Cícero estivesse condicionada à sua disposição de “prévia sujeição formal aos decretos do Santo Ofício”, além de “retratação e detestação dos fatos e palavras que nos mesmos Decretos são condenados, proscritos e proibidos”, dentre outras imposições (DECISÕES, 1961 [1898]: 295-296). A segunda é de que se mantivesse a proibição do padre Cícero de pregar a palavra de Deus, de ouvir confissões e de dirigir almas, salvo especial licença do Santo Ofício (*Idem*: 296). A segunda comunicação, datada de 7 de setembro de 1898, em seu teor integral, dizia:

No dia 1º do corrente mês escrevi uma carta a V. Ex.^{cia} em que, passando ao vosso conhecimento as prescrições deste Supremo Tribunal na causa das sacrílegas fraudes e superstições do lugar vulgo Juazeiro nessa diocese publicadas 4ª feira 17 do passado, avisava em último lugar que não tendo mais comparecido, devia o Padre Cícero, ser considerado suspenso a divinis até que de novo se apresentasse a este Supremo Tribunal. [uma linha riscada] Mas como ele agora compareceu, sujeitou-se aos decretos do Santo Ofício e na forma dos mesmos decretos foi absolvido, declaro o ocorrido a V. Ex.^{cia}. para que não o considero contumaz, confirmando aliás o que se acha estabelecido no mencionado decreto (1898.09.07, 2012 [1898]: 763).

Padre Cícero, no afã de ter suas ordens sacerdotais restabelecida, planejou o seu retorno ao Cariri via Fortaleza, onde apresentou a dom Joaquim um ato de obediência e submissão. Acreditava que este seria a última condição para ter de volta a plenitude de seus direitos eclesiásticos, bem como voltar a residir em Juazeiro. Entretanto, o bispo não entendeu da mesma forma, tanto que em seguida publicou nova carta pastoral sobre a Questão Religiosa de Juazeiro. Na carta, expôs o parecer de que “a ‘Santa Sé’ havia absolvido o padre Cícero das censuras mencionadas na primeira prescrição do último decreto, permanecendo firmes as disposições do mesmo Decreto.” (OLIVEIRA, 1881 [1969]: 120) Ou seja, “o Santo Padre absolveu; mas o senhor Bispo explicou que a única faculdade que lhe poderia dar era a de celebrar o Santo Sacrifício da Missa na Diocese, porém não na capela de Juazeiro e nem nas vizinhanças” (*Idem*). Entre tantos reveses, restou ao padre Cícero pelos menos o direito de permanecer morando em Juazeiro, e, agora, definitiva e fervorosamente, aclamado como santo por uma cada vez maior e fiel legião de devotos. Interditado de celebrar missa, casar, batizar e confessar, padre Cícero continuou pregando, informalmente.

Por outro lado, a intolerância clerical chegou a um nível tal, que as restrições se estenderam aos que seguiam o padre de Juazeiro, negando-lhes até o direito de homenagear o

‘padrinho’, seja portando medalhinhas com sua efigie, seja dando aos filhos o nome ‘Cícero’. O cúmulo dessa ‘cicerofobia’ foi a total interdição de se celebrar atos religiosos na capela do Juazeiro, seja por quem fosse. No depoimento de uma cronista que foi contemporânea desses acontecimentos, “algumas vezes vinha o vigário do Crato fazer casamento ou batizados, mas teria que escolher a sala da casa de algum amigo e para lá levavam os nubentes e as crianças que deveriam receber o batismo (*Id. Ib.:* 121).

Na restrição de ocupar o púlpito da capela por ele fundada, padre Cícero passou a usar a janela de sua casa, na hora vespertina do *Ângelus*, de onde, depois de comandar o rosário em louvor a Nossa Senhora das Dores, dirigia uma palavra de conforto ou de sabedoria para um grande ajuntamento de pessoas. Ato contínuo, abençoava a todos e os recebia, individualmente, para escutar clamores de todos os tipos e oferecer conselho. Virou um oráculo a que todos ocorriam para as mais diversas questões e nas mais aflitivas ocasiões. Não mais falou dos polêmicos milagres, mas também nunca os negou. Também, nunca mais arredou o pé do Juazeiro, pelo menos por longas temporadas como aconteceu quando foi, em exílio, para Salgueiro e, em busca de sua absolvição, em Roma. Com sua aguçada visão e inteligência prática, foi operando um novo prodígio, desta vez de incontestável veracidade, que nem o bispo dom Joaquim, nem o papa e nem os cardeais do Santo Ofício poderiam negar: o exuberante crescimento de Juazeiro. O local, que logo se elevaria à cidade, passou a ser a trincheira dos perseguidos e deserdados, tendo à frente o seu respeitável Patriarca. Foi transformada em cidade santa, uma nova Jerusalém.

Em verdade, se os seus adversários, críticos e detratores, alegavam que o milagre da beata era pura invenção, agora poderiam alegar o mesmo, sem incorrer em nenhuma polêmica, com respeito ao novo ‘milagre’ em curso, a transformação do Juazeiro em uma nova meca. Esta, sim, foi uma invenção com todas as letras que o substantivo comporta e requer. Uma invenção que veio a trazer novas configurações para a região do Cariri, do ponto de vista de múltiplas possibilidades e transformações, do conceitual ao empírico. Senão, vejamos.

4.4.2 O NOVO ‘MILAGRE’ DO JUAZEIRO É O PRÓPRIO JUAZEIRO

Nas duas décadas seguintes às polêmicas ocorrências juazeirenses, operaram-se impressionantes transformações no até então tranquilo povoado de Juazeiro, com repercussão em todo o Cariri e adjacências. O principal fator dessas mudanças foram as contínuas e crescentes peregrinações advindas de várias partes dos sertões vizinhos, sendo movidas por uma inovadora religião popular e, ao mesmo tempo, a movimentando. O alvo dessa movimentação, na qualificação do decreto romano, eram os ‘milagres eucarísticos’ e

‘quejandas coisas sobrenaturais’ que oportunizaram, sem embasamento canônico, inicialmente, o inédito culto ao precioso sangue, e, na sequência, a beatífica devoção ao padre Cícero. Assim, pouco perceptível foi, nesse período, e subseqüentemente, a distinção entre o espaço de ‘fanatismo’ religioso, como o Juazeiro era tachado, com o próspero centro econômico sertanejo que o vale do Cariri se transformou, tendo aquele até então inexpressivo lugarejo como eixo.

Na pertinente reflexão de Ralph Della Cava (2014 [1976]: 156-161), as peregrinações com destino ao Juazeiro podem ser situadas em dois momentos. Inicialmente, aquelas que ocorreram no apogeu dos ‘milagres’, entre a primeira sexta-feira de março de 1889 até abril de 1894, quando a Santa Sé publicou o decreto condenatório. Estas tinham nos padres dissidentes os principais apoiadores e contavam com a participação de todos os segmentos sociais, das classes mais carentes às mais abastadas e intelectualizadas, ou seja, de pobres trabalhadores, meeiros e agregados, até ricos fazendeiros e comerciantes, funcionários públicos e profissionais liberais, incluindo profissionais da saúde, advogados e professores. Estas pessoas eram oriundas de localidades do próprio Cariri e outras situadas nos estados vizinhos, com destaque para Pernambuco.

No segundo momento, pós-1894, estendendo-se pelos quarenta anos seguintes, até o falecimento do padre Cícero, em 1934, estão as peregrinações espontâneas, cada vez mais volumosas e engrossadas por pessoas do povo, vindas de várias partes dos sertões vizinhos, localizados em diversos estados próximos.³⁹⁰ Estas ocorrem sob duas novas condições: o

³⁹⁰ Ao qualificar essas peregrinações de ‘espontâneas’, Della Cava (2014 [1976]: 157) as define como “movimentos não organizados.” No entanto, acredita no concurso feito pela Legião da Cruz e de comerciantes que migraram para o Juazeiro no bojo daqueles fenômenos. A Legião da Cruz era uma irmandade fundada, em 1895, por José Joaquim de Maria Lobo, cratense que se radicou em Juazeiro após as ocorrências ditas miraculosas. Em uma boa descrição, José Lobo “granjeou para si [...] o epíteto de fanático, em virtude de sua extrema devoção” (*Idem*: 134). O seu perfil religioso e sua incansável disposição encaixaram-se perfeitamente na campanha em defesa da causa do Juazeiro, movimentada a partir dos inquéritos episcopais. As ‘trincheiras’ por ele escolhidas foram as irmandades organizadas no âmbito da capelania juazeirense, integradas por leigos de ambos os sexos. Juazeiro contava com duas irmandades, anteriores aos ‘milagres’ de 1889: o Apostolado da Oração do Sagrado Coração de Jesus, entidade restrita às mulheres; e a Conferência de São Vicente de Paula, exclusivamente masculina. Após José Lobo radicar-se em Juazeiro, em 1894, e a partir de sua iniciativa, o povoado ganhou mais quatro associações de leigos: Conferência Nossa Senhora das Dores, irmandades do Santíssimo Sacramento, do Precioso Sangue e a Legião da Cruz. Importante enfatizar que essas associações, não obstante serem integradas e dirigidas por pessoas leigas, estavam sujeitas à aprovação e ao controle eclesiástico. Eram entidades que possuíam níveis hierárquicos nas esferas nacional e estadual e a eles, por conseguinte, deviam responsabilidades civis administrativas. Seus estatutos possibilitavam um amplo leque de atuação, que ia desde a instrução dos leigos em matérias doutrinárias da Igreja, passando pela animação espiritual de seus membros e captação de recursos materiais que viesse financiar obras de caridade e, principalmente, no tocante à Legião da Cruz, constituir um fundo financeiro para custear as atividades de apoio à causa dos dissidentes. Especificamente, a Legião da Cruz, fundada em Niterói, Rio de Janeiro, em 1885, tinha como finalidade precípua levantar dinheiro dos católicos em geral, para a constituição do chamado ‘óbolo de São Pedro’, remetido anualmente ao Vaticano para ser utilizado de acordo com as necessidades e os desejos do papa (*Id. Ib.*: 139-140). Com certa fundamentação, podemos especular o fato de José Lobo, imbuído da missão de representar a causa de

interdito proclamado pela Igreja, claramente expressa no primeiro item do decreto (ver página 369), o que nos leva a inferir que essa era a principal medida tomada pela Congregação da Santa Inquisição; e, em decorrência direta desta proibição, a pressão exercida sobre os clérigos e leigos que defendiam os tais ‘milagres eucarísticos’ e seus epifenômenos, o que provocará a primeira cisão na dissidência juazeirense, com o abandono da causa e retratação da parte de alguns padres e civis influentes.

Além da ‘consistência’ da massa humana e social, as peregrinações, divididas pelo decreto romano, são também distintas quanto ao seu objeto de devoção. As da primeira fase tinham o precioso sangue como objeto de culto. As posteriores vão, paulatinamente, se voltar para o culto a Nossa Senhora das Dores e ao próprio padre Cícero, mesmo sob a estreita vigilância exercida pela autoridade diocesana, que vai cobrar reiteradamente do sacerdote explicações e medidas saneadoras, além de aplicar-lhe novas sanções. Naquelas alturas, em decorrência de uma conjugação de fatores, com destaque para o posicionamento irreversível na convicção que tinha da veracidade do milagre da transubstanciação, no qual lhe era atribuída decisiva participação, e, por consequência, nas sanções que lhe foram infligidas pelo bispo Joaquim, o que lhe transformou em vítima perante seus milhares de seguidores - padre Cícero já era considerado, por estes, um santo taumaturgo, conselheiro e protetor.

A segunda fase da causa de Juazeiro traz ainda alguns acontecimentos processuais que julgamos pertinente colocar em pauta. Um deles é a gradativa relegação da figura da beata e das outras mulheres que foram protagonistas, respectivamente, dos fatos extraordinários ocorridos entre 1889 e 1891. O outro é o crescimento vertiginoso do Juazeiro.

Com relação ao papel desempenhado pelas beatas, deve-se levar em conta a convicção de dom Joaquim, desde o primeiro momento, acerca da culpabilidade daquelas mulheres, especialmente de Maria de Araújo. Tal certeza lhe fez atenuar a participação dos padres na defesa dos milagres de Juazeiro, incluindo os comissários do primeiro inquérito, julgando-os mais vítimas do que cúmplices das artimanhas tramadas pelas beatas.³⁹¹ Para o bispo, esses sacerdotes só incorreram em erro porque “se deixaram mistificar por mulheres ignorantes, acreditando [em] quantas asnidades (*sic*) lhes vem a cabeça delas” (*Apud* NOBRE, 2011: 117). Por conseguinte, não se pode deixar de proceder uma reflexão sobre a condição feminina

Juazeiro nas instâncias tidas como essenciais e estratégicas (para tanto empreendeu viagem ao Rio de Janeiro e Petrópolis, em 1895, para buscar o apoio do Conselho Superior da Conferência de São Vicente de Paula e, depois, da Nunciatura Apostólica do Brasil), ter fundado o capítulo cariense da Legião da Cruz, após o fracasso de sua missão anterior, visando a retomada da defesa desta causa diretamente na Santa Sé (*Id. Ib.*: 139).

³⁹¹ Somente depois do caso da supressão da urna que guardava os paninhos ensanguentados, é que o bispo passou a considerar José Marrocos como o principal mentor dos milagres.

naquele contexto histórico, social e religioso. Igualmente, não se pode amenizar o fato de terem sido as mulheres, no geral, recorrentes vítimas de processos movidos pelo Tribunal do Santo Ofício, desde que ele foi instalado no século XV, acusadas, notadamente, de associação com o demônio. Podemos relacionar essas considerações acerca das mulheres como tendo uma origem comum, ou seja, o preconceito de gênero presente na cultura católica e constantemente manifestado em pronunciamentos feitos pelas autoridades diocesanas, provocados pelo protagonismo religioso feminino na Questão do Juazeiro. É o que se pode observar neste comentário do futuro arcebispo metropolitano do Rio de Janeiro, dom Joaquim Arcoverde,³⁹² expresso em carta ao bispo do Ceará, dom Joaquim José:

Não há nada ali de sério, Senhor Bispo, a tal crucifixão da Araújo, a transudação de sangue, e tudo o mais que ela apresenta não passa de um derivativo diabólico ou, que é também possível, é efeito de uma sugestão do Padre Cícero a essa epilética auxiliada, já se entende, pelo demônio. Esses fenômenos de estigmas em mulheres não são raros, e principalmente nas históricas, e por si sós não autorizam a dizer-se que são milagrosos, Maria de Araújo acabará doida, como se tem dado com outros, e assim terão fim esses desaforos com que o demônio tem querido imbuir a simplicidade de alguns desacatando o sangue precioso e Nosso Senhor. [...] o caso não é de consulta; é um escândalo que convém remover ou destruir, e nada mais. Desde que o ridículo tem parte nos fenômenos do Juazeiro, não precisamos de outro critério para afirmar com certeza que eles não são de origem divina, que não são miraculosos, por mais surpreendentes e maravilhosos que sejam. [...] aí o ridículo é o caráter predominante das maravilhas da infeliz Maria de Araújo (1891.11.27, 2012 [1891]: 535-536).

Dom Arcoverde passou a se corresponder com dom Joaquim, tendo como motivo a Questão Religiosa de Juazeiro, depois que José Marrocos lhe escreveu uma carta solicitando opinião a respeito da natureza do reivindicado milagre da transubstanciação. Dom Arcoverde não só se recusou a prestar a solicitada consulta, como enviou a cópia da carta de Marrocos a dom Joaquim, iniciando uma série de correspondência, nas quais, além de expor o seu ponto de vista, aconselhava ao bispo do Ceará a ser mais enérgico no tratamento do caso.

³⁹² Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (1850-1930), foi colega de padre Cícero e aluno do padre João Marrocos, genitor do jornalista e professor José Marrocos, no colégio do padre José Rolim, em Cajazeiras, Paraíba. Em 1866 foi enviado a Roma, onde cursou Ciências e Letras, Filosofia e Teologia, no Colégio Pio Latino-Americano. Ordenou-se padre em 1874, na Basílica de São João de Latrão, em Roma. Após residir dois anos em Paris, regressou ao Brasil em 1876, quando foi, a convite do bispo de Olinda, dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878), encarregado de organizar o seminário daquela diocese, no qual exerceu as funções de professor e reitor. Em 1892, foi nomeado bispo auxiliar da Diocese de São Paulo, com direito a sucessão. Antes já tinha sido escolhido para ser bispo coadjutor da Bahia, que não aceitou, e bispo de Goiás, tendo renunciado ao cargo um dia depois de sua sagração. Assumiu como bispo titular de São Paulo em 1894, permanecendo até 1897, quando foi promovido para o arcebispado do Rio de Janeiro. Em 1906, por determinação do papa Pio X, dom Joaquim Arcoverde foi o primeiro a ser elevado ao título e dignidade de cardeal do Brasil e da América Latina.

Retornando ao ponto de vista da hierarquia da Igreja sobre a condição feminina e, especificamente, sobre Maria de Araújo, é preciso atentar para o fato daquela beata, além de mulher, ser mestiça e pobre, o que a faz reunir ‘estigmas’ de desprezo bastante fortes naquela época: a questão de gênero, a herança étnica e a categoria social. O argumento do monsenhor Monteiro em defesa da beata, alegando que o “Filho Unigênito de Deus Padre nasceu de uma humilde Virgem de Nazaré” (*Apud* NOBRE, 2011: 126) não abalou a forte opinião, aprioristicamente formada, de dom Joaquim sobre a participação da beata nos fatos ocorridos em Juazeiro. Outra manifestação de subestimação do papel das mulheres na religião aparece como uma crítica de dom Joaquim à petição interposta pelos defensores da causa de Juazeiro contra sua decisão interlocutória, proferida em julho de 1891, negando que o sangue transformado das hóstias fosse o sangue de Jesus Cristo. Nela, dom Joaquim é bastante crítico ao fato da petição ter sido subscrita por mulheres, provocando nele a seguinte reação: “se quiserem apelar, não metam mulheres no meio, isso é ridículo; pois mulheres conhecem teologia ao ponto de poderem discutir com o Bispo Diocesano?!” (CARTA, 1961b (1891): 283).

No tocante às transformações que as peregrinações imprimiram ao Juazeiro, a despeito dos dados não serem plenamente confiáveis, têm-se alguns indicativos, espaçadamente divulgados, que apontam para um crescimento impetuoso do lugarejo. O tempo para que isso ocorresse, considerado de médio prazo, é o período que vai das primeiras ocorrências dos ‘milagres’ até o final da primeira década do século XX:

Se havia um milagre indiscutível a ser louvado, este era o crescimento vertiginoso do lugar. Em vinte anos, com a fixação de milhares de pessoas atraídas pelos apelos da Meca sertaneja, o local crescera tanto que não podia continuar como um simples povoado. O Juazeiro, embora continuasse sendo um distrito do Crato, já era maior do que muitas cidades do sertão cearense. Sozinho, ultrapassava em número de habitantes os municípios caririenses de Aurora, Araripe e Brejo Santo reunidos. O centro urbano possuía dezoito ruas alinhadas e mais quatro travessas, abrigando ao todo 15 mil moradores fixos (LIRA NETO, 2009: 288).

Com dados mais precisos e profusos, Ralph Della Cava (2014 [1976]: 156) demonstra uma projeção do crescimento escalonado dos moradores de Juazeiro nas primeiras duas décadas ‘pós-milagres’: “entre 1890 a 1898, a população [...] mais que duplicou, ultrapassando 5 mil habitantes; em 1905, subiu para 12 mil; em 1909, chegou a 15 mil.” Essa ‘explosão’ demográfica de quase 600% acarretou um substancial impacto de ordem econômica,

transformando Juazeiro, antes mesmo de sua ascensão ao *status* de cidade, em um “florescente empório agrícola, comercial e artesanal dos sertões nordestinos” (*Idem*: 49).

Não resta dúvida que o fator principal deste ‘milagre econômico’ reside, como aludimos há pouco, na cada vez maior e mais constante afluência de pessoas rumo ao mais novo centro de romaria do país. Esse fenômeno torna-se ainda mais espetacular se levarmos em conta a retração de mão de obra que atingiu a economia nordestina naquele mesmo período de tempo. Por mais paradoxal ou estranho que possa parecer, o motivo da diminuição da força de trabalho nordestina, as secas periódicas que tanto mataram como expulsaram contingentes demográficos significantes, - constituiu-se na motivação para o aumento de braços em favor do Juazeiro e do Cariri. Sem menosprezar as terras férteis e o manancial de água disponíveis na região, contribuiu, sobremaneira, enquanto fator de atração da mão de obra penalizada pela estiagem, a visão empreendedora e organizacional de padre Cícero. Surpreendente foi a sua capacidade de alocar a mão de obra disponível em atividades produtivas, tanto no setor agrícola, como no artesanal e de serviços, além de promover ações educativas no sentido de conscientizar o sertanejo a manter uma relação de convivência com a seca através de tecnologias sustentáveis (ver páginas 121-122).

As atividades econômicas tradicionais do Cariri obtiveram nestas duas décadas um notável crescimento. Barbalha, por exemplo, no início do século XX, chegou a ameaçar, com a produção de cana-de-açúcar e de rapadura, a hegemonia econômica do Crato, a mais importante e desenvolvida cidade da região. O cultivo de mandioca para o fabrico de farinha recebeu um extraordinário acréscimo com a ocupação das áreas menos povoadas, como os planaltos serranos, sob a égide do padre Cícero (*Id. Ib.*: 164-165).

A agricultura para a produção de alimento foi outro segmento da economia regional que se dinamizou com as levas de migrantes que ocorreram ao Juazeiro e o direcionamento produtivo destes contingentes pelo padre Cícero. Nos solos férteis do vale, irrigados por centenas de fontes d’água provenientes das encostas da chapada do Araripe, o cultivo de feijão e milho foi fator de eminente lucro para a região caririense (PINHEIRO, 2011 [1938]: 166). Essa maximizada produção abarrotou as feiras locais e o seu excedente, exportado em larga escala, acabou contribuindo, sobremaneira, para a consolidação do epíteto que tornou o Cariri famoso naquela época, o de ‘celeiro do Ceará’ (BRITO, 1956: 228). Esta acentuada produção agrícola, notadamente do cultivo e processamento de mandioca, da maniçoba e do algodão, contribuiu na ascensão do núcleo urbano juazeirense e possibilitou o estabelecimento de relações econômicas com o comércio exportador através das principais firmas comerciais de

Fortaleza, caso da francesa Boris Frères e da nacional pertencente a Adolpho Barroso (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 166).

Importante destacar que, dentre as volumosas levas de migrantes que aportavam em definitivo na agora intitulada ‘terra santa’, além dos excluídos da ordem econômica, estavam também pessoas de capacidade produtiva e empreendedora, tanto por deterem capacidade técnica quanto de investimento. Assim, observa-se um crescimento da infraestrutura urbana, da oferta de serviços e da confecção de bens de consumo e de produção. Como fatores dessa alavancada, temos a chegada de pessoas capacitadas na construção civil, no comércio, nos serviços especializados e na indústria artesanal, além de uma incipiente burocracia estatal. Como resultado, por volta do final da segunda década desde que ocorreram os ‘milagres’ da beata, “15 050 habitantes achavam-se maciçamente estabelecidos em seu centro urbano, que compreendia 22 ruas e duas praças públicas iluminadas a querosene” (*Idem*). Além do mais, o setor de serviços encontrava-se bastante dinamizado, com o funcionamento de “duas padarias, três barbearias, quinze alfaiatarias, duas farmácias, vinte escolas (das quais apenas duas eram públicas), uma tipografia, uma estação de telégrafo, uma agência de correios, um tabelião e uma repartição da coletoria de impostos do estado” (*Ib. Id.*). Contudo,

o que realmente chamava atenção na paisagem e burburinho econômico do Juazeiro eram as 138 oficinas dos mais diversos tipos de arte e ofícios. Havia de alfaiates a fogueteiro, de marceneiros a modistas, de ourives a ferreiros, de funileiros a pintores, de fundidores a sapateiros. Juazeiro, além do comércio religioso de imagens de santos, medalhinhas e fitinhas coloridas, descobrira a vocação para a manufatura (LIRA NETO, 2009: 288).

Com a produção econômica em expansão, a arrecadação fiscal de Juazeiro conhecerá um exponencial crescimento em períodos imediatamente seguintes. Dados reproduzidos por Bartolomeu (2010 [1923]: 170-171) nos dão uma ideia deste fenômeno: em oito anos, de 1916 a 1923, os impostos federais arrecadados tiveram um acréscimo de 1.397,95%; já os impostos estaduais, em dez anos, de 1912 a 1922, aumentaram em 74,83%. Todavia, em números absolutos, nos períodos abordados, a arrecadação em favor dos cofres estaduais fora significativamente superior, visto ter saltado de 29 contos e 800 mil-réis para 52 contos e 100 mil-réis, enquanto arrecadação federal evoluiu de 2 contos e 440 mil-réis para 36 contos e 550 mil-réis. Independente das cifras, o crescimento da capacidade fiscal de Juazeiro, em ambas as esferas tributárias, foi surpreendente.

O incremento demográfico pelo qual passou o Juazeiro, é outro fenômeno intrinsecamente relacionado com a *performance* econômica do lugar, mas com forte e direta

influência das constantes e seguidas imigrações motivadas pelo apelo religioso da nova meca sertaneja. Várias nuances podem ser destacadas neste processo. Achamos, no entanto, pertinente destacar a evolução demográfica de Juazeiro sob a perspectiva do crescimento relativo. Em menos de cento e cinquenta anos, a população deste município cresceu 13.496,30%. Para efeitos comparativos, tomemos como exemplo a evolução demográfica do município do Crato em tempo equivalente, o que corresponde a 520,29%.³⁹³

Em praticamente todas as análises sobre a impressionante arrancada de Juazeiro, desencadeadora de seus crescimentos demográfico, econômico e fiscal, - é ponto passivo o papel desempenhado pelas romarias e, por extensão, pelo processo de sacralização do espaço local. A célebre frase de padre Cícero, ‘em cada casa um santuário e em cada quintal uma oficina’, é reveladora de sua estratégia de conjugar os mundos produtivo e religioso em uma única dimensão. A partir desta ideia, foi que se formulou um dos principais epítetos do Juazeiro, ‘cidade de fé e trabalho’.

4.5 JOASEIRO CELESTE, O MEIO DO MUNDO

Para o historiador Francisco Régis Lopes Ramos (2014: 12), “a fundação da sacralidade de Juazeiro não é a colocação de um centro no espaço, e sim a própria constituição do espaço por meio das vivências que fazem o centro.” Nesse sentido, é recomendável pensar a centralização do espaço para além de suas localizações habituais. No sentido geométrico, por exemplo, o centro é determinado por uma referência de localização em função aos outros pontos existentes no plano. Dependendo da figura geométrica representada, o centro pode ser o ponto que divide as metades ou o ponto equidistante aos outros pontos da superfície. Sempre calculado e previsível. Entretanto, nem sempre a centralização de um espaço é medida por equidistâncias. Em certos campos de saber, como o econômico, o centro é o polo para onde converge ou de onde se escoia boa parte do fluxo de uma cadeia produtiva, independentemente de sua localização geográfica. Na dimensão espiritual, a definição de centro é bem mais complexa, pois leva em consideração uma gama de fatores, que muitas vezes abarca referências mundanas influenciadas pelas forças materiais pertinentes aos fenômenos religiosos, como a constituição e o desenvolvimento de um centro de romaria. Nesta racionalidade, pensamos em empresas que movimentam multidão com suas atividades de suporte, como os serviços de um *trade* turístico: transporte, hospedagem, alimentação, comércio de artigos religiosos, etc. Juazeiro, de acordo com Ramos (*Idem*: 13), “inseriu-se no

³⁹³ Para obtermos este resultado, nos utilizamos dos censos da população cratense feito em 1860, que contabilizou 19.576 habitantes, e o realizado em 2010, que totalizou 121.428 pessoas.

rol das experiências de fundação do território religioso: a ruptura da homogeneidade do espaço por meio da vivência religiosa.” Acrescentamos, porém, que as vivências religiosas são sustentadas também por outras motivações que não só as de ordem espiritual. No caso de Juazeiro, como bem observou um especialista, é deveras simplista creditar somente na motivação ‘religiosa’ as razões pelas quais os romeiros afluíam para a nova terra santa. Com base na grande quantidade de cartas enviadas ao padre Cícero pelos seus ‘afilhados’ de várias partes do Nordeste e até do Brasil, solicitando conselhos e soluções para diversos tipos de problemas e situações, esse especialista concluiu que

muitos dos romeiros chamados pelas elites de “fanáticos” eram analfabetos, pobres e politicamente inertes. Sob a capa de impulso religioso, não ortodoxo ou heterodoxo, escondia-se, muitas vezes, o desejo infrutífero de controlar o meio adverso e sobrepujar as injustiças sociais que faziam de suas vidas uma desgraça (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 158).

O agora então reconhecido ‘padrinho’ de uma imensa legião de devotados afilhados, mostrou-se sensível aos clamores que lhe eram direcionados. Ademais, influenciado pelo sonho que tivera com Cristo no início da sua vida de padre, quando lhe foi atribuída a missão de cuidar de sertanejos deserdados, viu-se também responsável por este rebanho ‘ferrado’ com a marca das “iniquidades sociais que predominavam no sertão nordestino durante a primeira parte do século XX” (*Idem*). Essa grande massa de desvalidos, abandonados pelo Estado, em suas demandas temporais, e pela Igreja, em suas necessidades espirituais, era atraída pelos apelos de lideranças messiânicas que, além das demandas espirituais, ainda apontavam para soluções práticas de sobrevivência.

O conjunto de centenas de cartas dirigido ao padre Cícero constitui-se em uma litania de pedidos dispostos em um amplo leque de problemas ou necessidades: de cura de doenças que podem ser lidas como um autêntico “catálogo de patologia regional” (*Id. Ib.*: 159) a conselhos para problemas conjugais e familiares, em maior parte de mulheres abandonadas pelos maridos, incluindo desejos de pessoas de se redimirem da vida de pecados e de crimes. No entanto, invariavelmente, o grosso das cartas trata da pobreza crônica em que estavam submetidos os milhares de ‘romeiros’ que desejam afluír para o Juazeiro em busca de uma vida menos sofrida.

Conhecedor dessa realidade, padre Cícero procurou transformar o ‘Santo Juazeiro’ no ‘refúgio dos náufragos da vida’, ‘onde morreriam todas as tristezas humanas’. Assim, não vacilou um só instante em assumir o papel de ser “o padrinho dos doentes, dos desabrigados, dos oprimidos, dos que tinham fome, dos criminosos e dos pecadores” (*Id. Ib.*: 160-161). Ao

promover uma ampla acolhida - a única condição era de que os adventícios procurassem não mais cometer erros e se dedicassem ao trabalho e à religião - o Patriarca assumiu o papel de tutor sobre os que lhe tomavam como padrinho. Essa sua firme e incansável disposição foi reconhecida até pelos um dos seus mais severos críticos:

Como é sabido, além da atenção pessoal que dispensava aos fanáticos, recebendo-os em audiência que se prolongava por todo o dia, o Pe. Cícero mantinha vasta correspondência postal e telegráfica, que se estendia aos mais longínquos recantos do País. De um modo geral, esse trabalho era realizado à noite, depois das 19 horas, ocasião em que fazia uma ligeira prédica e dava sua bênção coletiva à multidão apinhada na frente de sua casa.

Para se ter uma ideia do volume de sua correspondência, basta saber que, somente através do Telégrafo, entre setembro de 1912 e setembro de 1916, o sacerdote manteve relações com cento e sete vilas e cidades de quase todo o território nacional. E cumpre salientar que, apesar da lufa-lufa em que se via envolvido, era de uma pontualidade a toda prova, jamais deixando de responder um simples bilhete (ANSELMO, 1968, 259).

O Juazeiro passa a ser, assim, o destino de boa parte dos que padeciam as mais cruentas injustiças sociais, afligida pelas dores da privação material e ansiosa pela salvação divina. O movimento de gente e comitivas pelas empoeiradas e precárias estradas do sertão intensificou-se a um nível inimaginável. Os peregrinos deslocavam-se com a certeza de que chegariam a uma nova Jerusalém. Para que ninguém se desviasse do prumo certo, assinalavam-se o caminho com cruces esculpidas em árvores e portas de casas abandonadas, onde arranchavam-se nos momentos de descanso. Mostravam-se vexados em deixar a periferia em busca de uma nova ordem que despontava, cujo centro era a ‘cidade celeste’ de Juazeiro, o meio do mundo. Nesse contexto, o Cariri, passa a ser “o sertão do Nordeste em romaria.”³⁹⁴ Dessa forma, o Cariri, que até aquele momento, era geralmente georreferenciado como um território físico, por sinal, cravado no ‘coração’ do Nordeste, ganha novas dimensões espaciais. Suas fronteiras, até então, fixas, tornam-se móveis (ver definição de região caririense formulada por Rosemberg Cariry na página 502). Delineia-se, mais nitidamente, a presença do imaginário de uma coletividade que tem o Juazeiro e, por conseguinte, o Cariri como novas referências de lugar de pertencimento e provimento identitário. A nação romeira mescla-se com a nação Cariri. Um povo caririzeiro que se apresenta em um cenário renovado e de inexorável força. A dialética de um processo histórico de múltiplas possibilidades de devir. Um pastor que se confunde com seu rebanho em um círculo dinâmico de tese, antítese e

³⁹⁴ Frase proferida pela professora Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros por ocasião do exame de qualificação desta tese, em 30 de novembro de 2018, do qual foi arguidora.

síntese. Um espaço que, em simultâneas ondas, concêntricas e excêntricas, vai se tornando sagrado e, nessa hierofania, vai sendo reinventado, ressignificado, reordenado, reconfigurado e redefinido. Uma nova cartografia, um novo paisagismo. E nesse processo de múltiplas possibilidades, emerge a figura do romeiro com sua “ilimitada semiose”³⁹⁵ (BARBOSA, 2007: 22), agente ativo e atuante, sempre em movimento, “com potencial não somente religioso ou no plano da transformação da vida privada, mas de mobilização do espaço público” (MARQUES, 2009: 259). Ou em outras e mais abundantes palavras,

qualquer tessitura urbana ganha formas e sentidos nas experiências sociais, no viver de quem sente o traçado das ruas, praças e edificações, nas construções e destruições promovidas pelo poder público ou pela ação (voluntária ou não) dos habitantes. A cidade se faz e se desfaz nos movimentos da história vivida e desejada. Assim, fica claro que “Juazeiro” não é simplesmente a “delimitação geográfica” do tema, não é um mero “cenário” onde acontecem as romarias. [...]. Juazeiro é um jogo discursivo configurado na linguagem dos fiéis. São eles que sabem soletrar e decifrar as mensagens do texto, não só com os olhos, mas por intermédio de todo o corpo. Experimentam a expressividade religiosa de cores, formas, odores, sons, movimentos, temperaturas... Tudo isso faz do lugar sagrado uma extensão do corpo do devoto, uma simbiose entre a carne e seus arredores. A cidade sagrada se faz na medida em que é criadora e criatura do corpo do devoto (RAMOS, 2014: 18-19).

Entretanto, não podemos incorrer em esquemas explicativos, quase todos e quase sempre de abrangência simplista, na ânsia de justificar o território que se consagra enquanto unificação de outros espaços ou dimensões espaciais. No caso do ‘Joazeiro Celeste’ ou sob qualquer outro epíteto que lhe imponha a marca do sagrado (‘Santo Juazeiro’, ‘Nova Jerusalém’, ‘Meca do Sertão’, ‘Roma dos Pobres’), deve-se atentar para as vivências e convivências dos múltiplos atores que compartilham os seus espaços, fragmentam a cidade em várias e coexistentes paisagens, fazendo emergir tensões de várias ordens. Os conflitos e exclusões sociais que desse processo resultam, são atenuados pelo legado protetor e ordenador deixado pelo Patriarca. Este legado é permanentemente avivado pelos seus herdeiros, das mais variadas matizes sociais e intelectuais, permitindo, por sua vez, a emergência de fatores de congraçamento e inclusão social.

Lado a lado, ou até sincronicamente, convivem ou coexistem harmonicamente os mais puros sentimentos de devoção e religiosidade com os mais legítimos desejos e necessidades

³⁹⁵ De acordo com o linguista estadunidense Charles Sanders Peirce (1839-1914), semiose diz respeito à produção ilimitada de significados. O conceito foi empregado por Barbosa (2007: 22-23) para demonstrar como o romeiro, enquanto um signo flutuante, interage com outros signos existentes na cidade sagrada do Juazeiro, gerando constantes ressignificações.

mundanos. Entre os ritos que elevam a cidade à uma dimensão sagrada, observam-se os rituais profanos que, nem sempre excludentes entre si, são, o mais das vezes, complementares. Um testemunho é bem sintomático dessa situação, dado por uma testemunha de um dos mais concorridos rituais do Juazeiro sagrado na época em que o padre Cícero era atuante: a prédica e bênção coletiva concedidas, no lusco-fusco das tardes-noites, à multidão que se concentrava em frente à sua casa. Ei-lo: “[...] estivemos presentes, por várias vezes, naquelas reuniões, e verificamos que ali era o ponto mais preferido da cidade para encontros amorosos” (ANSELMO, 1968: 268 [Nt. 7], grifo nosso). Ou, ainda, o fato de que o processo de urbanização do Juazeiro foi intensificado pelo deslocamento dos artesãos que, levando suas oficinas e lojas para o centro da cidade, visavam aproveitar economicamente o trânsito dos romeiros pelos espaços que iam sendo consagrados. Essa estratégia, no geral, foi pouco ou mal compreendida, levando os historiadores Raimundo Girão e Raph Della Cava a proporem a coexistência de duas cidades em Juazeiro, uma de ordem religiosa e outra, onde o econômico prepondera. Para a socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz (*Apud* BARBOSA, 2007: 27), não se trata de uma justaposição, mas de uma coincidência, no sentido de que há uma combinação entre os dois universos, visto não serem eles inconciliáveis (*Idem*).

Com respeito a possíveis superposições de espaços em Juazeiro, o antropólogo Francisco Salatiel de Alencar Barbosa (*Id. Ib.*) fala de um ‘palimpsestico’³⁹⁶ paisagístico’, onde, com suas interferências, os romeiros reconfiguram os espaços que lhe são emblemáticos. A começar pelo próprio Juazeiro como um todo, que se transformou na Nova Jerusalém. Outras paisagens também foram ‘palimpsestadas’, a exemplo do rio Salgadinho, tido pelos devotos como o rio Jordão; e a serra do Catolé, reconfigurada como Colina do Horto. No imaginário do romeiro, o monte juazeirense, onde padre Cícero ergueu um casarão para seus retiros espirituais e iniciou a construção de um templo, embargada por dom Joaquim, é uma projeção do Horto das Oliveiras, onde está situado o jardim de Getsêmani e palco de vários acontecimentos vividos por Cristo. Lá o Filho do Homem suou sangue e foi traído por Judas. Analogamente, a Colina do Horto é o topo sisífico que representa a ‘agonia’ de Cícero que, por ter sustentado sua crença no milagre, foi acusado de ter cometido ofensas à Igreja e, por isso, condenado ao cálice do sacrifício e ao ‘cale-se’ da censura inquisitorial. Para o romeiro, subir a Colina do Horto é o apogeu de uma travessia que reúne o “cronotopo”³⁹⁷ da estrada e o

³⁹⁶ De palimpsesto, “manuscrito em pergaminho que, após ser raspado e polido, era novamente aproveitado para a escrita de outros textos (prática usual na Idade Média)” (PALIMPSESTO, s/d: s/p).

³⁹⁷ Conceito bakhtineano voltado para descrever, em um contexto estritamente literário, a relação entre tempo e espaço. O propósito de Bakhtin foi o de estudar como essas categorias estão representadas nos textos literários. Nas narrativas, notadamente históricas, essa abordagem mostra-se igualmente fundamental. Por sua vez, Barbosa

paradigma teológico do Êxodo dos hebreus”, que pode ser tomado “como horizontes possíveis de compreensão” da experiência de ter o Joaseiro Celeste como destino final³⁹⁸ (*Id. Ib.*: 28)

Ainda, enquanto uma superposição de paisagens, os romeiros, em seu roteiro de peregrinação pela Nova Jerusalém, denominaram um local, situado na Colina do Horto, repleto de grandes pedras, de ‘Santo Sepulcro’. É assim chamado porque teria sido o local em que alguns beatos se martirizaram, estando ali os seus túmulos. Lá foram erguidas diversas pequenas capelas, onde são depositados ex-votos por promessas alcançadas. O conjunto de pedras ali presentes cumpre um sentido ritualístico, na maior parte das vezes, com estrita relação com os corpos dos penitentes. Um dos rituais consiste em passar o corpo por entre uma pedra fendida, a chamada Pedra do Pecado. Acredita-se que assim o fazendo, a pessoa se purga de todos os erros cometidos. Outro ritual ocorre na Pedra da Coluna, onde os peregrinos roçam as costas para curar doenças vertebrais (TENÓRIO, s/d: s/p). Essa *performance* corpórea, que se repete em vários outros rituais, é abordada por um especialista em romaria de Juazeiro, com base em Mikhail Bakhtin (1895-1975): “o corpo, que ao deslocar-se e carregar a própria vida do romeiro, visibilizada, concretizada, exteriorizada no espaço público da cidade santa, torna-se linguagem cronotópica ou um tesouro de imagens [...], signo de signos (BARBOSA, 2007: 24). O Joaseiro Celeste, sob essa perspectiva, a dos romeiros, é uma comunidade em movimento, cerzida por um infundável ciclo de idas e vindas, trilhando velhos e novos roteiros, que se reinventam constantemente segundo

a instabilidade de seus significados e a ocasional confluência dos signos e sobreposições ali dispostos, materializando-se em formas de contar a sua vi(n)da ao Joaseiro, seu cotidiano, a política da comunidade que se compartilha com outros romeiros, a partir dos eventos fundadores do sonho, milagre e guerra (MARQUES, 2009: 259).

A citação é de uma resenha que Marques fez do livro *O Joaseiro Celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero* (2007), de Alencar Barbosa, uma das referências teóricas deste tópico. Ao falar dos “eventos fundadores do sonho, milagre e guerra”, Marques faz referência a três momentos destacados pelo autor do livro resenhado, ou seja: o sonho que o sacerdote teve com Cristo e no qual lhe foi confiado a missão de cuidar dos pobres

(2007: 28 *passim*), utiliza o conceito como um instrumento de interpretação das temporalidades e espacialidades experimentadas pelo romeiro e analisa como, de forma intrínseca, estes domínios atuam nas constantes sacralizações do espaço juazeirense.

³⁹⁸ Barbosa (2007: 28) compara os romeiros aos hebreus, usando como parâmetro o paradigma do Êxodo, destacando os seus aspectos penitencial e sacrificial representados pela longa travessia pelo deserto em busca da terra prometida. Padre Cícero é, nesse sentido, comparado a Moisés, como um artífice do pacto entre o povo escolhido e Deus.

sertanejos, o polêmico ‘acontecimento’ de transformação de hóstias em sangue e a rebelião de 1914, projetada para eclodir a partir de Juazeiro. Para Marques (2009: 257), estes eventos são “dotados de uma dimensão simbólica capaz de congregar religiosidade e política, [e que] aliaram a biografia do Padre Cícero e a cidade de Juazeiro do Norte a contextos locais, regionais, federais e, no caso específico do milagre, internacionais.”

Os eventos fundantes de que trata Barbosa são, assim, demarcadores de referência por onde os romeiros vão desenhando a cartografia da cidade santa de Juazeiro, estabelecendo um roteiro presente no espaço real, mas também no campo imaginário onde também se erguem os monumentos de fé. Nesta cartografia, destacam-se a Basílica de Nossa Senhora das Dores, a Igreja do Socorro, onde o padre está sepultado; a residência do padrinho, transformada em museu; o Círculo de Mãe das Dores, valado que protegeu a cidade das tropas enviadas por Franco Rabelo, no final de 1913, provocando a chamada Sedição de Juazeiro; a praça do Marco Zero, localizada entre a Basílica e o Centro de Apoio aos Romeiros, lugar onde supõem-se ter existido os três lendários juazeiros, e, por fim, a Colina do Horto. Outros pontos deste roteiro de fé, mas também de mercado de bens, sagrados e profanos, são visitados, uns mais, outros menos, pelos romeiros em suas visitas periódicas. Mas, importante frisar, este roteiro começa, de fato, do ponto de partida das caravanas organizadas ou espontâneas, em municípios que já são costumeiros nesta tradição. Barbosa (2009: 16), ao questionar uma centralidade fixa deste roteiro, chama a atenção para a “ambiguidade, a polissemia e a flutuação de sentidos e significados” presentes no corpo-romeiro. Assim, esta centralidade depende da movimentação que o romeiro estabelece de acordo com suas demandas e negociações, em um jogo que define os percursos na cidade e alhures, incluindo alguns tradicionais pontos de partida e retorno, como Campestre e União dos Palmares (AL), Ribeirão (PE) e Santa Brígida (BA).

Por sua vez, Gilmar de Carvalho, em sua tese doutoral em Semiótica da Cultura, *Madeira matriz: cultura e memória* (1998: 89-90),³⁹⁹ apresenta uma compreensão diferenciada do Juazeiro em períodos de grandes romarias, com a emergência de uma cidade provisória, “invisível ao olhar apressado do homem contemporâneo” e portadora de uma desordem aparente. Ao descrever essa cidade provisória, que alcança uma dimensão sagrada, anulando a cidade original, Carvalho (*Idem*) se utiliza da metáfora militar, mas também

³⁹⁹ A tese aborda a construção do padre Cícero como uma figura lendária, a partir de seu papel de fundador de Juazeiro do Norte enquanto um dos mais expressivos centros de religiosidade popular do Brasil. O autor tem como ‘matéria-prima’ de sua pesquisa as ilustrações xilográficas, o que justifica o título da tese, centrado na expressão ‘madeira matriz’. A tese busca discutir como a xilogravura contribuiu para a sedimentação de uma memória que atua como um suporte na perpetuação do mito padre Cícero.

religiosa, da cidade sitiada. Sua justificativa é direta: ela “remete às cruzadas e ao afã religioso da restauração”, sem que haja “um inimigo visível ou declarado, mas muito mais uma ênfase que é dada à fé como salvo-conduto para uma dimensão de ascese, purificação e salvação.”

Sobre o caos aparente que se configura nos períodos de pico do calendário religioso que se cumpre o ano todo em Juazeiro, pertinente é a observação de Fickler (1999: 23) de que “os períodos sagrados, dependendo da forma e duração do cerimonial, têm efeitos incomumente numerosos, tanto em núcleos de povoamento [...] como no tráfego cerimonial, através de um aumento significativo nas viagens religiosas locais e de longa-distância.” A dimensão territorial de Juazeiro, de apenas 248 km², torna-se ainda menor com o grande afluxo de pessoas que visitam a cidade nas principais romarias,⁴⁰⁰ chegando a provocar, naqueles que sofrem de algum distúrbio relacionado ao espaço, a sensação de pânico. Acresce-lhe o fato dos serviços públicos e da infraestrutura mostrarem-se precários nestes momentos, apesar do aporte financeiro proporcionado pelo movimento econômico das romarias em benefício do comércio local e, por consequência, do erário municipal. Carvalho (1998: 90) expressa bem o quadro que se estabelece nessas ocasiões, destacando a falha no fornecimento de água e energia elétrica, a carência de sanitários públicos, as precárias acomodações dos ranchos para os romeiros, os improvisados estacionamentos para os transportes coletivos, os engarrafamentos nas ruas principais, as calçadas estreitas que dificultam o trânsito dos pedestres etc. Todavia, deve-se considerar que o crescimento das romarias, que se intensifica com o passar do tempo, mostra-se quase sempre imponderável, surpreendendo a tecnocracia que se ocupa do seu planejamento. Igualmente, há de se admitir que, no meio dessa aparente confusão, reina um profundo respeito e uma extrema ordem. Respeito ao patrimônio cultural e ordem no cumprimento do roteiro religioso, visto “que o que move [os] romeiros é a retomada de uma ligação com o sagrado, de renovação de laços e promessas de fé” (*Idem*: 91).

4.6 O ‘NOVO TEMPO’ POLÍTICO: A REPÚBLICA DOS CORONÉIS

Igualmente importante neste turbilhão de acontecimentos é a estreita relação dos Acontecimentos de Juazeiro com a conjuntura histórica nacional, marcada por uma ruptura de ordem político-institucional, com a derrubada da monarquia e implantação do regime de

⁴⁰⁰ No mínimo, cinco grandes romarias confluem anualmente para o Juazeiro. São elas, seguidas da data de encerramento: Nossa Senhora das Candeias, 2 de fevereiro; aniversário do padre Cícero, 24 de março; aniversário de morte do padre Cícero, 20 de julho; Nossa Senhora das Dores, 15 de setembro, e Finados, 2 de novembro. Segundo Silva (2013: 182), nos anos 2000 os visitantes chegaram ao montante de, aproximadamente, um milhão de pessoas.

governo republicano. Mais sintomáticos do que emblemáticos são os sonhos que o padre Cícero revelou ter tido, nos quais foram profetizados este acontecimento. Em um destes sonhos, sem interveniência de metáforas, o sacerdote

viu todas as cenas da deposição de D. Pedro II, tendo visto e ouvido um dos próceres da revolução de 1889 dizer que era melhor fuzilar D. Pedro II. No mesmo sonho, porém, o então seminarista Cícero disse que não fizessem aquilo e que era melhor deportá-lo, porque ele, apesar de seus erros, era um brasileiro ilustre e que tinha prestado grandes serviços à pátria.

Trataram então de deportar D. Pedro e (em sonho) o seminarista Cícero viu que D. Pedro seguia para o exílio e se lamentava muito triste, ao que disse-lhe ele: “Ó meu amigo, V. Majestade sofre apenas as consequências das doutrinas corrosivas em que quis firmar sua coroa” (DINIS, 2011 [1935]: 28-29).

Já vimos, em outras partes deste tópico, a importância que sonhos e visões desempenharam na trajetória do padre Cícero e no curso dos acontecimentos que transformaram o pequeno povoado do Juazeiro em um dos mais importantes centros de peregrinação do mundo católico e em uma desenvolvida urbe do ponto de vista econômico. Ora instigando o estudante Cícero a não desistir dos estudos (visão do pai falecido), ora confiando ao novato sacerdote a missão de ser pastor de um acéfalo rebanho (o sonho com o Sagrado Coração de Jesus), estes eventos são tidos como marcos fundantes de um projeto sociorreligioso, cujas consequências ainda estão sendo dimensionadas por diversos instrumentos epistemológicos. Na sequência imediata, em ordem de relevância, colocamos os sonhos que tratam de eventos políticos, como os que anteciparam a mudança da ordem institucional brasileira, ocorrida em 1889 com a proclamação da República. Ao relatar os seus sonhos e visões, o padre Cícero buscou demonstrar os aspectos místicos e pragmáticos que eles sinalizavam para, assim, mobilizar seus seguidores em defesa da causa projetada: a construção do Juazeiro como um lugar sagrado. Entretanto, bem sabia o sacerdote que este projeto atrairia poderosos inimigos. Seria necessário saber lidar com essas vicissitudes, utilizando-se de estratégias que, em situação de normalidade, mostrar-se-iam improváveis.

Por ora, importa tratar da transição que marcou os primeiros indícios de crise do regime monárquico até o advento da república. No mínimo, essa conjuntura é emblemática, visto haver provocado várias implicações para o catolicismo brasileiro, a começar pela chamada Questão Religiosa que opôs, pela primeira vez, ou pelo menos abertamente, o Estado e a

hierarquia da Igreja no Brasil.⁴⁰¹ A culminância desse processo vai se dar com a separação entre estas duas instituições, o que vai implicar diversas consequências para a religião católica praticada no país. Com este episódio, observa-se a imbricação existente entre religião e política, o que leva, inevitavelmente, à necessidade de se analisar a transformação da ordem institucional, motivada pela instauração do regime republicano no Brasil, e seus impactos nas práticas sociorreligiosas.

Mesmo com a ausência de participação popular, a proclamação da República vai acender no povo esperanças de que mudanças estruturais, em benefício da sociedade como um todo, pudessem ocorrer. Entretanto, no máximo, a curto e médio prazos, com algumas adaptações nos cenários, enredo e elenco, os atores continuaram representando o presumido e velho espetáculo político. É o que ocorre, especificamente no Ceará. A mudança do regime de governo não vai provocar uma renovação das lideranças e das práticas políticas, como se poderia esperar. A consequência lógica disso passa por um processo de reordenamento do poder, promovido por um novo regime o que, de praxe, tende a acionar a ‘dança das cadeiras’. Ganhará assento aqueles que melhor se adaptassem à nova dinâmica institucional.

Um dos poucos indícios da vigência de uma nova conjuntura foi a significativa autonomia que os estados auferiram, comparada à condição a que estavam submetidas as antigas províncias, simples apêndices do poder central. O federalismo, no entanto, antes de promover o fortalecimento da soberania popular ou mesmo uma renovação dos quadros políticos, constituiu-se em um poderoso suporte para a manutenção de velhas oligarquias que, sob nova roupagem, se exercitaram no poder com prática muito semelhante aos dos mandatários apeados. Ademais, de frágil tradição republicana, no que pese os movimentos que tiveram curso, principalmente no Cariri, no primeiro quartel do século XIX, o Ceará foi pego de surpresa ao eclodir o evento de 15 de novembro de 1889. Assim, o primeiro momento republicano no Ceará ocorreu sob a liderança de um militar, Luís Antonio Ferraz (1833-1891), comandante do 11º Batalhão de Infantaria, em Fortaleza, e que até a ‘antedata’ era

⁴⁰¹ A crise começou em 1864, quando o papa Pio IX determinou que todos os católicos envolvidos com a maçonaria fossem de pronto excomungados, o que atingiu diretamente o imperador brasileiro Pedro II, um assíduo maçom. Com base nos poderes lhe garantidos pelo padroado régio, dom Pedro fez publicar um decreto desconhecendo a ordem da Santa Sé. Sem grande repercussão inicialmente, em vista do apoio da grande maioria dos clérigos ao regime monárquico, o decreto imperial foi, na sequência, contestado pelos bispos de Olinda e Belém, que decidiram acatar a orientação papal, promovendo a expulsão dos padres envolvidos com a maçonaria. A reação de dom Pedro foi a prisão dos bispos a ele desobedientes e suas condenações a trabalhos forçados. Estas decisões vieram a estremecer a relação dos membros da Igreja no Brasil com o governo, que acusaram o imperador de autoritarismo. Posteriormente, o governo anulou os atos contra os bispos, mas não conseguiu restabelecer integralmente o apoio da Igreja ao regime.

monarquista convicto e, por extensão, “semi-ignorante da forma de governo que se estabelecia” (FARIAS, 2015: 282).

Em 1896, após o período em que militares nomeados ou indiretamente eleitos governaram o Ceará, assumiu o poder executivo estadual o comendador Antonio Pinto Nogueira Accioly⁴⁰² (1840-1921), uma ‘velha raposa’ da política local. Na verdade, desde meados de 1892, era o comendador uma ‘eminência parda’ do poder cearense. A sua via de chegada ao poder foi o eleitoral, no que pese as denúncias de fraude que cercaram o processo. Também, foi de essencial importância para a sua ascensão ao governo do Ceará, a aliança celebrada com uma ala dos republicanos históricos, liderada por João Cordeiro (1842-1931), até então um dos seus principais adversários. Nogueira Accioly permanecerá como o principal mandatário do Ceará, exercendo ou não o cargo executivo, até 1912. Tal fato constituirá um feito extraordinário se se considerar a tradicional instabilidade do jogo do poder político cearense, notadamente durante o regime monárquico.⁴⁰³ A explicação para isso envolve uma série de fatores, dos quais três se sobressaem. O primeiro é o sistema federativo inerente ao regime republicano que tirou do poder central, tal como acontecia na época da monarquia parlamentarista, a faculdade de nomear os presidentes da província. Com isso, não se pode afirmar que a nova esfera central do estado brasileiro tenha se absterido de intervir nas disputas políticas estaduais. O que ocorre, em verdade, é uma nova dinâmica na relação entre o centro e a periferia, o que nos leva ao segundo fator aludido. Trata-se da Política dos Governadores adotada pelo presidente Manuel Ferraz de Campos Sales (1841-1913), que governou o Brasil de 1898 a 1902. Por esse instrumento, estabeleceu-se um pacto entre os poderes central e estadual, disponibilizando, de um lado, o apoio de parlamentares às propostas enviadas pelo

⁴⁰² O comendador Nogueira Accioly, natural de Icó, era membro de uma influente família, que se dedicava aos ramos da agropecuária e do comércio. Bacharelou-se na prestigiada Faculdade de Direito de Recife e, retornando ao Ceará, em 1864, exerceu os cargos de promotor público e juiz. Ingressou na política e galgou o poder apoiado no casamento com a filha do líder do Partido Liberal no Ceará, Thomaz Pompeu de Sousa Brasil, o senador Pompeu. Com o falecimento deste, tornou-se o seu herdeiro político. Entretanto, o Partido Liberal cindiu-se no Ceará e Nogueira Accioly passou a liderar uma de suas facções, os Pompeus. A outra, os Paulas, era liderada pelo conselheiro Antonio Joaquim Rodrigues Júnior (1837-1904). Além dos motivos expostos no corpo do texto, a ascensão da oligarquia liderada por Accioly ao poder cearense, à frente do então recém-fundado Partido Republicano Nacional, deveu-se ao apoio dado ao marechal Floriano Peixoto. Vencedor do embate contra o marechal Deodoro, Floriano promoveu uma verdadeira caça aos deodoristas cearenses, o que provocou a substituição do governador José Clarindo de Queiroz (1841-1893) pelo tenente-coronel José Freire Bezerril Fontenelle (1850-1926). Fiel correligionário de Accioly, Bezerril proferiu uma frase que bem demonstrou a força e influência do comendador no governo: “aqui eu sou apenas o vaqueiro; o dono da fazenda é o Accioly.”

⁴⁰³ A oligarquia acciolina vigorou por vinte anos ininterruptos, considerando os mandatos de dois prepostos de Accioly - José Freire Bezerril Fontenelle, de agosto de 1892 a julho de 1896, e Pedro Augusto Borges (1851-1922), de julho de 1900 a julho de 1904. O comendador ocupou o governo do estado por dois períodos, de julho de 1896 a julho de 1900 e de julho de 1904 a janeiro de 1912, quando foi deposto por uma revolta popular. Antes, durante o regime monárquico, o mandato mais duradouro foi o do cariense José Martiniano de Alencar, de outubro de 1834 a novembro de 1837, totalizando três anos e 54 dias.

governo ao legislativo, bem como o capital eleitoral dos estados em benefícios do candidato da situação em pleitos presidenciais. Em contrapartida, o governo federal passou a apoiar a estruturação e perpetuação das oligarquias estaduais que se tornavam hegemônicas. Desta tática, resultou um terceiro fator de estabilização do jogo de poder político nos estados: a dependência das oligarquias municipais ao apoio dado pelo governo federal aos governadores. A explicação para essa dependência reside, de um lado, na conjuntura economicamente desfavorável ao latifúndio, um dos principais esteios do mandonismo local. De outro, o enfraquecimento do poder político dos potentados em seus domínios, que ocorre com a cada vez maior presença do poder público nos municípios. Para compensar essas perdas, as oligarquias municipais passaram a manter uma recíproca aliança de compromisso e apoio com as oligarquias dominantes em nível estadual. Assim, paradoxalmente, a manutenção do coronelismo, como vai ser denominado o fenômeno configurador das novas práticas do poder local, passa a exigir a presença e o apoio do Estado, que alargava sua influência à medida que reduzia a dos latifundiários. Desta forma,

o coronelismo é [...] um sistema político nacional, baseado em barganhas entre o governo e os coronéis. O governo estadual garante, para baixo, o poder do coronel sobre seus dependentes e seus rivais, sobretudo cedendo-lhe o controle dos cargos públicos, desde o delegado de polícia até a professora primária. O coronel hipoteca seu apoio ao governo, sobretudo na forma de votos. Para cima, os governadores dão seu apoio ao presidente da República em troca do reconhecimento deste de seu domínio no estado. O coronelismo é fase de processo mais longo de relacionamento entre os fazendeiros e o governo (CARVALHO, 1997: 2).

O termo ‘coronelismo’ tem suas origens na concessão da patente de coronel da Guarda Nacional, a maior que poderia ser pleiteada por uma autoridade civil.⁴⁰⁴ A importância que a função representava para o seu titular era uma garantia de reconhecimento e prestígio nas relações de poder estabelecidas entre os membros da sociedade, em seus diferentes níveis hierárquicos. No que pese, as raízes do mandonismo atingirem épocas mais recônditas, foi com a Guarda Nacional, que o *status* coronelístico ganhou uma inexorável força. A relação entre o poder de direito representado pelo exercício de uma função militar e o poder de fato exercido pelo chefe político tanto se estreitou que este passou, “por singular transposição semântica”, a ser chamado de coronel, independente da oficialidade da patente (VILAÇA e ALBUQUERQUE, 2006 [1965]: 25).

⁴⁰⁴ A concessão de patente não é a causa da origem do poder do coronel, mas apenas a sua consolidação.

Instituição de caráter civil, a Guarda Nacional foi criada 1831, em um contexto de grande instabilidade institucional e política. A nova ordem regencial que estava se instalando desconfiava que o exército viesse promover algum movimento de restauração do governo de Pedro I, que tinha então abdicado do trono. Também temia o agravamento da crise política que pudesse provocar revoltas pelo país. Desta forma, a função da Guarda era “defender a Constituição, a liberdade, independência e integridade do Império; para manter a obediência e a tranquilidade pública; e auxiliar o Exército de Linha na defesa das fronteiras e costas” (LEI, 1831). Adotou-se, assim, o conceito de cidadão armado, determinando que todos os brasileiros, do sexo masculino, entre 18 e 60 anos de idade, em gozo de seus direitos políticos, deveria compor os quadros dessa instituição, com exceção de membros de algumas categorias profissionais e portadores de condicionamentos físicos ou etários, a quem eram vedados o alistamento ou que poderiam pedir dispensa (portadores de moléstias incuráveis e os maiores de 50 anos, senadores, deputados, ministros, presidentes de província, militares ativos do Exército e Armada, policiais profissionais, clérigos, magistrados, professores e estudantes, dentre outros) (LEI, 1850).

Ao restringir o alistamento aos cidadãos ativos, ou seja, aqueles que podiam votar e serem votados, o governo demonstrou o seu objetivo de formar uma guarda de elite, excluindo as pessoas de origem popular. No mesmo sentido, reside a determinação de entregar o seu comando, nos municípios, às pessoas abastadas, geralmente grandes proprietários de terra e de escravos. Temos aí um forte indicador do que, na verdade, foi a mais usual utilidade dessa força policial, contrariando o que determinava a lei de sua criação, que era o de, teoricamente, manter a ordem institucional. Na prática, a Guarda Nacional passou a servir aos interesses particulares dos potentados locais, configurando-se aí o ‘desvio de função’ que embasaria o desenvolvimento do fenômeno do ‘coronelismo’. Este chega ao apogeu algumas décadas mais tarde, no alvorecer da República, com a citada política dos governadores.

A culminância deste processo, isto é, o crescimento máximo do poder coronelístico, estar associado à força político-eleitoral que os coronéis acumularam progressivamente durante o período de 1898 a 1930. Esta estratégica função é o que torna o coronel a pedra angular na pirâmide de interesses mútuos entre o eleitorado e as esferas de poder municipal estadual e federal. Todavia, não se deve eleger a estrutura política como esteio único do coronelismo. Existem outros relevantes componentes nesta relação de poder, como as relações de compadrio e apadrinhamento que geram novas referências identitárias, mesmo que isso sugira um aspecto negativo da nossa formação cultural. Igualmente, é equivocado descrever, via de regra, o coronel como um sujeito despótico, atrabiliário, rude, atrasado, prepotente,

apesar do fundo de verdade existente neste estereótipo (JANOTTI, 1981: 7-8). Importante ter em mente que, sociologicamente falando, não existe uma tipologia monolítica do coronel, como se fosse um clichê que se reproduz, gerando uma série de figuras uniformes.

No livro *Coronel, coronéis: apogeu e declínio do coronelismo no Nordeste* (2006 [1965]), os autores Marcos Vinícios Vilaça e Roberto Cavalcanti de Albuquerque, não obstante reconhecerem, obviamente, as similaridades existentes entre os tipos de coronel, destacam as especificidades observadas no âmbito deste fenômeno, localizado regionalmente, porém separado por parâmetros geográficos e culturais distintos. De um lado, têm-se os coronéis senhores de engenho, abastados integrantes da nobreza da terra; residentes em opulentas casas-grandes localizadas na povoada zona da mata; movimentadores de prósperas atividades econômicas, com destaque para a produção canavieira destinada ao cultivo do açúcar. Assim, tinham como marca socioeconômica ostensivo padrão de vida luxuoso e pródigo, o que os tornavam ávidos consumidores de novidades, a exemplo de viagens aos centros culturalmente desenvolvidos. Do outro, os coronéis do agreste e do sertão, “contraparte interiorana dos coronéis do açúcar” (*Idem*: 25). Salvo poucos ‘oásis’, localizados nas regiões de serra úmida, o restante do ecúmeno por eles habitados era seco e áspero. Proprietários de vastos, mas poucos valorizados latifúndios, visto a terra não ter valor de mercado sem que a ela fosse agregada a intrínseca produção econômica. Por isso, eram donos de um patrimônio módico, e até rústico. Por conseguinte, cultivavam hábitos modestos e pouco viajavam (*Ib. Id.*: 23-27).

4.6.1 AS RELAÇÕES DE COMPADRIO E APADRINHAMENTO E SUAS IMPLICAÇÕES NA FORMAÇÃO IDENTITÁRIA BRASILEIRA

Há pouco, falamos da existência de outros relevantes componentes, além do capital político-eleitoral, que são parte integrantes e, portanto, elementos caracterizadores das relações de poder impostas pelo coronelismo. Antecipamos, inclusive, as relações de compadrio e apadrinhamento que unem, reciprocamente, o coronel e seus subordinados, gerando novas referências identitárias. Antes de discorrermos sobre este pacto propriamente dito, e levando em conta a inconsistência de atribuir uma identidade essencialista a uma determinada coletividade, - é bastante pertinente considerarmos o ponto de vista atual de que “não existe uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades, construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos” (ORTIZ, 2006: 8).⁴⁰⁵ Esse

⁴⁰⁵ A ideia de identidade essencialista é a base da concepção iluminista que atribuía ao indivíduo e, por extensão, à sua comunidade de pertencimento, uma centralidade identitária inata, permanente e unificada. Por sua vez, a

pressuposto nos ajudará na reflexão acerca do processo de construção de identidades, a partir da identificação de uma tipologia de estereótipos que servem para identificar características regionais peculiares, como o ‘coronel’, o ‘beato’, o ‘cangaceiro’, o ‘vaqueiro’ etc.

Igualmente, é mister definir o que sejam laços de compadrio e apadrinhamento, a partir do seu sentido original, qual seja, o compromisso de fé, responsabilidade social e de parentesco para além da consanguinidade, que se estabelece entre atores sociais (o afilhado, os pais, e os padrinho) em certos rituais, como acontece no catolicismo (batizado e crisma), e em certas festividades, como nas celebrações juninas de compadrio e apadrinhamento de fogueira. Na prática, o compadrio/apadrinhamento adquire um sentido mais amplo, tornando-se um instrumento de dupla e contraditória natureza. De acordo, com a perspectiva das partes envolvidas, ao mesmo tempo que tenta consolidar uma relação de exploração e dominação, serve também para atenuá-la. Isso acontece em uma situação de expressiva desigualdade socioeconômica, onde, de um lado, há uma tendência para reforçar os laços de dominação já existentes entre o padrinho e a família do afilhado, em benefício do primeiro. Entretanto, por outro lado, estabelece uma relação de reciprocidade entre as partes, onde a mais fraca se usufrui do prestígio e do poderio encarnados pela mais forte.

Falamos, essencialmente, de pactos de compromisso celebrados e exigidos em situações históricas onde imperavam relações interpessoais assimétricas, típicas de sociedades em que as heterogeneidades sociais e econômicas são gritantes, a exemplo da época de vigência do coronelismo e do escravismo. Neles, é de imprescindível importância ter-se em conta a grande disparidade que separa as duas pontas desta relação. O caso em tela, o do coronelismo, pode ser resumido na constatação de que a grande maioria da população brasileira, notadamente a que habitava os rincões mais distantes dos centros de decisão política, encontrava-se praticamente abandonada pelo poder público. Destituídos de qualquer dispositivo legal de regulamentação e amparo, como contrato de trabalho e assistência previdenciária, os trabalhadores ficavam à mercê dos grandes e poderosos latifundiários. Dessa forma, “dependendo das características econômicas de cada região, havia diferenças nas relações de trabalho, mas em todas elas subsistia um único princípio: direitos dos fazendeiros, obrigações dos trabalhadores rurais” (JANOTTI, 1981: 43). Tanto em um contexto como esse, onde a presença do estado é por demais frágil, como em uma situação antípoda, quando ela é exorbitantemente forte, floresce o clientelismo como uma instituição

ideia de pluralidade identitária de que fala Ortiz na citação é a mesma que Hall (2006: 13) define como sendo uma ‘celebração móvel’: identidades que se transformam “continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.”

mediadora e que vai, *lato sensu*, embasar as relações de compadrio e dar suporte ao coronelismo.

O clientelismo é tão antigo quanto o coliseu. Na verdade, é bem mais antigo, pois remonta ao período da Realeza romana, enquanto que o famoso anfiteatro é da fase imperial. Os clientes eram membros agregados de uma gens, uma das mais antigas instituições de Roma e também uma de suas primeiras referências identitárias. Vários são as amálgamas que sedimentam a gens como uma comunidade de pertencimento: a ancestralidade comum, os feitos militares dos antepassados, os túmulos compartilhados, os cultos particulares, a família, o *pater família*, o patrono e sua clientela. A clientela era fundamentada em um vínculo moral de fidelidade e garantia de obediência e prestação de serviços, da parte do cliente (afilhado), e, da parte do patrono (padrinho), proteção e até sustento. Ademais, para o patrono, a clientela, quanto maior fosse, era indicador de prestígio, poder e força (FLORENZANO, 1994 [1982]: 60-61).

A instituição do clientelismo atravessou os séculos, com algumas variações e transformações, até ser trazida para a colônia brasileira, como parte do patrimônio cultural ibérico transplantado. Permaneceu intacto e forte até as primeiras décadas do século XX, definindo-se como sinônimo das relações de apadrinhamento e compadrio, componentes essenciais do coronelismo em seu formato ‘clássico’. No Brasil, o clientelismo adquiriu expressão própria, e foi se adequando às situações que variavam no tempo e no espaço. Dos tempos coloniais, passando pelo Império até a República, dos extremos meridional e setentrional, do litoral ao sertão, do extenso país que vai se formando, sopesando a distância ou proximidade dos centros de decisão política, adaptando-se ou sendo conformado pelos meios de produção e pelas relações de trabalho, – o clientelismo determinou as formas de relacionamento entre os atores sociais que se associam e interagem através do apadrinhamento e do compadrio. Sob o crivo da disciplina histórica, esses laços, no mínimo, podem ser analisados a partir de duas tendências:

A primeira pode ser denominada de “funcionalista”, em que a ênfase recai sobre como as relações são usadas. Segundo Itamar de Souza (1981 apud FREIRE, 2004, p.6), “a instituição do compadrio não teria sentido fora desse contexto protecionista, e este vínculo se tornaria tão forte que se constituiria numa espécie de dever moral.” A segunda tendência procura analisar seu significado, o seu “uso”, percebendo no ato religioso do batismo um sistema de relações regulamentadas pelo costume que amplia e reinterpreta esse sistema de acordo com condições históricas e estruturais determinadas. Para essa vertente, o compadrio carrega um significado para os que dele participam, sendo um meio pelo qual as pessoas expressam a si próprio (QUIRINO, 2010: 4).

Com base na última informação da citação, acrescentaríamos, uma terceira vertente de análise da prática clientelista, que diz respeito ao exercício de auto interpretação de papel de cada um dos atores nas práticas clientelistas contidas no compadrio/apadrinhamento. Este exercício é gerador de proposições identitárias, sejam elas impositivas ou receptivas. O agente dominador, logicamente, busca impor suas referências identitárias, que, igualmente lógico, são recepcionadas pelos agentes dominados. Isso porque constitui um exorbitante benefício, a aceitação do afilhado, seus pais e, por extensão, toda a família, em uma relação hierárquica, mesmo que a troca de incondicional e estrita obediência. Assim, os sujeitos que vivem no limite da necessidade, passam a se identificar e, mais, a pertencer a uma cadeia de ‘parentela’ que, mesmo se configurando um artifício, busca ser preservada e ampliada a todo e qualquer custo. A parte fraca não só se identifica, aprioristicamente, com a parte forte, mas, no caso em que o clientelismo possibilita uma interação entre elas, passa também a almejar uma fusão de identidades. Mesmo sem eliminar a tensão entre os estratos superior e inferior, há uma projeção de valores de baixo para cima. O dependente não só admira o dominador, como deseja sê-lo, como se o *status* social, tal como na Idade Média, fosse uma investitura. O contrário disso representaria uma ruptura institucional, que no cânone do compadrio, tal como acontecia nas relações servis do sistema senhorial, era considerado felonía, a mais grave das indisciplinas. A boa-fé (*fides*), personificação da palavra dada, do compromisso assumido, é a garantia da manutenção do *status quo*, indispensável para que a ordem das coisas não seja rompida. O requisito para que isso acontecesse era a reverência do afilhado para com o seu protetor. A habitual saudação ‘bênção padrinho’ é a senha que revela a reverência contida nos novos laços de parentesco estabelecidos simbolicamente, mas que se manifestam na realização dos compromissos assumidos.

O clientelismo mantém-se em vários aspectos da cultura nacional, sendo um vetor fundante de vários estereótipos identitários do povo brasileiro ou a ele relacionados, como os mitos da cordialidade e da democracia racial. Este último seria derivado das relações clientelistas entre senhor e escravo. Por sua vez, a literatura, de prosa e verso, é um dos veículos que bem retrata a importância do coronelismo na formação da identidade brasileira. Para constatar isso, basta verificar as obras que tratam do assunto, como *Seara Vermelha* (1946), escrita quando o fenômeno do coronelismo ainda era socialmente vivo. Nela, Jorge Amado utiliza-se do tema para tratar da situação dos trabalhadores nordestinos, colocando-os em um estado de sujeição que se arrasta desde os tempos coloniais. Para retratar a situação de calamidade secular que aflige o nordestino, Amado introduz outro fenômeno, além do

coronelismo: a migração decorrente da seca ou da exclusão da terra. O romance contribui, assim, para a fixação de mais um estereótipo que se arraigou no imaginário nacional, a do ‘nordestino pau de arara’, aquele que se aventura por terras distantes e estranhas em busca da sobrevivência.

Porém, em se tratando de obra literária, o texto da toada⁴⁰⁶ *A triste partida*⁴⁰⁷ (1964), talvez tenha sido a que mais contribuiu para a cristalização da imagem do nordestino retirante no senso comum dos brasileiros. Os versos, em tom épico, narram a saga, verdadeira epopeia, de uma família sertaneja migrante, fugindo da seca e, nas entrelinhas, da opressão dos potentados e do abandono do Estado. A narrativa transmite, em tom de lamento e desesperança, o desenrolar de um período que antecede uma estiagem. Descreve, no entanto, a persistência do pobre sertanejo nordestino, agarrando-se até a última esperança, para permanecer em sua terra natal. Nesse sentido, apela para experiências que aliam misticismo e etnoconhecimento (ver nota 138), no intuito de prever as essenciais chuvas. Entretanto, quando se configura a inevitável seca, não lhe resta outra saída: migrar para outras paragens em busca de sobrevivência. Para tanto, é obrigado a vender tudo o que acumulou em anos e anos de trabalho; e quem o compra, a baixíssimo custo, é ‘o fazendeiro feliz’, eufemismo para identificar o latifundiário egoísta e cruel, resquício do coronelismo ainda arraigado no imaginário local.

Na cidade grande, geralmente a comunidade hospedeira do migrante, o estranhamento é inevitável, levando o recém-chegado a um processo de tradução cultural, visando reconstruir sua identidade em crise, mesmo que, em essência, sua visão de mundo permaneça sertaneja. Como diz um conhecido aforismo, ‘fulano deixa a roça, mas a roça não deixa fulano’. Neste exercício, que já seria problemático por si, acresce-se a exclusão social decorrente de uma ‘guerra’ identitária, onde a diferença é uma forte marca. O sertanejo no seu exílio forçado é enquadrado como um indesejável forasteiro, provocando, comumente, a hostilidade do

⁴⁰⁶ O termo ‘toada’ vem do verbo toar, isto é, soar fortemente. No geral, diz respeito à melodia de uma canção sobre a qual é cantada uma letra. No sentido mais restrito, é um gênero musical popular brasileiro, cantado de forma livre e cadenciada, e caracterizado pelo sentimento lastimoso do seu canto e de seu texto. No Nordeste, é sinônimo de lamento, expressando a nostálgica tristeza do migrante, obrigado, ilusoriamente, a deixar seu torrão natal por conta das condições adversas causadas pelo abandono estatal e pela exploração dos grandes latifundiários, situação que se agrava ainda mais com a ocorrência de periódicas secas (TOADA, s/d: s/p).

⁴⁰⁷ Obra de autoria do poeta cariense Patativa do Assaré, difundida pela gravação fonográfica de outro cariense, esse do ‘Cariri pernambucano’, Luiz Gonzaga. A rigor, não existe um Cariri pernambucano, enquanto uma região denominada ou reconhecida oficialmente pelos órgãos de planejamento e estatística. Entretanto, é recorrente o uso desta designação para se referir ao território englobado pela Bacia do Araripe. Igualmente, é bastante forte o sentimento de carriensidade que une, por força dos laços de afinidades diversas, os moradores das comunidades araripanas. A chapada, antes de ser um marco de separação entre os territórios dos diferentes estados que compõem a Bacia do Araripe - Ceará, Pernambuco e Piauí, - é um reconhecido espaço de intersecção que projeta referências identitárias comuns.

morador local, que o enxerga como uma ameaça para o seu bem-estar. No enfrentamento que se segue, são impostos rótulos pejorativos ou taxativos ao migrante, como ‘paraíba’ e baiano, independentemente do seu estado de origem; ‘cabeça-chata’, no caso do cearense, e ‘pau de arara’, por conta do veículo que o transportou (ver final da nota 132). Como estratégia defensiva, o migrante pode tanto tentar escamotear aquelas identidades que lhe são impostas, o que é complicado por conta dos traços culturais que lhe são característicos, quanto assumi-las, incorporando-as ao processo de tradução em exercício e procurando tornar favoráveis as imagens atribuídas com propósitos negativos.

Identidades são construções representadas através da linguagem e de sistemas simbólicos. Isso quer dizer que a identidade se expressa através de símbolos; no caso do migrante nordestino, por exemplo, pelo meio de transporte ou tipo de culinária utilizados. Há uma associação entre identidade e consumo cultural, onde certos bens funcionam como significantes da diferença identitária. De acordo com Kathryn Woodward (2000: 10), “a construção da identidade é *tanto* simbólica *quanto* social. A luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e consequências materiais”, sendo a exclusão, com o seu nefasto corolário, a mais preocupante. A identidade é relacional, pois depende de um parâmetro externo e diferenciado para que seja definida. Sem aquilo que se julga diferente, a identidade que é reivindicada não se configura como tal. No âmago dessa questão, desponta o debate acerca das perspectivas identitárias essencialistas e não-essencialistas. De um lado, a prevalência de aspectos essenciais, congênitos, imutáveis e permanentes da identidade, apoiados na história e na biologia; e, de outro, a identidade como representação, elaborada e constantemente reelaborada a partir de diferentes componentes, como a linguagem e as experiências subjetivas, e de acordo com as circunstâncias vivenciadas pelo sujeito. É nesse sentido, que ocorre o processo de tradução cultural, aqui adotada, conforme afirmação de Hall (2003: 76), de que “em condições diaspóricas, as pessoas geralmente são obrigadas a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas.” Nessas condições, as formas antigas e tradicionais de vida sofrem irreversíveis e profundos abalos, ensejando a um contexto novo e inovador marcado pela diversidade e pelo hibridismo - o ‘cearense-paulista’ ou o ‘paraibano-carioca’, por exemplo, - ensejando desafios de convivência entre os lados diferentes, às vezes opostos, de uma sociedade marcada pelos multiculturalismos interno e externo.

Por fim, é importante esclarecer como a representação pode servir a propósitos identitários diferenciados e excludentes. Em primeiro lugar, a representação pode ser compreendida como um processo cultural que estabelece identidades individuais e coletivas;

identidades estas que, baseadas em sistemas simbólicos, permitem obter respostas para questões existenciais básicas acerca da origem e dos desejos do indivíduo ou de agrupamentos. Em segundo lugar, a representação, enquanto prática de significação, dá suporte a relações de poder que servem de indicadores sobre a inclusão e exclusão de sujeitos (WORDWARD, 2000: 17 e 18). Neste segundo propósito, a representação funciona como um sistema simbólico de classificação que, demarcando parâmetros de diferença identitária e desigualdade social, estabelece os critérios de aceitação ou não dos sujeitos em uma determinada comunidade. Esses critérios se baseiam em uma oposição binária - nós/outros, Sul/Norte, - dividindo os *insiders* dos *outsiders*.

O contexto histórico por onde a toada *A triste partida* se desenrola tem como pano de fundo principal as transformações socioeconômicas processadas, no Brasil, notadamente a partir do Estado Novo que resultou da chamada Revolução de 30. Um dos principais itens desta conjuntura foi a política de substituição de importações posta em prática pelo governo brasileiro, visando acelerar a industrialização e fazer avançar a economia de mercado com base em uma produção majoritariamente nacional. Na concepção dos economistas, essa política possibilitaria a acumulação de capitais internos, gerando um processo de desenvolvimento autossustentável e duradouro. Com a estratégia de localizar as indústrias nos grandes centros urbanos, observou-se uma inversão de uma tendência secular, a concentração maior da população nas cidades, em detrimento do campo. Este fenômeno ficou conhecido como êxodo rural, o que veio a produzir profundas consequências na organização urbana. Com a ‘hipertrofia industrial’ ocorrida na região sudeste, com destaque para o estado São Paulo, beneficiado pela acumulação cafeeira, mas também pela política pró-sudestina efetivada pelo governo Federal até a primeira metade do século XX, ocorreu a intensificação das ondas migratórias internas, oriundas principalmente do Nordeste. Esta região é secularmente associada às condições adversas de sobrevivência, situação particularmente agravada com a ocorrência de periódicas estiagens. O fluxo migratório Nordeste-Sudeste teve sua maior intensidade entre os anos 1930 e 1970, sendo dividido em duas ondas: a primeira, que compreende as décadas de 1930 a 1950, foi essencialmente rural; a segunda, entre as décadas de 1950 e 1970, foi essencialmente urbana.

Até 1930, o grande destino de migração a partir do Nordeste foi a Amazônia, no contexto do primeiro ciclo da borracha, no final da década de 1870 até o início da década de 1910. Este período foi igualmente marcado por ocorrências de fortes estiagens, parciais ou totais, no Nordeste, como as de 1877/1879, 1888/1889, 1898/1900, 1903/1904, 1908/1909 e 1914/1915. Somada a essas catástrofes climáticas, temos a secular concentração fundiária, o

que resultou na exclusão da grande maioria da população nordestina do acesso à terra. Essa situação é ainda mais agravada com os conflitos decorrentes da ocupação ilegal de terras de posseiros pelos grandes latifundiários. A soma desses fatores atuou forte e decisivamente na impulsão das correntes migratórias que marcaram a história das relações de poder no Nordeste, forçando o deslocamento de grandes massas de sertanejos para regiões distantes, como inicialmente ocorreu na Amazônia. Ao contrário de outros deslocamentos migratórios, a ida para a Amazônia, em sua maior parte, foi incentivada pelo governo que, para isso, criou programas específicos de apoio e compensação para o migrante. O resultado foi a transferência de um grande contingente populacional que,

no período de 1890 até 1910, o [...] não teria sido inferior a meio milhão. Vale ressaltar que foi o trabalho destes migrantes que elevou a produção da borracha em 40% do total da exportação brasileira já em 1910. O índice de migração foi tão alto neste período que preocupou os grandes proprietários nordestinos de terras, pois deixava desfalcado de mão de obra o meio rural do Nordeste (NASCIMENTO, 1998: 3).

Coincidentemente esse período de 1890 a 1910 corresponde ao ponto de maior efervescência da Questão Religiosa de Juazeiro. Vimos como essa questão vai promover uma corrente migratória, proporcional ao tamanho territorial de Juazeiro e sua capacidade de absorção de adventícios, que funcionou a contrapelo da grande migração nordestina que ocorria naquele momento. Como em todo transplante populacional, a migração para Juazeiro acarretou um processo de tradução identitária dos sujeitos envolvidos, processo esse que, de forma dialética, vai promover uma reconceptualização da própria identidade da região do Cariri. Esse processo será objeto do próximo tópico, que será analisado com base na disputa entre Juazeiro e Crato pela hegemonia regional, tendo como ‘mote’ central o enfrentamento de identidades representativas destas localidades.

4.7 UMA GUERRA DE IDENTIDADES

Até o início dos polêmicos acontecimentos relacionados ao ‘milagre das hóstias ensanguentadas’, o Juazeiro não passava de um inexpressivo distrito do Crato. Vimos, anteriormente, como a partir da divulgação desses acontecimentos e a consequente afluência de peregrinos, o Juazeiro vai se transformando e se desenvolvendo até chegar a ameaçar a hegemonia cratense, no início do século XX. Esse processo vai ter como apogeu a emancipação política do antigo vilarejo e, em seguida, paulatinamente, sua ascensão à condição de um dos mais importantes polos econômicos do interior do Nordeste. *Pari passu*,

pelas suas intrínsecas condições e qualidades de cidade moldada pela fé e pelo trabalho, Juazeiro, pela força inexorável de seus movimentos religioso e econômico e, por conseguinte, político, passa a assumir essas divisas, o que vai inevitavelmente colocá-lo em rota de colisão com a cidade do Crato.

De boa cautela seria lembrar que, nos primórdios da ocorrência dos alardeados ‘fatos extraordinários’, foram as elites econômica e intelectual cratenses quem primeiro deram apoio à causa juazeirense. Um estudioso desta temática chama atenção para esta questão “nas redondezas do Crato, quase toda a população, entre a qual se encontravam grandes fazendeiros e ricos comerciantes, permanecia firme nessa crença. Mais de 3 mil dos cidadãos importantes da cidade fizeram a primeira peregrinação ao Juazeiro em 1889” (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 92). Coube, ainda, ao clero cratense, bem como de outras cidades do vale do Cariri, quase que na sua integralidade, fazer a divulgação e a justificação da crença popular naqueles pretensos milagres (*Idem*). Esse massivo apoio foi, no entanto, pouco a pouco se desfazendo na medida em que avançava a Questão Religiosa de Juazeiro e se lhe apunha a hierarquia da Igreja. Nesse sentido, é igualmente importante lembrar o papel exercido por dom Joaquim José Vieira nessa controversa questão.

Vários foram os expedientes utilizados pelo segundo bispo do Ceará para reverter o apoio à causa juazeirense emprestado pelos padres e proeminentes cidadãos caririenses. Fez valer, sem escrúpulos e com todas as ênfases, as suas indiscutíveis autoridades moral e religiosa. Ameaçou de excomunhão todos os seus subordinados clericais que não se retratassem; determinação que, por extensão, passou a valer para todos os leigos que quisessem permanecer no grêmio da Igreja. Não obstante, visto que a causa de Juazeiro permanecesse forte e cada vez mais apoiada por uma legião anônima de romeiros, passou a estimular a rivalidade entre as duas principais localidades caririenses, utilizando, inclusive, a sede do anunciado Bispado do Cariri, como ‘moeda de troca’, conforme se verá no tópico seguinte. Dom Joaquim também soube exercer influência sobre seus assessores mais próximos, a exemplo do bispo coadjutor, dom Manuel Antonio de Oliveira Lopes (1861-1922).⁴⁰⁸ Este, ao denominar o Crato, de ‘Pérola do Cariri’, propositadamente ou não, estabeleceu uma diferença, hierárquica, inclusive, entre esta cidade e as demais localidades da região. Não temos, categoricamente, como dimensionar a intenção da autoridade diocesana neste ato. No entanto, não se pode deixar de atentar para o contexto no qual ele se deu, que

⁴⁰⁸ Nomeado bispo coadjutor do Ceará, em 1908, dom Manoel Lopes, entretanto, não se adaptou ao Ceará, alegando como motivo o forte calor de Fortaleza. Foi, então, transferido para Alagoas, onde foi o segundo bispo daquela diocese e seu primeiro arcebispo.

foi o instante mais crítico da tensa conjuntura em que se desenrolou a Questão Religiosa de Juazeiro, o que leva à inferência de tratar-se, estrategicamente, de uma medida que viesse também a enfraquecer a causa juazeirense. Naquele momento, o padre Cícero pugnava em duas frentes, tendo o Crato como adversário: a instalação do bispado do Cariri e a emancipação política de Juazeiro.

A rivalidade entre cratenses e juazeirenses começou a tomar corpo e forma com o segundo inquérito episcopal, realizado em 1892 e conduzido pelo vigário do Crato, monsenhor Alexandrino de Alencar. Como vimos, este inquérito concluiu que os fenômenos ocorridos em Juazeiro não eram milagrosos, mas, sim, frutos de uma arquitetada fraude. Os defensores da causa de Juazeiro consideraram o inquérito inválido por já vir com ‘cartas marcadas’, apenas chancelando o prévio posicionamento de dom Joaquim. Os ânimos ficaram ainda mais exasperado quando, no final de 1896, padre Cícero sofreu um atentado, do qual o monsenhor Alexandrino foi tido como suspeito de ser o mandante. Temeu-se, neste momento, que o Crato pudesse ser invadido por um bando de capangas armado por Juazeiro. Apregoava-se que, ao menor sinal do padre Cícero, cinco mil homens seriam reunidos em pouquíssimo tempo (*Id. Ib.*: 143). No ano seguinte, 1897, a tensão só aumentou com o pronunciamento de Roma, condenando os ‘milagres’ e ameaçando o padre de excomunhão caso ele não se afastasse de Juazeiro. Essas determinações, ao lado da ordem para que a beata Maria de Araújo fosse removida para Barbalha, deixaram a população de Juazeiro em pé de guerra. O clima de tensão e hostilidade foi se agravando na medida em que dom Joaquim, agora contando com o apoio do clero cratense, mantinha-se intransigente na ferrenha oposição à causa do Juazeiro e na determinação de isolar o padre Cícero cada vez mais.

Mas nem só de questões religiosas moveu-se a rivalidade entre Crato e Juazeiro. Temos ainda os componentes econômico e político. O primeiro já foi tratado anteriormente, quando abordamos o vertiginoso crescimento de Juazeiro, que veio, já no início do século XX, ofuscar a importância que o Crato tinha nesta área, o que inclui também aspectos fiscais e demográficos. Os aspectos políticos, diretamente decorrentes do crescimento econômico, dizem respeito, principalmente, ao desejo de emancipação do Juazeiro, causa que o padre Cícero abraçará com fervorosa disposição.

No auge destes acontecimentos, intensifica-se a rivalidade entre os principais núcleos urbanos do Cariri, Crato e Juazeiro, que, conforme vimos, tem como base inicial os alardeados e, ao mesmo tempo, contestados milagres operados pelo padre Cícero e pela beata Maria de Araújo. Como já dito, esses milagres consistiram de uma sucessão de transformação em sangue da hóstia ministrada pelo padre à beata, interpretados como sendo o derramamento do

preciosíssimo sangue de Cristo, isto é, uma ‘segunda Redenção divina’. Juazeiro, nessa construção histórico-religiosa, passa a ser vista como a Nova Jerusalém, lugar mítico, ao mesmo tempo real e imaginário, onde acontecimentos e os sonhos se mesclam.

A representação do Crato como Cidade da Cultura enaltece o lugar como um espaço culto, letrado e civilizado, onde se praticava a autêntica religião. Essa representação identitária é construída com base na negação e detração de Juazeiro, tachado como um antro de promiscuidade e fanatismo, portanto, um *locus* de barbárie. O Crato se apresenta como o polo civilizador regional, assumindo a missão de ser um centro difusor dos legítimos valores morais e éticos. Nesta ação, parte do clero local atuou destacadamente, sob orientação da hierarquia católica. É o que se pode inferir com o encaminhamento e desfecho dado à aludida Questão Religiosa de Juazeiro.

Convém afirmar que, para além de questões meramente religiosas e institucionais relacionadas ao clero católico, a construção da representação de Cidade da Cultura foi um movimento de reação à ameaça que o Juazeiro passou representar ao projeto civilizador cratense e que vinha sendo posto em prática desde meados do século XIX, quando ressurgiu e se fortaleceu o desejo da região de se emancipar politicamente sob a liderança das elites cratenses. Não se deve deixar de enfatizar que o Crato tinha sido a primeira localidade do sul do Ceará, e a quinta da então capitania, a se tornar vila, e desde 1853, a primeira do Cariri a ser elevada à condição de cidade. O Crato, até a ocorrência do célere processo de crescimento de Juazeiro, iniciado a partir do movimento religioso em torno do ‘milagre do precioso sangue’, era a mais importante, próspera e influente cidade da região.

Com o decorrer do tempo e o aprofundamento da Questão Religiosa de Juazeiro, a busca de consolidar o Crato como “uma central de distribuição de sentidos” (ROLNIK, 1988 *apud* MARQUES, 2004: 137) ganha esforços mais elaborados com a produção de uma representação identitária que passa a ser utilizada tanto na difusão de valores julgados requisitos para uma cidade ideal, quanto na condenação e aviltamento das práticas sociais e religiosas dos moradores de Juazeiro, tidas como eivadas de fanatismo e obscurantismo.

Na elaboração do Crato como Cidade da Cultura, os intelectuais cratenses se inspiraram em valores calcados sobretudo nas diretrizes do catolicismo romanizado, valorizando também a cultura letrada e as práticas julgadas cultas, como os bons modos baseados na etiqueta social. Não obstante, o enaltecimento e projeções feitas em prol da afamada urbe, um exercício tido como pertinente ao projeto civilizador cratense era a detração

do Juazeiro e de seus novéis habitantes. Juazeiro era descrito pelo *Correio do Cariry*,⁴⁰⁹ com epítetos nada auspiciosos: “tapera, lugarejo retrógado, corja de bandidos, assassinos e desordeiros, espécie de Sodoma ou Gomorra, terra clássica de preguiçosos, que ameaça de extermínio, de destruição, saques e roubos a cidade do Crato” (*Apud* ANSELMO, 1968: 312). Quanto aos romeiros, estes eram tratados como fanáticos, supersticiosos, ignorantes e até mesmo como comparsas do crime e da desordem.

Por outro lado, a construção de uma nova concepção identitária de Juazeiro é desenvolvida primeiramente como estratégia de defesa frente aos ataques da Igreja que, além de condenar os ‘fatos extraordinários’ ocorridos, acusava os arautos dos milagres de quererem instaurar uma ‘igreja dentro da Igreja’. Depois, esse processo busca fazer frente à inflexiva oposição das autoridades cratenses ao desejo de emancipação política do então já próspero vilarejo. Os intelectuais pró-juazeiro, com destaque para o professor e jornalista José Marrocos, buscaram identificar o local como um espaço de fé e trabalho, sempre aludindo à hierofania que teria tornado Juazeiro uma cidade santa, conferindo-lhe também um grandioso e sublime destino histórico, o que para isso exigiu uma forte dose de manipulação de símbolos que abundam no imaginário social e popular. Na prática, o próprio padre Cícero contribuiu enormemente para que o Juazeiro passasse a ser identificado como um lugar de fé e labor, ao orientar os juazeirenses, adventícios e nativos, com o preceito ‘em cada casa um santuário e em cada quintal uma oficina’.

Como enfatizado acima, na construção dessas novas identidades caririenses se estabelece uma ferrenha oposição entre os representantes políticos e religiosos das duas localidades, até então unidas por laços diversos. A rivalidade que vai ser instigada entre a população cria uma fratura exposta no contexto sociopolítico regional, com os enfrentamentos progressivamente se radicalizando e culminando em dois cruciais e cruciantes episódios da história regional: a emancipação política do então distrito pertencente ao Crato, ocorrida em 1911, e a chamada Sedição de Juazeiro, ocorrida em 1914.

Agora, interessa-nos demarcar este momento, cujo recorte envolve o período de tempo que vai da década de 1870 até 1914, como localizador do processo de inserção das classes subalternizadas nos discursos propositores de um novo projeto identitário regional. Importante salientar, também, a natureza opositora e alternativa deste projeto de cunho popular ao projeto civilizador cratense, de caráter elitista. Mesmo sem assumir um papel protagonista, no sentido

⁴⁰⁹ Semanário cratense que circulou entre 1904 e 1912, sob a orientação do chefe político cratense Antonio Luiz Alves Pequeno, o terceiro com este nome. O *Correio do Cariry* era o porta-voz do PRC no Crato (QUEIROZ, 2018: 57).

stricto sensu da expressão, as classes populares vão dar a tônica deste projeto emanado de Juazeiro, que de um pequeno arraial pertencente à municipalidade cratense, vai, em pouco tempo, se transformar na localidade mais populosa e economicamente desenvolvida da região, graças, notadamente, ao movimento das romarias. Neste contexto, observa-se uma ‘fissura’ que se estabelece no propósito de se construir uma identidade regional unificada e essencialista, além do consequente desencadeamento de confrontos abertos, a exemplo da chamada Sedição de Juazeiro. Mais do que uma ‘fissura’, a emergência de um novo projeto identitário regional vai provocar uma ‘guerra de identidades’, opondo os dois centros que vão contrapor suas representações em um embate de consequências duradouras e que vai estar na ordem do dia das questões regionais sob a denominação popular de ‘rivalidade Crato *versus* Juazeiro’.

Neste contexto específico, essa guerra de identidades vai ‘alimentar’ uma oposição mutuamente detratora. Como vimos, o Juazeiro, devido à intensa presença de peregrinos sertanejos atraídos pelos alardeados milagres, passou a ser tachado como um espaço de fanatismo e ignorância, um verdadeiro *locus* de barbárie e foco de imundícies. Em contraposição, de Juazeiro emanam discursos que valorizam a fé e o trabalho enquanto atributos que edificam o seu espaço, motivados pela religiosidade popular que caracteriza a prática da imensa legião de romeiros que visitam ou residem na cidade. Ao mesmo tempo, o Crato passa a ser tratado como um ‘inimigo’ do projeto popular juazeirense, visto que encarna a aliança entre autoridades civis e religiosas, elites políticas e clericais que não aceitam e combatem a representação sagrada do Juazeiro. São, principalmente, tachados de perseguidores do padre Cícero e da beata Maria de Araújo, principais ícones religiosos da Questão Religiosa do Juazeiro. Estes são vistos, pelos romeiros, como vítimas de um conciliábulo tramado para destruir a cidade santa do Juazeiro, tida como a Nova Jerusalém. Contudo, esse conflito não se resumia apenas nas admoestações trocadas entre os habitantes das duas cidades como um dos desdobramentos da Questão Religiosa, mas também como uma reação ao vertiginoso crescimento de Juazeiro, que rapidamente suplantaria o Crato na posição de mais importante centro demográfico, político e econômico regional.

Esta conjuntura é marcada por sucessivas crises envolvendo as municipalidades caririenses, em especial por questões de ordem política,⁴¹⁰ não obstante o conflito religioso

⁴¹⁰ Entre 1901 e 1909, no Cariri, além da chamada ‘guerra do Crato’, em 1904, ocorreram violentas lutas armadas, envolvendo oligarquias dominantes contra oligarquias adversárias, tendo como consequência várias deposições de chefe políticos que se mantinham, até então, hegemônicos em seus municípios: em 1901, em Missão Velha, o coronel Róseo Jamacaru foi deposto por um correligionário, o coronel Antonio Joaquim de Santana; em 1906, em Barbalha, o coronel Neco Ribeiro foi apeado do poder; Em 1907, em Lavras da Mangabeira, o coronel

que se estendia desde o desencadeamento dos Acontecimentos de Juazeiro. Do ponto de vista político, o clímax começa a delinear-se a partir de 1909, com a intensificação da campanha pela autonomia de Juazeiro e chega ao seu apogeu com a já citada sedição, no final de 1913 e primeiros meses de 1914. Neste ínterim, ocorrem alguns eventos processuais de substancial importância, que vão ser definidores dos próximos passos conjunturais, como o célebre Pacto dos Coronéis, a Sedição de Juazeiro e o processo de criação da Diocese do Crato, cujo desfecho dar-se-á no final de 1914. Sobre este último evento, vale enfatizar a instância por ele ensejada, a primeira de amplitude regional e dimensão institucional mais consistente existente no Cariri⁴¹¹ durante, praticamente, toda a primeira metade do século XX.

4.7.1 UM NOVO TEMPO PARA O CRATO: A DEPOSIÇÃO DO CORONEL BELÉM

Até a crise provocada pelo desejo de Juazeiro de tornar-se município, a preocupação do Crato estava voltada para o crescente esvaziamento de poder político que o Cariri vinha sofrendo desde meados do século XIX com a efetivação do projeto de hegemonia construído em função da capital do estado, Fortaleza. Para isso, buscou igualmente efetivar um projeto de fortalecimento do seu poder que tinha como carro-chefe a campanha de autonomia da região, com a constituição da província do Cariri Novo e depois, estado do Cariri. Pretendia com isso, mesmo com a dificuldade que era aprovar um projeto de natureza separatista, instaurar um sentimento regionalista que pudesse unir os municípios caririenses sob a liderança cratense. Este projeto tinha como principais suportes a superioridade da natureza local e os valores de civilização calcados em uma tradição histórica de lutas pela liberdade e valores de base eurocentrista. Um grande obstáculo para o êxito deste projeto foi a convulsionada conjuntura política vivida no Cariri com a proclamação da República e, notadamente, com a vigência da Política dos Governadores, instituída pelo presidente Campos Sales a partir de 1898. Nela, observou-se a expansão e o fortalecimento das oligarquias de

Gustavo Lima arrebatou o poder das mãos do seu próprio irmão, Honório Lima; Em 1908, em Nova Roma (atual Campo Sales), o coronel Raimundo Bento de Souza Baleco assumiu a chefia local ao depor o intendente Cipriano Alves Feitosa; também em 1908, os coronéis Antonio Leite Teixeira Neto e Antonio Matias, respectivamente intendentess de Aurora e Araripe, foram derrubados. Em todos esses casos, prevaleceu a política do fato consumado (ver nota 415), marca da oligarquia-mor do Ceará, comandada por Nogueira Accioly (ver nota 402). Além das citadas deposições, ocorreram outras inúmeras lutas, deixando um violento saldo de dezenas de mortes (PINHEIRO, 2011 [1938]: 172-176).

⁴¹¹ Antes da Diocese do Crato, algumas iniciativas propuseram-se à missão de unir o Cariri em torno de causas comuns, a exemplo de alguns empreendimentos jornalísticos, como o já abordado *O Araripe* (1855-1865) e o *Jornal do Cariry*, que circulou na região a partir de Barbalha, entre os anos de 1904 e 1914. Este jornal, dirigido pelo jornalista cratense José Marrocos, com auxílio financeiro do padre Cícero, apresentava-se como um órgão apolítico e não partidário, visando o desenvolvimento de toda a região do Cariri (DELLA CAVA, 2010 [1977]: 405 [Nt. 64]).

cada ‘comuna’ e a ocorrência de lutas encarniçadas travadas pelo poder. Sobre esta matéria, existe um estudo publicado, de autoria do historiador caririense Joaryvar Macedo – *Império do bacamarte: uma abordagem sobre o coronelismo no Cariri cearense* (1998), onde o autor afirma que

efetivamente, em nenhuma outra região da área nordestina, onde se desenrolaram tantos movimentos armados, como, por exemplo no vale da Gurguéia, Piauí, na Baixa Verde, Rio Grande do Norte, no vale do Piancó, Paraíba, e na zona do Pajeú, Pernambuco, o coronelismo se expressou mais pujante que no Cariri cearense (MACEDO, 1998: 19).

Esta afirmação é sintomática de como as relações de poder, caracterizadas pela prática política de dominação, imprimiram forte impacto nas formas de convivência e de reciprocidade desenvolvidas nas décadas iniciais do século XX no Cariri. Como acima afirmamos, a cultura do direito da força, em detrimento da força do direito, atuou como um entrave para o êxito do projeto identitário, baseado nos valores civilizadores eurocêntricos, que foi esboçado para a região a partir da cidade do Crato. Igualmente, e esse é um ponto crucial no desenvolvimento da análise da temática deste tópico,⁴¹² - é de grande relevância buscarmos compreender como essa conjuntura mostrou-se decisiva na condução do embate identitário travado entre as duas principais localidades da região, mas que envolveu, de certo modo, todo os demais municípios caririenses. Para não abrir um novo e, decerto, longo parêntese, que, inevitavelmente, distanciaria-nos do foco agora pretendido, vamos nos limitar aos casos de Juazeiro e do Crato, tratando dos demais apenas quando houver uma relação sistêmica entre eles.

O município do Crato, o mais antigo da região, foi sendo construído, do ponto de vista identitário, como um local onde os ideais liberais e libertários foram defendidos intransigentemente. A historiografia local buscou elaborar essa representação, demonstrando essa vocação com os exemplos da participação cratense nos movimentos independentistas e republicanos ocorridos nas primeiras décadas do século XIX. No início do século XX, estaria o Crato vivendo um regime de exceção, sob o comando despótico do coronel José Belém de Figueiredo (1853-1925), um forasteiro que teria usurpado o poder em uma conjuntura de vácuo político em que ‘Princesa do Cariri’ estaria passando no momento da turbulenta transição monárquico-republicana. Natural de Milagres, onde começou a vida como agricultor

⁴¹² A temática que estamos nos propondo analisar neste tópico, sob o viés de uma guerra de identidades, é a relação entre o exercício da política e a sobrevivência do projeto popular representado pelo Juazeiro sagrado em meio à força do poder despótico representado pelo coronelismo.

e depois como comerciante, o coronel Belém mudou-se para o Crato em 1885, associando-se a um irmão no estabelecimento de uma firma comercial. Foi, também, em Crato, delegado de polícia, e devido ao seu bom desempenho na função, recebeu a patente de coronel da Guarda Nacional, sendo posteriormente o seu comandante na comarca do Crato. Na época, era o intendente (prefeito) do Crato, o coronel José Antonio de Figueiredo, do qual Belém aproximou-se, tornando-se amigo e fiel correligionário. Diante da confusa e instável transição do regime monárquico para o republicano, o coronel Belém foi convidado a assumir a intendência cratense com a promessa de, após a instabilidade institucional, abdicar do cargo em favor do coronel Figueiredo. Passado o período de turbulência, decidiu, entretanto, permanecer no cargo, apoiado na força de uma numerosa e bem adestrada guarda municipal que ele organizou na sua gestão (BRITO: 1959: 39-40). Consta que, lembrado do acordo que fizera com o antigo líder, Belém teria afirmado: “não pedi para ser intendente e, como aqui já estou, aqui fico” (*Idem*: 41). Assim, tornou-se o chefe do Partido Republicano Conservador - PRC no Crato, reinando de forma suprema na política regional e chegando a ser 3º vice-presidente do Estado. Entretanto, sabedor de que a sua estratégia para se manter no poder dependia de excessiva demonstração de autoridade, o seu método de governar passou, paulatinamente, a ser contestado por parte da população. Nesse sentido, Belém teria abusado da dosagem, fazendo de sua temida Guarda Municipal um instrumento de terror, com perseguição, censura e, até, espancamento contra aqueles que lhe ousassem desafiar. Por fim, teria excedido também na violência praticada, chegando a cometer brutais assassinatos, de acordo com a versão dos seus adversários. Um deste excesso, especialmente, constituiu-se em um fato crucial na queda de sua oligarquia. Tratou-se do assassinato, por soldados da Guarda Municipal, de um jovem membro da tradicional e abastada família Alves Pequeno. O jovem, Horácio Jácome Pequeno, participava de uma serenata ao lado de outras dezoito pessoas, no final da noite do dia 7 de novembro de 1903. Em certo momento, encontraram um destacamento, de igual tamanho, da Guarda Municipal, comandada pelo Capitão Jesuíno, homem da mais estrita confiança do coronel Belém. Achando se tratar de uma passeata, o comandante da Guarda tomou o violão de um deles, quebrando-o, em seguida, na cabeça do seresteiro. A reação de Horácio Jácome foi incontinenti, desferindo um tiro no capitão. Na confusão que se seguiu, Horácio Jácome foi apunhalado nos rins e, mesmo conseguindo fugir, faleceu naquela mesma noite por conta da hemorragia causada pelo ferimento. O crime foi atribuído a um dos membros da Guarda Municipal. Assim, a hegemonia política de Belém durou até 1903, quando se deu a dissidência na oligarquia por ele comandada. A facção dissidente passou a ser comandada pelo até então considerado apolítico coronel Antonio Luiz

Alves Pequeno, o terceiro com este nome. No ano seguinte, Belém foi deposto à bala por este seu antigo aliado. A deposição violenta do coronel Belém – nos anais do município constam que foram três dias de ‘guerra’ – foi, por muito tempo, comemorada como uma data cívica, visto ter sido considerado um marco divisor na política cratense. Para a historiadora Otonite Cortez (2000: 58),

as representações desse movimento investiram fortemente na construção da identidade cratense, sublinhando uma característica política que seria a sua: um espírito republicano de matriz liberal. Segundo aquelas representações, o Crato deu um “exemplo de luta e triunfo contra o conservadorismo”, nome com que se denominava a truculência dos métodos políticos na barganha eleitoral adotados pelo Coronel Belém, representado no discurso político dos intelectuais como déspota e sanguinário: “*o homem que se constituiu n’esta terra um elemento de completa desordem e terror*” Ou ainda: “*bastilha de carne que aprisionava o espírito de liberdade dum povo, (...) matava o progresso e reprimia os surtos de seu engrandecimento.*” Já o seu opositor, foi representado como “*propugnador do progresso, defensor dos nossos direitos, o tutelar de nossas famílias, o anjo da paz, da bonança, da prosperidade.*” Portanto, mais afeito aos ideais republicanos e civilizadores.⁴¹³

O que esta construção ideológica não previu, entretanto, foi que a deposição do coronel Belém iria mexer no tabuleiro do jogo político regional. Belém era, naquele momento, a principal pedra do ‘dominó’ político caririense, e sua queda, em efeito, vai provocar novas reações e articulações que serão decisivas nos acontecimentos que irão se processar a curto prazo. Essa constatação vem a reforçar nossa afirmação de que a instabilidade política caririense, particularmente com o advento da República, foi o principal entrave para a efetivação do projeto identitário regional proposto pelos cratenses.

O primeiro indício concreto dessa conjuntura de frágil equilíbrio vai se manifestar em 1903, quando o coronel Belém, justamente pelo *modus operandi* com o qual lhe foi imputado para se manter no poder, baseado em ameaças e coação, sentiu-se acuado pela crescente oposição popular contra sua gestão e iminente ruptura da ampla coalização que lhe dava sustentação política. Dois meses antes do assassinato do jovem Horácio Jácome, o coronel Belém resolveu ‘encenar’ uma pública demonstração de força e prestígio ao oferecer um banquete ao seu conterrâneo, o temido coronel Domingos Leite Furtado, com a presença de outros chefes políticos caririenses,⁴¹⁴ todos eles tidos como afamados protetores de

⁴¹³ A citação na citação foi retirada do jornal cratense *Correio do Cariry*, de 25 de setembro de 1904 (CORTEZ, 2000: 58 [Nt.] 103).

⁴¹⁴ Os demais chefes políticos presentes neste evento foram: Antonio Santana (Missão Velha), Roque de Alencar (Santana do Cariri), Joaquim Alves da Rocha (Jardim), Antonio Mendes (Assaré), Basílio Gomes da Silva (Brejo

cangaceiros e detentores de milícias privadas formadas por capangas, popularmente conhecidas como ‘cabroeiras’. O recado do coronel dirigia-se principalmente para os seus adversários e insatisfeitos correligionários, para que não ousassem querer depô-lo. Cada um dos seus aliados teria a capacidade de, rapidamente, mobilizar centenas de homens para apoiá-lo em caso de urgente necessidade. No entanto, como diz um provérbio popular, ‘o tiro saiu pela culatra’, pois, rompida a coalizção, com a dissidência encabeçada pelo coronel Antonio Luiz, este tratou de igualmente aliar-se com outros coronéis, de igual porte aos aliados de Belém, e, alguns, até superior. Assim, os agora oponentes coronéis Belém e Antonio Luiz, tinham ambos capacidade de arregimentar força humana suficiente para uma verdadeira e iminente ‘guerra’. Quando a esperada guerra ocorreu, em junho de 1904, foi vencida pelo dissidente Antonio Luiz. Este, ao assumir o poder cratense, acertadamente, não só decidiu manter a sua cabroeira mobilizada, como aumentou o seu contingente. Sabia que o coronel Belém, com apoio do coronel Furtado e os demais que estiveram presentes no banquete, tentaria retomar o poder usurpado.⁴¹⁵ De acordo com Pinheiro (2011 [1938]: 179), Belém buscou se articular para recuperar a intendência cratense, mas foi dissuadido pelo coronel conterrâneo, que o convenceu da inviabilidade do tento.

Entretanto, não demorou muito para surgir uma motivação para atacar o Crato. No finalzinho de 1909, o médico baiano Floro Bartolomeu da Costa (1876-1926),⁴¹⁶ recém-

Santo), Marcolino Alves (Quixará, hoje Farias Brito) e padre Lacerda (Saboeiro). Somente Saboeiro não fazia parte do Cariri e, sim, dos Inhamuns, região vizinha, a noroeste do extremo sul do Ceará (BRITO, 1959: 44).

⁴¹⁵ O governador, nessa época chamado de presidente de Estado, era Pedro Borges um preposto do comendador Nogueira Accioly, sua política, em relação aos oligarcas-mirins que governavam os municípios cearenses, era a do ‘fato consumado’, isto é, contavam com o apoio da oligarquia-mor acciolina enquanto se mantivessem no poder. Caso fossem depostas por outras oligarquias que eram filiais do acioloismo, o governador telegrafava para o novo chefe político, parabenizando-o o novo mandatário local, dando o fato como consumado (BRITO, 1959: 42).

⁴¹⁶ Floro Bartolomeu da Costa, chegou ao Cariri, vindo do sertão da Bahia, onde atuava como médico, formado pela conceituada Faculdade de Medicina da Bahia, e, também, como tabelião e rábula. Fixou residência em Juazeiro, em 1908, onde adquiriu uma farmácia e ganhou a simpatia da população pelos serviços prestados como médico e dono de uma farmácia. Comprou também uma fazenda no município vizinho de Missão Velha. Tornou-se amigo e médico particular do padre Cícero, quando o convenceu a ingressar na política, como parte de uma estratégia que visava fortalecer a causa de recuperação das ordens sacerdotais do Patriarca. Foi um dos mais ardorosos defensores da causa da independência administrativa juazeirense, em memorável campanha que se estendeu de agosto de 1907 a julho de 1911. Para tanto, travou intensos e às vezes violentos debates, usando as páginas do jornal *O Rebate* contra as invectivas do hebdomadário cratense *Correio do Cariry*. Em 1914 tomou parte da Sedição de Juazeiro, que veio a depor o presidente do Estado tenente-coronel Marcos Franco Rabelo. Floro teve papel de destaque neste episódio, visto que, além de articular a revolta com autoridades federais, a exemplo do poderoso senador Pinheiro Machado, foi o seu ‘comandante em chefe’. Outro episódio de repercussão nacional ocorrido no Cariri, em 1926, com articulação de Floro Bartolomeu, foi a organização local dos batalhões patrióticos constituídos pelo governo federal para combater os revoltosos da Coluna Prestes. O batalhão caririense contou com a participação do famigerado Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião, conhecido como o Rei do Cagaço, que para tanto foi recebido em Juazeiro pelo padre Cícero, que o condecorou com a patente de capitão. No entanto, o confronto entre os dois lados, que oporia Carlos Prestes e Lampião, nunca aconteceu. Avisada da mobilização legalista no Cariri, a Coluna passou ao largo da região. Com parte do capital eleitoral angariado pelo padre Cícero, dr. Floro, como era conhecido pelos seus contemporâneos, foi eleito

chegado ao Juazeiro, sofreu um atentado enquanto se dirigia às terras do Coxá, visando representar o padre Cícero em uma litigiosa demarcação da propriedade fundiária que o Patriarca lá possuía, supostamente rica em minério de cobre (ver nota 436). A emboscada, desbaratada a tempo, foi atribuída ao coronel Alves Teixeira, mas tacitamente apoiada pelo coronel Antonio Luiz. Em resposta, Floro Bartolomeu buscou o apoio dos coronéis Furtado e Antonio Santana, respectivamente chefes políticos de Milagres e Missão Velha, inaugurando uma coalizção que seria, em seguida, acrescida com entrada do chefe político de Barbalha, coronel João Raimundo de Macedo. Mesmo não descambando para uma guerra armada, devido a intervenção de dois proeminentes cidadãos barbalhenses, o incidente serviu para, pouco tempo depois, empurrar o padre Cícero para a arena política, pondo fim, assim, a sua neutralidade em relação aos embates travados pelos chefes caririenses (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 182-183).

Em um ambiente tão explosivo, não faltou quem acendesse a centelha que iria acirrar mais ainda a já exaltada animosidade entre os moradores de Crato e Juazeiro. Na visita pastoral realizada por dom Manoel ao Cariri, em agosto de 1909, um membro da comitiva episcopal, o padre e futuro monsenhor Antonio Tabosa Braga (1874-1935), desferiu violentos ataques ao Juazeiro. Ao se dirigir, em praça pública, a uma multidão de cratenses, o padre Tabosa disse: “povo nobre e altivo do Crato, peço permissão para falar sobre o povo imundo de Juazeiro que vive guiado por Satanás” (*Idem*: 189). Este incidente, para Della Cava (*Id. Ib.*: 198), “envenenou as relações entre a hierarquia e o Patriarca, e, de forma mais significativa, selou a cisão econômica entre o Crato e Joaseiro.” O primeiro sintoma desta cisão deu-se através de um boicote feito pelos romeiros à economia do Crato, com abandono de terras cultivadas e cessação da prestação de serviços em Crato (*Id. Ib.*). Em seguida, a crise manifestou-se na imprensa. Depois de ser acusado, pelo *Correio do Cariry*, de planejar deixar de recolher os impostos municipais em favor do Crato, o recém-lançado jornal *O Rebate*⁴¹⁷ emitiu uma inflamada resposta em defesa dos juazeirenses, inaugurando uma batalha discursiva que será mantida entre os dois órgãos pelos dois anos seguintes.

deputado estadual em 1916 e deputado federal em 1921, reeleito em 1924. A sua importância para a história de Juazeiro pode ser dimensionada pela impressão registrada por uma contemporânea, “acolhido em casa do Pe. Cícero, [...] dono exclusivo do Juazeiro onde não se podia arrear uma palha, sem o seu conhecimento” (OLIVEIRA, 1981 [1969]: 146). Para o historiador Ralph Della Cava (2014 [1976]: 189), o papel de Floro na defesa do Juazeiro e do seu eminente sacerdote, o fez “a figura mais importante da história do Juazeiro, sobrepujada apenas pela de padre Cícero.” Foi, em suma, o *alter ego* do padre Cícero (*Idem*: 188 e 416 [Nt. 46]).
⁴¹⁷ Primeiro jornal editado em Juazeiro, que circulou de 18 de julho de 1909 a 3 de setembro de 1911, com o objetivo de ser o porta-voz da causa de emancipação política de Juazeiro.

No campo econômico, o boicote deflagrado pelos juazeirenses teve um sério impacto na economia cratense, mais preocupando do que irritando as autoridades da ‘Pérola do Cariri’. A partir dali, até julho de 1911, o Crato, agora sob a égide da oligarquia pequenista, vai enfrentar uma nova ‘rebelião’, representada pela aguerrida campanha emancipacionista de Juazeiro. O novo chefe político do Crato, que vai ficar conhecido como o ‘oligarca-mirim’, devido ao seu parentesco com o todo poderoso oligarca-mor cearense, Nogueira Accioly, - terá um difícil batismo político, no qual sairá fortalecido, mesmo com a derrota sofrida com o êxito da pretensão emancipacionista juazeirense. Coronel Antonio Luiz reinará soberanamente na política cratense até 1928, salvo o breve interregno no qual ficou afastado do poder por conta da deposição que lhe foi imposta pelo coronel Francisco José de Brito (ver nota 428).

4.7.2 “SOU FILHO DO CRATO, MAS JUAZEIRO É MEU FILHO”: EMANCIPAÇÃO E SEDIÇÃO DE JUAZEIRO

A rivalidade entre Crato e Juazeiro, não obstante todas as controvérsias e disputas geradas em torno da Questão Religiosa, ganhou novos contornos com a eclosão da campanha pela autonomia de Juazeiro, a partir de 1907. Naquele ano, circulou um boletim, convocando “o povo de Juazeiro” para lutar “com alta energia e valor pela [...] elevação social, elevando Juazeiro à categoria de município, aumentando assim a importância de toda zona do Cariri” (BOLETIM, *apud* OLIVEIRA, 1981 [1969]: 145). Ainda neste ano, registrou-se a mudança, deixando o Crato por Juazeiro, do padre Joaquim de Alencar Peixoto (1871-1957), um dissidente da política dominante cratense. No ano seguinte, ocorre a chegada do médico baiano Floro Bartolomeu, que irá desempenhar papel de destaque na política regional até a sua morte, em 1926. Igualmente, deve ser destacada a decisão de José Marrocos de fixar residência em Juazeiro, também em 1908. Neste processo, deve-se considerar a rápida e impressionante ascensão econômica daquele então distrito cratense, o que vinha ocorrendo desde as primeiras e crescentes romarias motivadas pelos pretensos fenômenos miraculosos ali ocorridos. Este foi outro importante fator que levou de forma definitiva ao encetamento do certame pela independência daquele que hoje é, em importância política, o segundo município do estado do Ceará. Além dos plausíveis argumentos de ordens econômica, política, administrativa e eleitoral, as lideranças do Juazeiro usaram e abusaram de argumentos acerca dos benefícios fiscais que a separação proporcionaria.

Naquele contexto, a circulação do primeiro número do jornal juazeirense *O Rebate*, em 18 de julho de 1909, com uma destacada fotografia do padre Cícero estampada na primeira

página (FIGURA 13), - teve o impacto semelhante ao de uma cabroeira pelejando. Todavia, dispunha, este aguerrido hebdomadário, de munição estrategicamente mais potente, principalmente para o fim que fora fundado: apoiar o movimento que reivindicava a emancipação política de Juazeiro. Pelo nome, percebe-se que *O Rebate* foi criado já com a finalidade de responder as matérias veiculadas no jornal cratense *Correio do Cariry*. Deve-se salientar, nesse sentido, o papel doutrinário desempenhado pelo jornalismo brasileiro naquele momento, principalmente nas cidades interioranas. Defendia, desveladamente, uma específica bandeira ou opinião política e, geralmente, utilizava-se de linguagem panfletária e em tom acusatório, com críticas e ofensas de ordem pessoal deferidas contra os adversários (CARNEIRO e SANDES, 2014: 5). Nesse sentido, indispensável citar o fundador, diretor e redator-chefe de *O Rebate*, o padre Joaquim de Alencar Peixoto.⁴¹⁸ Por ser um polemista exaltado, foi assim mencionado por um historiador local: “[...] da má orientação que imprimiu à campanha o padre Peixoto, homem sumamente atrabiliário, resultou acre polêmica entre o órgão juazeirense e o ‘Correio do Cariry’, do Crato” (PINHEIRO, 2010 [1963]: 176). Comprovando sua impetuosa índole, o padre Peixoto, ao ter frustrada a pretensão de ser o primeiro prefeito de Juazeiro, rompeu com o padre Cícero e escreveu o livro *Juazeiro do Cariri* (2011 [1913]), um virulento libelo contra o sacerdote, Floro Bartolomeu e à causa do Juazeiro.

⁴¹⁸ Escreviam para *O Rebate*, além do padre Alencar Peixoto, o seu irmão Felismino, o advogado juazeirense José Ferreira de Menezes, o professor e jornalista cratense José Joaquim Teles Marrocos e o médico baiano Floro Bartolomeu. O jornal publicava também colaboração de leitores (CARNEIRO e SANDES, 2014: 12).



Figura 13: Capa da primeira edição do jornal *O Rebate*.

Apesar da avultada fotografia de capa, logo no número de estreia, o padre Cícero não foi um colaborador de *O Rebate*, pelo menos como um articulista. Porém, como a aludida fotografia sugere, sua presença, ao longo das edições do jornal, transpareceria mesmo à sorrelfa.⁴¹⁹ Foram publicadas, por exemplo, as mensagens por ele telegrafadas ao presidente do estado e ao chefe político cratense, nos quais buscava negociar a emancipação do Juazeiro. Para os leitores e o povo juazeirense, essas mensagens transcendiam o próprio tempo político e representavam palavras especialíssimas, tal era o respeito, prestígio e a admiração que ele angariou e que beiravam ao fascínio e à devoção. O agora já velho sacerdote, que completara sessenta e cinco anos, ‘reinava soberanamente’ na cidade com que mantinha uma relação paternal. Certa vez, ao ser indagado o porquê de estar movendo uma campanha contra a sua cidade natal, de pronto respondeu: “sou filho do Crato, é certo, mas Juazeiro é meu filho” (*Apud* PINHEIRO, 2010 [1963]: 505). A identificação entre o Patriarca e o local era, de forma

⁴¹⁹ Para Gomes (2017: 32): a fotografia de padre Cícero estampada na capa do jornal demonstra o prestígio desse sacerdote, representando “uma teia de sentidos” para os leitores, permeada de poder simbólico derivada de suas importância e influência na vida política, econômica e, sobretudo, religiosa da região.

recíproca, tão indissociável que “os habitantes do distrito, num assomo de autodeterminação, batizaram-no informalmente de ‘Vila do Juazeiro do Padre Cícero’” (ANSELMO, 1968: 325-326).

Em tempos de precárias redes de comunicação, o Patriarca, através de seus apoiadores, difundia a causa de Juazeiro pelos jornais dos grandes centros, como Fortaleza, Recife e Rio de Janeiro, afora a mídia espontânea, favorável ou contrária, que, bem ou mal, os colocavam – padre Cícero e o Juazeiro - no patamar da fama nacional. *O Rebate*, por sua vez, contribuía para que o personalismo do emblemático sacerdote se cristalizasse ainda mais no imaginário dos habitantes de Juazeiro e, por extensão, de todo o vale do Cariri. Da mesma forma, funcionava como um instrumento de interpretação da vida social e política da época, dada a sua utilidade de fornecer representações sobre o contexto em que estava inserido, a partir da sua forma de construir socialmente os fatos noticiados. Na essência é o que Hall (1999) resume como sendo o acionamento de mapas culturais de significado do mundo social. Concordamos, assim, com o ponto de vista que considera o jornal um espaço altamente privilegiado, onde memórias, identidades e representações sociais são constantemente construídas e reconstruídas, com a capacidade de produzir e arraigar impressões mentais sobre as mais diversas instâncias da vida de uma comunidade, como fatos, personagens, espaço e tempo. Em tempos modernos, os meios de comunicação, quanto mais se sofisticaram e se tornaram mais ágeis e presentes nas coletividade e individualidade, imprimiram uma nova dimensão às práticas discursivas, contribuindo “para a ampliação e aceleração das trocas simbólicas por meio de diferentes canais e linguagens” (PATRÍCIO e QUEIROZ, 2017: 70-71)

Retornando ao debate sobre a elaboração de identidades, que fizemos no tópico que trata das relações de compadrio e apadrinhamento e suas implicações na formação identitária brasileira, - vimos que, do ponto de vista relacional e tendo a diferença como um de seus principais parâmetros, a identidade adquire consistência real a despeito dos seus aspectos simbólicos. Conforme Woodward (2007: 40), a marcação da diferença pela qual as identidades são elaboradas, ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação, quanto por meio de formas de exclusão social. Aplicando essa teoria no caso abordado, a emancipação política do Juazeiro como um processo de demarcação identitária, vemos que o ponto principal de acirramento conjuntural é a negativa cratense de reconhecer o Juazeiro como um interlocutor interessado em reivindicar seus interesses. O Crato se considerava uma central hegemônica por ser a legítima distribuidora de sentidos identitários para toda a região.

A imprensa, na época, constituía-se no principal meio de formação de opinião pública: a tribuna de onde os contendores desfiavam o rosário de argumentos e contra-argumentos em

defesa de suas causas. E o faziam com a autoridade que o discurso ajudava diretamente a sedimentar. A autoridade e a legitimidade do orador/articulista estão, e estavam mais ainda naquela época, diretamente relacionada com o aprovo adquirido junto de quem o escuta e, identificando-se com a mensagem, consagra o discurso. Em um contexto social marcado por uma ampla maioria analfabeta, a autoridade conferida pelo discurso, é duplamente reforçada, por quem o escreve e por quem o lê coletivamente.

Na ‘guerra’ em que se tornou a campanha emancipacionista juazeirense, as trincheiras eram, ao mesmo tempo, simbólicas e reais, representados pelos jornais que atuavam como centrais de distribuição de sentidos via discursos e representações. Do lado cratense, o *Correio do Cariry*; do lado juazeirense, *O Rebate*. O principal objetivo deste último era fazer a defesa ante as acusações desferidas pelo *Correio* contra o Juazeiro e seu desejo de autonomia, além de produzir factoides. Um exemplo: em artigo publicado no dia 4 de abril de 1910, os leitores de *O Rebate* são informados de que o chefe político do Crato, o coronel Antonio Luiz, estaria preparando uma ofensiva armada contra o Juazeiro, convocando os moradores do povoado para uma enérgica resistência:

Chegou a notícia de que o Sr. Antonio Luiz está preparado para amanhã mandar uma força armada vos espingardear, vos matar, por que não quereis pagar impostos municipais na feira. Cada juazeirense deve estar prevenido com suas armas de prontidão para morrer ou matar em defesa de seus direitos. Às armas povo! Quem não é por nós é contra nós! ” (Apud MELO, 2010: 40).⁴²⁰

Além da campanha veiculada em editoriais e artigos, *O Rebate* reservava um espaço, o *Boletim Cariricata* para veicular gravuras, versos e trovas para ridicularizar, sobretudo, a mais graduada autoridade cratense. Os dois últimos versos de um poema intitulado *Antonio Luiz, Canella Preta trinchado pelo público*, publicado em janeiro de 1911, trata, com galhofa, da iminente derrota do coronel cratense:

Quem lhe matou não fui eu:
Foi a sua presunção,
De querer ser valentão...
Toinho você morreu
O seu orgulho o perdeu
Lhe aconselho, camarada:

⁴²⁰ A tática de *O Rebate* era se apegar a qualquer indício de ameaça ao Juazeiro e transformá-lo em prenúncio de uma iminente invasão. Dois exemplos são a instalação do Tiro de Guerra e o acantonamento de um batalhão de cem homens da Polícia Militar do Ceará, em Crato. A presença do batalhão no Cariri foi justificada pela necessidade de combater o cangaço, mas transformado em cavalo de batalha pelo redator-chefe de *O Rebate*.

Pois você não vale mais nada...
 Nem um espinho de gato,
 Na política do Crato.

Quem diz verdade, não mente...
 O homem perdeu a fama,
 Caiu em cheio na lama
 Não tem galho em que se agente...
 Quem provoca a muita gente,
 Quando cai quebra o nariz...
 A força toda perdeu...
 É coqueiro sem raiz
 O pobre Tonho Luiz. (*Idem*: 43)

A tática de *O Rebate* era clara e direta: declarar nominalmente o inimigo comum, externo, personalizado e anti-herói; o inimigo que deve ser combatido e vencido, e mais importante, contra quem deve-se manter mobilizado, forte e coeso para assegurar os legítimos e sagrados direitos, dentre eles a existência de Juazeiro e a integridade do seu povo. Convocasse, pois, para um estado permanente de beligerância, uma guerra que é justa por que é santa. O inimigo, por extenso, era também a sórdida política, destruidora de sonhos e projetos, movida pelo poder inescrupuloso que mata, corrompe e destrói. Assim, o jornal juazeirense estabelece sua missão de combater a política, devidamente encarnada no chefe cratense. Portanto, estabelece uma diferenciação entre a missão antipatriótica da imprensa política e a sagrada missão de *O Rebate*. Aquela era “um estorvo à ordem” e “impenetrável dique ao [...] progresso” (NOGUEIRA, 1909: 1); esta seria um legítimo trabalho “pelo ideal das letras, da religião, da pátria, e da humanidade, sem se envolver com a politicagem que tudo avilta e rebaixa (NOSSA, 1909: 1).

No calendário da campanha juazeirense, 1910 ficou marcado por dois ‘fatos novos’ que balançaram as ‘hostes’ das localidades envolvidas. O primeiro, foi a determinação do padre Cícero de, abandonando a posição de aparente neutralidade, assumir publicamente a causa emancipacionista. Demarcou este posicionamento enviando mensagens telegrafadas ao presidente do Ceará e ao prefeito do Crato, solicitando que fosse enviado projeto de lei à Assembleia Legislativa do estado, encaminhando o processo de autonomia do Juazeiro. O segundo, foi a súbita morte de José Marrocos, ocorrida em 14 de agosto de 1910, provocando uma reviravolta no curso dos acontecimentos, naquele momento francamente favorável ao Juazeiro.

Como vimos, em 1908, José Marrocos decidira fixar residência em Juazeiro, fundando um colégio e uma escola de música. Com a fundação de *O Rebate*, passou a colaborar com este semanário, bem como continuou a auxiliar o padre Cícero em assuntos tocante à religião,

notadamente relacionados à disposição deste de reaver as ordens sacerdotais e comprovar como autênticos os fatos extraordinários ocorridos com a beata Maria de Araújo. Dono de erudita cultura e bastante voluntarioso, especialmente com respeito à Questão Religiosa do Juazeiro, a ponto de ser chamado postumamente de “apóstolo da fé” (ANSELMO, 1968: 318), - Marrocos, nos dois últimos anos, vinha experimentando um certo ostracismo, principalmente após a chegada de Floro Bartolomeu.⁴²¹ Entretanto, estava ocorrendo uma reaproximação entre Marrocos e o padre Cícero por conta, sobretudo, da campanha pela criação do Bispado do Cariri, com a pretensão de tornar o Juazeiro a sua sede. Neste sentido, a elevação do Juazeiro à condição de município era um ponto de grande importância, motivo pelo qual Marrocos também se dispôs a colocar seus préstimos à causa. No dia seguinte ao falecimento de Marrocos haveria uma solenidade em favor da causa política juazeirense, justamente no colégio por ele fundado. O seu falecimento, obviamente, foi manchete de primeira capa de *O Rebate*, cuja notícia narrou os seus pormenores:

Acomedido duma pneumonia aos 12, faleceu aos 14 do corrente, à 1 ½ da tarde, o ilustre homem de letras José Joaquim Teles Marrocos. Na manhã desse dia tentou vestir-se para, de preceito, ouvir missa! Sendo obstado pelo seu íntimo e distinto amigo Pe. Cícero, horas depois chamou a religiosa Sr.^a D. Isabel da Luz e pediu para que ela ornamentasse o salão do Pedagógico onde realizar-se-ia, no dia 15, e sob os auspícios da Virgem da Assunção, a Sociedade de Beneficência Pública. E mais tarde... meia hora antes do seu trespasse, que foi um colapso, mudou as roupas e foi descansar numa rede em um dos compartimentos do colégio. Pediu uma chávena de café, conferenciou com o Pe. Cícero e depois de terminada a conferência, em palestra com outros, sem que ninguém esperasse, entrou em agonia e morreu. Já tinha sido chamado o ilustre clínico Dr. Floro Bartolomeu da Costa, residente em Missão Velha (*Apud idem*: 316-317).

Do ponto de vista político, o mais importante a destacar, no que pese a perda de um gabaritado quadro da causa de Juazeiro, foi o achado feito pelo jovem juiz de Direito do Crato, Raul de Sousa Carvalho, ao inventariar os bens deixados pelo falecido em sua residência cratense: a urna contendo os sanguinhos e que misteriosamente desaparecera em 1891. O fato teve um efeito bombástico sobre a contenda Juazeiro *versus* Crato. O juiz repassou a urna para o chefe político cratense, coronel Antonio Luiz, de quem era ferrenho partidário. Este,

⁴²¹ Anselmo (1968: 316) alude ao “boato surdo” que circulou na época do falecimento de José Marrocos, dando conta de que este teria sido envenenado por Floro Bartolomeu. A causa deste suposto crime, teria sido a desmedida ambição de Floro em controlar, plena e exclusivamente, o padre Cícero. Entretanto, o próprio Anselmo (*Idem*: 318), desconsidera esta acusação.

inteligentemente, a usou como ‘moeda de troca’ na complicada negociação sobre a autonomia do Juazeiro.

Um dos pontos cruciantes dessa negociação foi o boicote fiscal de Juazeiro ao Crato. Estava em curso uma negociação para tentar demover o padre Cícero desta resolução, mas sem avanço. Com o recrudescimento das acusações mútuas feitas pelos jornais, a polêmica chegou ao seu pior clímax. Foi quando o padre Cícero recebeu um telegrama anônimo, aconselhando-o a acabar com “inútil discussão [via] imprensa”, visto o que ele queria, estava em “mão segura” (*Apud DELLA CAVA, 2014 [1976]: 203*). Então, acossado pela obcecada determinação de reaver os paninhos, padre Cícero aquiesceu. O acordo, como fora divulgado ao público, centrava-se neste ponto: Antonio Luiz, que era também deputado estadual, apresentaria mensagem transformando Juazeiro em município, e este pagaria os impostos municipais. Também, decidiu-se por fim à polêmica pelos jornais. De última hora, o coronel Antonio Luiz, retirou a condição do pagamento dos impostos, substituindo-a pela adesão do padre Cícero ao esquema político cratense de apoio à oligarquia acciolina. Entretanto, consta que a devolução da urna teria sido a principal pauta da negociação. O temor de padre Cícero era de que a urna pudesse chegar às mãos de dom Joaquim. Presume-se, entretanto, que a urna teria sido entregue diretamente ao padre, em um encontro secreto entre este e o coronel Antonio Luiz (*Idem*).

A emancipação ansiada e tão arduamente defendida só viria ocorrer em meados do ano seguinte, visto o trunfo adquirido pelo chefe cratense com a posse da almejada urna. Entretanto, esta vantagem não amenizou a tensa relação entre as duas cidades. Ao contrário, veio de imediato provocar reações diversas em todos os atores deste processo, com destaque para o padre Cícero, que manteve uma postura inflexível contra o ‘chefe’ cratense e soube comandar os seus seguidores e auxiliares, fazendo uma leitura apropriada da conjuntura política estadual, que estava em transformação (*Ib. Id.: 205*). Também, veio sacramentar a rivalidade intermunicipal, provocando uma contradição interna na construção da identidade regional que o Crato vinha impondo há algum tempo. Com sua autonomia, e da forma como foi conquistada, as lideranças juazeirenses, fortemente apoiadas pelos habitantes, que enxergavam a conjuntura do ponto de vista da fé, adicionavam um novo ingrediente na pretendida identidade regional. Ela passa a ser também caririzeira, resultado da contribuição dada pelos romeiros do padre Cícero e da Mãe das Dores, com seus saberes tradicionais que se reelaboram e se ressignificam com as traduções culturais a que estão submetidos.

A partir desse momento, na condição de municípios mais importantes da região, Crato e Juazeiro passaram a disputar a hegemonia política e econômica local. Do ponto de vista

econômico, observou-se que a cada ano o desenvolvimento de Juazeiro passou a ser mais acelerado, estimulado pelas crescentes romarias e a orientação dada pelo padre Cícero para que os novos habitantes, que logo na chegada iam se aconselhar com o padrinho e Patriarca, pautassem suas condutas, dali em diante, pela fé e pelo trabalho. Esse crescimento foi impulsionado, notadamente pela indústria artesanal e pelo comércio, enquanto o Crato mantinha sua base econômica centrada preponderantemente nas atividades agrícolas. Neste ritmo, não demoraria para que o Juazeiro superasse o Crato do ponto de vista econômico⁴²² e também político.

No dia da instalação da municipalidade juazeirense, 4 de outubro de 1911, padre Cícero, nomeado seu primeiro prefeito, deu uma grande demonstração de prestígio e força política, ao firmar, junto com dezessete chefes políticos caririenses, o chamado ‘Pacto dos Coronéis’.⁴²³ O pacto estabelecia a não beligerância entre as localidades, determinando que nenhum chefe político apoiaria movimentos de deposição, mas tão somente apoio fiel e incondicional a Nogueira Accioly. Tinha também como objetivo acabar com a onda de crimes praticados impunemente na região.

Enquanto o padre Cícero buscava projetar e consolidar sua liderança regionalmente, internamente, em nível municipal, a divisão entre os moradores em ‘naturais’ e adventícios já era preocupação do sacerdote. O fato dele ter decidido aceitar a nomeação de prefeito, conforme o desejo de Accioly, já foi um passo dado nesta direção, visto que esta questão era o ‘pomo da discórdia’ entre as duas alas. A questão veio à tona, publicamente, em junho de 1910, quando o *Correio do Cariry*, com clara intenção de provocar uma cisão nas fileiras juazeirenses, acusou o padre Alencar Peixoto de tramar sua indicação para prefeito de Juazeiro. A notícia causou um certo mal-estar no lado juazeirense, irritando tanto os filhos da terra como os forasteiros.⁴²⁴ Apesar de ser um cratense ‘não conformista’ que aderira à causa

⁴²² Só para ilustrar essa afirmação, em 1940, Juazeiro possuía 3.916 unidades industriais e 1007 unidades comerciais, enquanto o Crato possuía 768 indústrias e 609 estabelecimentos comerciais Cf. *Sinopse Estatística do Município do Crato - Estado do Ceará*, e *Sinopse Estatística do Município de Juazeiro do Norte - Estado do Ceará*: Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do IBGE, 1948.

⁴²³ Assinaram o pacto os líderes das seguintes municipalidades: Missão Velha, Crato, Juazeiro, Araripe, Jardim, Santana do Cariri, Assaré, Várzea Alegre, Campos Sales, São Pedro do Cariri (Caririaçu), Aurora, Milagres, Porteiras, Lavras da Mangabeira, Barbalha, Quixerá (Farias Brito) e Brejo Santo.

⁴²⁴ Essa divisão identitária e social de Juazeiro foi assim comentada por Della Cava (2014 [1976]: 178-179): “com o passar do tempo, seus habitantes tinham-se divididos em dois grupos hostis: os filhos da terra e os adventícios. Os filhos da terra não eram apenas os nascidos ali, mas também alguns dos que chegaram provenientes do Crato e de outros lugares do Cariri. De maneira geral, sua posição social tinha sido sempre assegurada pela linhagem, pela propriedade ou, simplesmente, pelo direito de nascença. Os adventícios, que se tornaram a maioria, incluíam muito dos imigrantes recentes originários de regiões distantes. O termo refere-se, da mesma forma, aos comerciantes ilustres [...] e ainda aos humildes romeiros que se instalaram em Juazeiro. O prestígio desse grupo era determinado mais pela afinidade social com o Patriarca do que propriamente por suas origens ou pela fortuna recém-adquirida.”

de Juazeiro, sendo um dos principais articuladores da campanha autonomista, padre Alencar Peixoto não tinha o perfil pretendido para o cargo pelo crivo dos moradores locais. E o mais grave, o todo poderoso governador Accioly jamais nomearia um inimigo do seu parente Antonio Luiz para ser o prefeito de Juazeiro. A solução foi a formação de uma chapa que apaziguaria ambas as facções: para prefeito foi indicado o coronel João André de Figueiredo, nascido em Juazeiro, e para presidente da Câmara, o adventício coronel Cincinato Silva. Porém, ao final, como vimos, padre Cícero acabou sendo o nomeado.

Sobre esses ‘dois’ Juazeiros, é inevitável a analogia com a pequena comunidade inglesa estudada por Norbert Elias e John L. Scotson e descrita no livro *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade* (2000 [1965]).⁴²⁵ Por menor que seja um agrupamento populacional, as relações de poder sempre dão a tônica da convivência social. No caso do Juazeiro, observa-se que a conjuntura, diretamente influenciada pela campanha emancipatória em curso entre 1907 e 1911, acentuou as diferenças entre as duas facções, visto que antecipava as acomodações no jogo do poder que se sucederia com a inevitável autonomia municipal. Este enfrentamento pode ser analisado pela metodologia adotada pelos autores de *Os estabelecidos e os outsiders* [...] para analisar a interação social entre os grupos que passam a se antagonizar em determinadas situações, a fim de entender as relações de poder estabelecidas naquela localidade, de acordo com as normas de socialização constituídas por cada facção.

Independentemente do lugar e da cultura, a recíproca oposição entre ‘naturais’ e adventícios, ou estabelecidos e forasteiros, é “um tema humano universal” (ELIAS & SCOTSON, 2000 [1965]: 19), sempre carregada de tensão ou de iminente risco de ruptura. Os estabelecidos, ao menor risco de ameaça contra o poder a que eles se auto conferiam, demonstravam sua animosidade aos *outsiders*, passando a tratá-los, indistintamente, como cidadãos de segunda categoria. A principal acusação que incitava esta prática era a de que faltava aos *outsiders* “a virtude humana superior - o carisma grupal distintivo - que o grupo dominante atribuía a si mesmo.” Trata-se, obviamente, de uma autorrepresentação, onde o termo ‘elite’, talvez, seja o que melhor definiria esse posicionamento do grupo dominante frente ao grupo dos que são excluídos desse exercício de poder. Os ‘naturais’, então, se utilizavam da autorrepresentação de superioridade pretensamente advinda da sua origem local, pois nem sempre o é de ordem econômica, social ou étnica - para impor relações de

⁴²⁵ Comunidade situado no sul da Inglaterra e que recebeu o nome fictício de Winston Parva. Esta serviu, para os autores, enquanto construção conceitual, como “um modelo explicativo, em pequena escala, da figuração que se acredita ser universal” (2000 [1965]:20).

poder contra os demais. Percebe-se essa imposição tanto em Juazeiro como em Winston Parva, onde a diferença básica que se estabelecia entre os grupos era, como vimos, a condição da origem espacial: uma facção era de antigos moradores e a outra, formada por recém-chegados. Entretanto, o fator preponderante da origem espacial, enquanto critério configurador de poder e pretensa superioridade, deve ser complementado pela posse de instrumentos de controle comunitário e pelo alto grau de coesão das famílias que, não obstante, algumas ostentavam, ainda, a honra da tradição genealógica. A falta de coesão dos *outsiders* deve-se, obviamente, ao fato de que eles provinham de lugares diferentes, portanto eram desconhecidos entre si. De acordo com Elias & Scotson (*Idem*: 22), “a exclusão e a estigmatização dos *outsiders* pelo grupo estabelecido eram armas poderosas para que este último preservasse sua identidade e afirmasse sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar.” Contudo, esta capacidade de estigmatizar tende a diminuir e até mesmo ser revertida na medida em que a facção dominante perde o controle dos instrumentos de poder presentes na comunidade, deixando, conseqüentemente, de determinar a exclusão da outra facção. Neste caso, os excluídos transformam-se em ‘emergentes’ (*Id. Ib.*: 24)

No entanto, é de bom alvitre esclarecer o posicionamento, também *outsider*, de Norberto Elias, não só na sua trajetória de vida,⁴²⁶ mas também na sua trajetória intelectual. De acordo com um resenhista da obra da qual este é coautor,

na contramão do pensamento hegemônico do estrutural-funcionalismo de que a sociedade se organiza tal qual organismos com estruturas e funções sociais regidas por atributos coercitivos como forma de orientação do comportamento dos indivíduos, ele adota como metodologia de pesquisa a noção de interdependência entre os indivíduos, cujo aporte se sustenta na perspectiva de que tal ligação origina configurações de diversas instituições que relacionadas imbricam numa teia de interdependência da sociedade (MARTINS, 2012: 108).

Interdependência é o conceito-chave para entender as relações de convivência entre grupos conceitualmente antagonistas que dividem, não só espaços comuns, mas até ideais semelhantes, notadamente em conjunturas de crise ou de risco iminente de quebra da estabilidade social ou mudança de ordem política. Nas palavras dos autores de *Os estabelecidos e os outsiders* [...], a própria figuração entre os dois grupos, “mostra, em muitos contextos diferentes, características comuns e constantes” (ELIAS & SCOTSON, 2000

⁴²⁶ De origem judaica, Norbert Elias fugiu da Alemanha nazista, exilando-se na França em 1933. Em seguida, mudou-se para a Inglaterra, onde, em Londres, como professor da Universidade de Leicester, construiu grande parte de sua trajetória acadêmica e intelectual.

[1965]: 22). Notadamente os *outsiders* bem-sucedidos economicamente, são levados a acreditarem que são inferiores apenas do ponto de vista da legitimidade conferida pela origem espacial. Contudo, devido ao seu capital econômico, são estimulados a travarem relações com os estabelecidos, visando compor parcerias que resultem em benefício para toda a comunidade. No caso de Juazeiro, naquele momento, este benefício era a autonomia política. A questão é que esta autonomia seria geradora de um espólio que deveria ser distribuído entre aqueles que se mostrassem mais capacitados na campanha emancipacionista. Por outro lado, tal parceria comportava distinções de natureza hierárquica de uma facção, os filhos da terra, sobre a outra, os adventícios. Quando ocorreu a possibilidade de ruptura desta instável aliança, o padre Cícero, com sua autoridade moral e, naquele momento, prestígio político, atuou no sentido de preservá-la a despeito da tensão que lhe era inerente. Para tanto, ‘costurou’ a chapa que contemplaria os dois grupos com as principais instâncias institucionais – prefeitura e câmara de vereadores. Depois, em nome dessas mesmas forças moral e política, retirou para si o prometido poder aos grupos em disputa, pactuando uma nova aliança mediada e avalizada diretamente por ele.

Por ter entrado na política, padre Cícero passou a ser questionado com respeito às suas reais intenções nesta atividade. Alguns historiadores o colocam no mesmo patamar ocupado por coronéis que lhe foram contemporâneos. Rui Facó, por exemplo, afirma que o padre,

dispondo de tudo quanto fazia de alguém um coronel, por que não seria ele um coronel? Apenas porque vestia batina, ordenara-se padre, fazia "milagres"? Na verdade, nada diferenciava o Padre Cícero Romão Batista de qualquer dos latifundiários da zona. Utilizava, e em enorme escala, os mesmos métodos familiares àqueles, como dar abrigo a capangas e cangaceiros e aproveitá-los ou permitir que outrem os aproveitassem para a consecução de objetivos políticos que também eram os seus (FACÓ, s/d [1963]: 166-167).

Todavia, um especialista no político padre Cícero, discorda desta visão, ponderando que a liderança por ele exercida nessa seara “não estava vocacionada para o exercício do *poder*” (CAMURÇA, 2004: 133). O estudioso considera que esta liderança era de cunho patriarcal, visto que o padre atuava como conselheiro e padrinho, orientando seus seguidores para uma vida virtuosa e pacífica. Os componentes da prepotência e da violência, comuns aos coronéis tradicionais, não faziam parte do caráter do sacerdote. Um dos seus críticos, que o conheceu na fase política, reconheceu isso, afirmando que “ao contrário da maioria dos chefes sertanejos, era [o padre Cícero] incapaz de mandar surrar ou eliminar adversários seus” (ANSELMO, 1968: 357).

Sob a égide de padre Cícero, que naquele momento consolidava-se como o principal chefe político do Cariri, gozando de influência, poder e prestígio que extrapolavam o âmbito local, - poder-se-ia concluir que a emancipação de Juazeiro viria a consolidar a localidade como um espaço diferenciado, cuja liderança regional estaria devidamente assegurada no ‘concerto’ da política cearense. Porém, não foi bem isso o que aconteceu. A ordem política estadual estava em mutação, acarretando novos desafios para as autoridades juazeirenses. Em janeiro de 1912, após permanecer vinte anos no poder, o oligarca Nogueira Accioly é deposto violentamente. A oligarquia acciolina, aliás, já estava com seus alicerces abalados desde 1904, quando setores da sociedade fortalezense passaram a reagir contra os gritantes desmandos cometidos pelo governo, provocando as primeiras dissidências de importantes aliados, que passaram a lhe fazer vigorosa oposição. Em 1911, na sucessão estadual, foi lançada a candidatura oposicionista do tenente-coronel Marcos Franco Rabelo (1851-1940), embalada pela crescente influência dos militares naquela conjuntura, graças à eleição do marechal Hermes da Fonseca (1855-1923) à presidência da República, ocorrida sob a égide da política salvacionista.⁴²⁷ Assumindo o governo cearense, Franco Rabelo, na opinião de um contemporâneo deste histórico e conturbado momento,

cometeu, logo de início, dois grandes erros. Rompeu, na esfera federal, com o Partido Republicano Conservador chefiado pelo general Pinheiro Machado e, no Estado, com o padre Cícero Romão Batista, a quem obedeciam as extensas massas sertanejas de todo o nordeste do Brasil (PINHEIRO, 2011 [1938]: 18-19).

No plano nacional, Franco Rabelo deixou de contar com o apoio de um astuto e poderoso político, e, no plano estadual, se indispos com o mais prestigiado e influente personalidade, não só do Ceará, mas de amplas regiões do sertão nordestino. E se indispor com o padre Cícero era se indispor com importantes potentados da região. Além do mais, assomava, neste momento, com toda força o poder de articulação e liderança de Floro Bartolomeu. Depois de conversas mantidas com o coronel Antonio Luiz, deposto da prefeitura do Crato por um rabelista,⁴²⁸ Floro viajou ao Rio de Janeiro para, junto de Pinheiro Machado

⁴²⁷ Em 1910, com o apoio dos conservadores, o marechal Hermes da Fonseca foi eleito após uma memorável campanha disputada contra o jurista baiano Ruy Barbosa (1849-1923). No governo, Hermes da Fonseca efetivou a chamada política salvacionista ou de salvação nacional, visando promover uma renovação política, de combate às ‘velhas’ e corrompidas práticas políticas. Nos estados, apesar do apoio maciço recebido das oligarquias tradicionais dominantes, o salvacionismo alterou correlação de forças em benefício das oligarquias de oposição. Foi neste contexto que se deu a deposição de Nogueira Accioly no Ceará, com a ascensão de um desconhecido e novato na política, o coronel Franco Rabelo.

⁴²⁸ O episódio de deposição do acciolista Antonio Luiz entrou para a crônica regional como algo pitoresco. Conta a tradição que o coronel rabelista Francisco José de Brito entrou no gabinete do prefeito Antonio Luiz e lhe

e outros próceres do PRC, tramar a derrubada de Rabelo. O plano era arregimentar um exército popular, formado principalmente pelos jagunços dos coronéis acciolistas e romeiros do padre Cícero,⁴²⁹ e, a partir do Cariri, sublevar todo o Ceará. E assim foi feito em apenas três meses, a contar da posse, em Juazeiro, de uma assembleia legislativa dissidente, no dia 15 de dezembro de 1913, e a ocupação de Fortaleza pelo exército rebelde, que culminou com a deposição de Franco Rabelo, entre 19 e 24 de março de 1914.

A Sedição de Juazeiro ou Revolução de 1914, como assim foi designada por Irineu Pinheiro (2011 [1938]) no livro que narra este episódio, colocou em cena, não somente a insatisfação de chefes oligarcas que foram preteridos por Rabelo, mas também a força do povo e a possibilidade de se lutar por uma causa popular. Para os romeiros, a causa principal não era de natureza política, mas religiosa. A defesa do Juazeiro, sob a liderança de Floro Bartolomeu, mas com essencial contribuição de padre Cícero, fora assumida como uma santa cruzada, para a qual muito útil foi a devoção à padroeira do Juazeiro, Nossa Senhora das Dores.⁴³⁰ Juazeiro tinha em suas hostes famigerados ex-jagunços e ex-cangaceiros, convertidos ou não à orientação do amado padrinho. A sedição serviu também para um ajuste de contas na política regional. Em resposta ao fracassado ataque ao Juazeiro,⁴³¹ deu-se a invasão do Crato pelas tropas juazeirenses, primeira etapa daquela ‘santa cruzada’. Como se não bastassem os ânimos já exaltados desde o conturbado processo de emancipação do Juazeiro, o Crato serviu de base para a tentativa de ataque contra aquela cidade por forças rabelistas. Por fim, a sedição aprofundou mais ainda a rivalidade entre Crato e Juazeiro, a despeito do apoio que teve do chefe político cratense Antonio Luiz, agora um aliado muito próximo do padre Cícero e de Floro Bartolomeu. Consta em alguns relatos, a exemplo de Anselmo (1968: 419-420), que durante a invasão do Crato, mesmo contrariando a orientação do padre Cícero para que se evitassem atos de violência e de agravo aos adversários, membros das tropas rebeldes promoveram saques. O mesmo ocorreu em Barbalha.

comunicou que a partir daquele momento estava assumindo a prefeitura. Ao ser indagado, por Antonio Luiz, com que autoridade ele afirmava aquilo, o outro sacou o revólver e respondeu: com esta aqui! Essa narrativa ensejou a ‘promulgação’, por parte do imaginário popular, da ‘Lei Chico de Brito’, dispositivo consuetudinário de afirmação da força sobre a lei.

⁴²⁹ Facó (s/d [1963]: 162) fala de “aproximadamente uns 5000 homens.”

⁴³⁰ Durante a sedição, em 1914, foram cavadas, em apenas seis dias, trincheiras circundando todo o Juazeiro, chamadas pelos romeiros “Círculo da Mãe de Dores.” A ideia foi de Antonio Vilanova, ex-combatente da Guerra de Canudos, residente em Assaré e que fora chamado, na condição de estrategista, para auxiliar na revolta de Juazeiro.

⁴³¹ Segundo Pinheiro (2011 [1938]: 82-83), cometeu-se “gravíssimo e indesculpável erro de técnica” nesta fracassada investida, pois “foi precisamente atacada a parte mais forte do Juazeiro, aquela onde se haviam construído os valados.”

Este quadro de coisas só veio a agravar o que já se configurava como um embate aberto e ferrenho entre duas identidades culturais: cratenses *versus* juazeirenses ou ‘civilizados’ *versus* ‘fanáticos’. Assim, todas as possibilidades de comparativo ou de competição eram combustíveis para avivar a ‘fogueira’ da paixão e do bairrismo que incendiava os contendores. Igualmente, as identidades de um e de outro se afirmavam pela negação recíproca. Nessa situação de enfrentamento, ser cratense era não ser juazeirense e vice-versa. Não houve, portanto, na época e por um longo período de tempo, um acordo de complementaridade que pudesse fortalecer uma identidade unificada, a partir de características das respectivas identidades específicas, que, diga-se de passagem, eram excludentes principalmente no campo das ideias, manipulado e monopolizado por uma restrita, mas dominante elite letrada. É o estabelecimento da relação entre identidade e diferença, permeada pela discussão do conceito de identidade e da construção das identidades, conforme analisado por Woodward (2000).

Em cenários de conflito ou de turbulência social e política, a questão identitária mostra-se, às vezes, dependente de posições específicas, nas quais as pessoas se referenciam, de acordo com sentimentos resultantes de representações que se lhes impõem. As identidades em crise buscam significado através da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas. Segundo Woodward, (*Idem*: 8-13), antes de analisar o conceito de identidade é preciso examinar como este se insere no “circuito da cultura”,⁴³² além de buscar perceber como a identidade e a diferença estão presentes no debate sobre representação.

O sujeito, objeto central do conceito de identidade, posiciona-se histórica ou socialmente a partir dos significados que têm para explicar sua experiência e aquilo que ele é ou que se pode tornar. Esses significados são produzidos no processo que inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos. Processo esse que fundamenta o conceito de representação. Existe, portanto, um estreito vínculo entre a produção de significados e o posicionamento do sujeito, isto é, a produção das identidades assumidas pelo sujeito ou a ele impostas. Todo esse processo é eminentemente cultural, pois depende da produção humana e social (discursos, símbolos, práticas e representações).

O caso estudado neste tópico remete a todos esses dilemas e soluções. Os juazeirenses, notadamente os adventícios, que estavam em uma situação de descentramento de suas identidades originais, encontraram na causa política abraçada pelo padre Cícero uma alavanca capaz alçá-los à posição que eles almejavam. Esta é ter uma terra em que se possa estabelecer

⁴³² Conceito proposto por Stuart Hall (1997), que identifica três tipos de regulação através da cultura, dentre as quais a que atua na constituição de subjetividades e identidades, buscando levar subjetivamente as pessoas a regularem-se a si mesmas.

uma identificação; terra essa que, no seu imaginário era (e é) sagrada, um pouso para os náufragos da vida.

A seguir, encerramos este capítulo, trazendo à baila uma questão, verdadeira luta travada entre os dois principais contendores da Questão Religiosa de Juazeiro, o padre Cícero e o bispo Joaquim: a criação do Bispado do Cariri. Nosso intuito é, notadamente, analisar a questão sob a dimensão territorial, entendendo aqui o conceito de território conforme a ótica de Haesbaert (2015: 167) que contempla tanto sua dimensão simbólica como sua base material.

4.8 O TERRITÓRIO RELIGIOSO: DE BISPADO DO CARIRI À DIOCESE DE CRATO

A notícia de que a Santa Sé queria instalar um bispado na região do Cariri parece ter sido veiculada no ano de 1907. Pelo menos, foi quando o padre Cícero recebeu essa informação pela primeira vez. Teria sido o Patriarca o autor desta ideia, transmitida ao Papa Leão XIII em 1898. Interessava ao padre que Juazeiro fosse a sede do novo bispado, o que fortaleceria sua disposição de reaver as ordens sacerdotais suspensas desde 1894. Seu argumento, neste sentido, centrava-se na ideia de que Juazeiro seria o destino “de todas as partes, desde Alagoas ao Maranhão; o ponto desejado e querido de todos, próprio para uma grande Cadeira de Ensino, de civilização e fé entre populações que se estão barbarizando ainda mais do que eram” (JOASEIRO, 1982 [1908]: 259). Neste sentido, em carta enviada a outro religioso, padre Cícero, após lançar de modo matreiro a questão da sede do novo Bispado, engenhosamente argumenta:

Isto não se pergunta, dirá talvez o Crato, no seu orgulho quiçá legítimo, de ser a cidade mais velha e de maior comércio do Cariri.

Entretanto não é assim, que o homem põe e Deus dispõe.

Há pois, que se opor à pergunta uma circunstância digna de nota e que não pode absolutamente passar despercebida.

Obra da providência de Deus, ou coincidência do acaso – o centro do Bispado do Cariri, o ponto equidistante de sua circunferência, queiram ou não queiram – é o Juazeiro.

É uma verdade inquestionável, e dela se convencerá quem quer que fosse desse um golpe de vista sobre carta geográfica do Bispado do Cariri.

Mas ainda não é tudo.

A Providência que deu Loreto à Itália, Lourdes à França, Canindé ao Ceará, também teve seus desígnios dando Juazeiro ao Cariri.

Se ali afluem romeiros dos Estados do Piauí, Paraíba, Rio Grande do Norte, Pernambuco e Bahia, que concorreram com um pequeno trecho de território para a formação do Bispado Caririense, também encontraram maranhenses

e amazonenses humilhados, como eles no tribunal da penitência, lacrimosos e suplicantes aos pés do altar da Mãe das Dores.

Há uma romaria que não cessa, nem se interrompe⁴³³ (O BISPADO, 1982: 256).

A argumentação do padre Cícero apoiava-se em duas dimensões. Em primeiro, alega a importância religiosa do Juazeiro, ponto convergente de romarias oriundas de várias partes do Nordeste e até do Centro-Norte e do Norte do Brasil. Em segundo, o fato de Juazeiro ser o centro geográfico desse imenso território, de onde se recortaria o território da jurisdição eclesial do bispado a ser criado. Nos planos do padre, este território cobriria uma região cujas fronteiras extrapolavam o sul do Ceará, englobando todo o vale do Cariri, o Centro-Sul cearense, parte da região dos Inhamuns e mais uma gama de municípios dos estados limítrofes (Piauí, Paraíba e Pernambuco).⁴³⁴ Percebe-se, assim, que a dimensão de território compreendida pelo padre Cícero, no caso da definição da jurisdição diocesana, abrangia uma circunscrição onde o aspecto religioso era preponderante, de acordo com o raio atingindo pelas romarias, cujo destino era o Juazeiro. Ao opinar sobre a organização, territorialização e qual deveria ser a sede do Bispado, padre Cícero procurava influenciar nas articulações que estavam sendo tecidas pela hierarquia da Igreja no Brasil, que determinariam a decisão a ser tomada pela Santa Sé. Devia saber, porém, que a tarefa não seria fácil, haja vista a movimentação orquestrada para que o Crato viesse a sediar o novo bispado.

Em dezembro de 1908, por exemplo, reunião promovida pelo vigário do Crato, padre Quintino Rodrigues de Oliveira e Silva, e estimulada por dom Joaquim, com membros da elite cratense, tinha como objetivo angariar recursos destinados ao patrimônio da nova diocese (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 184-185). O Crato era conhecido como a ‘Pérola do Cariri’, título conferido por dom Manuel Antonio dos Santos Lopes, quando era bispo coadjutor do Ceará, em 1909. A motivação do bispo de nomear o Crato com este epíteto pode ter sido uma maneira de sinalizar o seu apoio para que fosse o Crato a sede do novo bispado, assim como

⁴³³ A carta em questão foi enviada ao monge beneditino dom Bonifácio Jansen (1879-1964), alemão radicado no Brasil a partir de 1896 e que viveu no Ceará entre 1899 e 1909, quando foi abade do mosteiro de Quixadá. Posteriormente, dom Bonifácio foi abade de Olinda, cargo que exerceu de 1933 a 1964 (DOM, 2010: s/p). A motivação da correspondência do padre Cícero a dom Bonifácio estava relacionada às terras do Coxá, nas quais os missionários beneditinos tinham propriedade. Padre Cícero buscava convencê-los a não vender essa propriedade a outros fazendeiros caririenses.

⁴³⁴ Segundo o padre Cícero, “o Bispado do Cariri, para sua organização, senão perfeita, ao menos regular, não pode prescindir dos seguintes núcleos: Crato, Juazeiro, Barbalha, Missão Velha, Milagres, Mauriti, Brejo dos Santos, Jardim, Santana, São Pedro, Araripe, Campos Sales, Quixará, Aurora, Lavras, Várzea Alegre, Umari, Icó, Iguatu, São Mateus, Limoeiro, Assaré, Arneiroz, Pio Nono, Picos, Jaicós, Paulista, São João do Rio do Peixe, Cajazeiras, Conceição. Bom Conselho, Exu, Granito, Ouricuri, Belmonte, Salgueiro, Cabrobó, Boa Vista e Petrolina, que constituem aproximadamente de ... **(o original não especifica o número de léguas)** léguas e uma população de quinhentas mil almas (O BISPADO, 1982: 255-256).

já tinha sinalizado Dom Joaquim. Mas, se por um lado o Crato tinha o apoio dos bispos do Ceará, a causa juazeirense tinha também um defensor de peso: o antigo senador do Império por Alagoas e filho do Crato Leandro Bezerra de Menezes, um católico ultraconservador que residia em Niterói e era íntimo do alto clero daquela cidade e do Rio de Janeiro, além de manter contato próximo com o núncio apostólico de Petrópolis⁴³⁵ (*Id. Ib.*: 411 [Nt. 25]). Ao saber da intensificação da campanha cratense, padre Cícero decidiu também redobrar a sua. Sabedor do peso que o requisito do patrimônio tinha sobre a decisão da escolha da sede do bispado, movimentou-se intensamente neste sentido. Tão logo soube da reunião ocorrida em Crato, incumbiu o seu futuro braço político Floro Bartolomeu de demarcar terras de sua propriedade, localizada nas confluências dos municípios de Aurora, Milagres e Caririaçu.⁴³⁶ Seu intuito era torná-las patrimônio diocesano. Não obstante, ofereceu “duas propriedades,⁴³⁷ casa própria para o palácio episcopal, terreno para o seminário, prontificando-se a construir o mesmo (OLIVEIRA, 1981 [1969]: 213). Escreveu à baronesa de Ibiapaba, Maria Eugênia dos Santos, solicitando 150 contos de réis, soma que julgava suficiente para a constituição do patrimônio diocesano⁴³⁸ (EXMA., 1982: 257). Pediu ao amigo José Marrocos que redigisse uma carta-circular com pedido de doação financeira para a constituição do patrimônio do Bispado do Cariri (JOASEIRO, 1982 [1909]: 261). Sabia, porém, que, ao mesmo tempo,

⁴³⁵ Inicialmente, tanto Leandro Bezerra como padre Cícero eram favoráveis tão somente à criação de um bispado, cuja sede seria o Crato. Porém, não demorou para o padre Cícero perceber que a sede do bispado em Crato seria prejudicial aos seus interesses, notadamente ao seu esforço de recuperar as ordens sacerdotais. Quem o alertou para isso teria sido um sacerdote amigo seu, o monsenhor Antonio Fernandes da Silva Távora (ver nota 361), conforme revelou Floro Bartolomeu, em discurso pronunciado na Câmara Federal em 1923, citando trecho de uma carta endereçada ao padre Cícero: “admira-me da sua insistência em querer um bispado aí [em Crato]; se você com um bispo distante, vai amargando o pão que o demônio amassou, quanto mais com um trepado na sua garupa” (*Apud* BARTHOLOMEU, 2010 [1923]: 72).

⁴³⁶ Essas terras foram motivo de violentos conflitos, envolvendo potentados locais por conta dos indícios, anunciados pelo nobre francês e engenheiro de minas conde Adolpho Van den Brule, em 1904, de um valioso depósito de cobre no local. Com intuito de explorar essas potenciais jazidas, o conde Van den Brule fundou uma companhia mineradora, a Societé Anonyme d’Exploitation des Mines de Cuivre d’Aurora (Brésil), associando-se, inicialmente, a um dos proprietários das terras do Coxá, o padre Augusto Barbosa de Menezes, vigário de São Pedro do Cariri, hoje Caririaçu. Alertado de que proprietários de terra tencionavam explorar as minas do Coxá, o conde retornou apressadamente ao Cariri em 1908, trazendo consigo Floro Bartolomeu. Outra razão dos conflitos envolvendo o Coxá foi o fato dessas terras ainda não estarem demarcadas, o que motivou Padre Cícero, que era um dos seus proprietários, a fazê-la. Para tanto, incumbiu Floro Bartolomeu da ‘missão’, naquela que foi a sua primeira demonstração de força e coragem. Isto ocorreu no ano de 1909, no auge dos Acontecimentos de Juazeiro e em meio à disputa pela sede do Bispado do Cariri. Para tanto, na condição de procurador legal do padre Cícero, Floro Bartolomeu pesquisou os cartórios da região à procura de registros de terras e conseguiu na Justiça um mandato favorável à demarcação das terras pertencentes ao seu representado. Mesmo assim, no finalzinho de 1908, fazendeiros hostis prepararam uma emboscada próximo ao Coxá que por pouco não causou a morte de Floro e dos membros de sua comitiva, mas que provocou nova onda de tensão na já conturbada política caririense (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 181, 182 e 410 [Nt. 20])

⁴³⁷ Acreditamos que uma delas é justamente as terras pertencentes ao padre em Coxá.

⁴³⁸ Segundo informação contida no livro *Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão*, de Lira Neto (2009: 292), a baronesa, negou ao padre este pedido, alegando que a morte do marido, o coronel Joaquim da Cunha Freire, o barão de Ibiapaba, havia desorganizado o negócio da família, e que, por isso, seria “impossível assumir compromisso de tal vulto.”

deveria negociar sua pretensão com quem de direito. Para tanto, em abril de 1909, viajou para o Rio de Janeiro onde, ao lado de Leandro Bezerra Menezes, advogou sua causa junto ao alto clero sediado naquele estado (*Id. Ib.*: 184). Todo esse esforço, porém, foi debalde, pois chegando ao Rio, padre Cícero encontrou o seu declarado opositor, dom Joaquim, que, apesar de alquebrado pela idade avançada, ainda tinha muita disposição para buscar impedir que as pretensões do Patriarca pudessem se confirmar. Dom Joaquim gozava de fortes influência e prestígio junto à Nunciatura Apostólica no Brasil, na época sediada em Petrópolis, que tinha papel capital em assuntos relacionados à criação de bispados.

Assim, a nova Diocese, criada em 20 de outubro de 1914 pelo papa Bento XV, através de decreto da Sagrada Congregação Consistorial, desmembrada do território da Diocese do Ceará (hoje Arquidiocese de Fortaleza), ficou sediada em Crato e, portanto, denominada de Diocese de Crato. A definição de sua base territorial fora diligentemente tratada, a partir da orientação do terceiro bispo do Ceará dom Manoel da Silva Gomes, que sucedera dom Joaquim José Vieira em 1911. A abrangência da Diocese de Crato compreendeu, então, os municípios tradicionalmente identificados com a região do Cariri e mais alguns situados nas regiões Centro-Sul e Inhamuns. As fronteiras diocesanas, nas direções oeste, sul e leste, ficaram bem definidas pelos marcos divisórios do Ceará com estados limítrofes (Piauí, Pernambuco e Paraíba). Ao norte, diante ainda do pouco conhecimento que se tinha da topografia do alto sertão cearense, dom Manoel sugeriu como referência os territórios das paróquias situados nos municípios que tinha afinidades históricas com o Cariri. Vale enfatizar que a aquiescência do bispo do Ceará e negociações feitas a partir da Nunciatura da Igreja no Brasil foram de suma importância para o rito célere que se estabeleceu, a partir do início de 1914, para criação da Diocese de Crato. Além do mais, observou-se uma conjugação de fatores e de interesses combinados que favoreceu um redesenho geral do território eclesial no Nordeste do Brasil:

Devemos considerar que para a criação das novas dioceses no século XX, era necessária a participação dos bispos e arcebispos que poderiam causar alguma resistência quando a parte retirada da diocese, ou da arquidiocese, provocasse grandes perdas econômicas. Esta situação tornava necessária uma maior articulação do Núncio Apostólico para estabelecer acordos com os bispos diocesanos. O pedido da criação do Arcebispado de Fortaleza foi feito inicialmente pelo Arcebispo da Bahia ao Núncio Mons. Aversa, tendo boa acolhida passou a ser tratado diretamente entre a Nunciatura e a Diocese de Fortaleza. Neste sentido uma preocupação era referente a reação do Arcebispado de Olinda ao qual a Diocese de Fortaleza fazia parte. Deste modo, o Arcebispado de Fortaleza deveria ser criado no mesmo período em que a Diocese de Alagoas fosse desmembrada, ao qual se tornaria sufragânea

da Arquidiocese de Olinda. Isto porque, a saída do Ceará da Província de Olinda seria compensada pela entrada de Alagoas na mesma Província. Esse acontecimento era previsto pelo Núncio Apostólico, mas para isto, era necessária a criação urgente das dioceses: Crato e Sobral (FIGUEIREDO, 2014: 76-77).

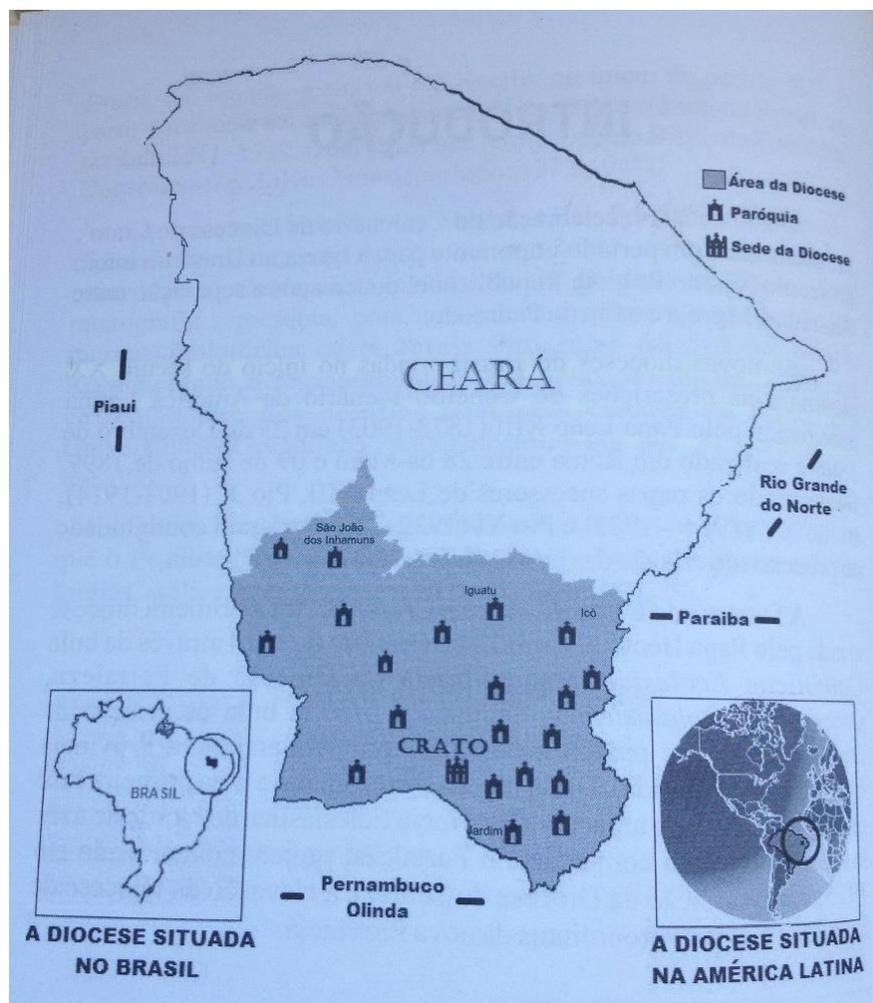


Figura 14: mapa da Diocese do Crato em 1914.⁴³⁹

Para frustração do padre Cícero, ele próprio estava entre os motivos que levaram a Santa Sé a decidir pelo Crato para sede do bispado. Conforme parecer do núncio apostólico monsenhor Giuseppe Aversa, ratificando o que pensava dom Manoel, padre Cícero era um

⁴³⁹ No geral, os municípios-sedes de paróquias, que passaram a fazer parte da nova diocese foram Araripe, Arneiroz, Assaré, Aurora, Barbalha, Brejo dos Santos (Brejo Santo), Cococi, Crato, Flores, Icó, Iguatu, Jardim, Lavras, Milagres, Missão Velha, Saboeiro, São João dos Inhamuns (Tauá), São Mateus (Jucás), São Pedro do Crato (Carriáçu), Umari e Várzea Alegre (FIGUEIREDO, 2014: 78). Além desses municípios, a Diocese do Crato contava com outros que na época eram capelanias, como Juazeiro, Quixará (Farias Brito) e Santana do Cariri. Essa jurisdição foi se modificando com a criação das dioceses de Crateús e de Iguatu, que suprimiu alguns municípios da Diocese de Crato. Hoje a diocese de Crato abrange os seguintes municípios: Abaiara, Altaneira, Antonina do Norte, Araripe, Assaré, Aurora, Baixio, Barbalha, Barro, Brejo Santo, Campos Sales, Carriáçu, Crato, Farias Brito, Granjeiro, Ipaumirim, Jardim, Jati, Juazeiro, Lavras da Mangabeira, Mauriti, Milagres, Missão Velha, Nova Olinda, Porteiras, Potengi, Penaforte, Salitre, Santana do Cariri, Tarrafas, Umari e Várzea Alegre (HISTÓRIA, s/d: s/p).

“sacerdote desequilibrado” e o Juazeiro era um antro de “imoralidade, superstição, fanatismo e feiticismo” (*Idem*: 75). Ademais, a crise política agravada no final de 1913, que teve Juazeiro como epicentro, foi considerada o maior empecilho para o Crato cumprir a exigência prévia de formar o patrimônio diocesano, o que levou dom Manuel orientar pela dispensa deste requisito, conforme carta enviada ao núncio apostólico em maio de 1914:

Não se pode constituir o patrimônio exigido, porque quando se tratava de executar que fora determinado, rebentou o movimento armado de Juazeiro, que atrapalhou o bom andamento dessa obra, perturbando completamente a vida econômica da região, e que ora impõe a criação da diocese que, apesar da falta de patrimônio, poderá viver perfeitamente, como demonstra: com efeito, o rendimento da mitra da futura diocese assegura ao bispo a desejável decência, enquanto se constitui o patrimônio necessário, pois esse rendimento foi, em 1913, de 8:000\$000, fora crismas e extraordinários (*Apud* FIGUEIREDO, *id. ib.*: 70).

A aludida crise política, que levou ao ‘movimento armado de Juazeiro’, nas palavras do prelado cearense, nada é mais do que a já recorrentemente citada Sedição de Juazeiro e pode ser vista como parte do corolário da entrada do padre Cícero na política, sob os auspícios do amigo Floro Bartolomeu. Por outro lado, dom Manoel trata-a também como uma consequência do desfecho do processo de criação da Diocese de Crato. Deve-se enfatizar que o seu desejo para que Juazeiro fosse a sede do Bispado nunca fora a sua principal obsessão. Esta era a recuperação de suas ordens sacerdotais. Para ele, a suspensão destas fazia parte de um plano maior: a destruição do Juazeiro. Restava-lhe, assim, uma nova estratégia: enveredar-se pelos tortuosos, mas, ao mesmo tempo, poderosos caminhos da política. No momento, importa ressaltar que, ao contrário de atrapalhar o andamento da criação da diocese a ser sediada no Cariri, a crise política e religiosa rebentada na região só o fez acelerar, a despeito do já longo caminho percorrido até então.

A criação da Diocese de Crato foi a culminância de um processo iniciado no contexto da separação entre o Estado e a Igreja. Certo que a relação entre Estado e Igreja já não vinha a contento desde a década de 1860, quando começou a degradingolar com a chamada Questão Religiosa, originada a partir do enfrentamento entre a Igreja e a Maçonaria, mas que acabou se tornando uma questão política em que o Estado Imperial teve que se posicionar. Com a proclamação da República, em 1889, no bojo de uma crise política para a qual a Questão Religiosa contribuiu significativamente, o ‘divórcio’ que já vinha sendo ensaiado finalmente se consumou (ver nota 401). O fim do já velho regime monárquico e o advento de uma nova forma de governo, fincado em pilares racionalistas, em um contexto que refletia a mudança

de ideias provocada pelos ideais iluministas impulsionados pela Revolução Francesa, significaram, inevitavelmente, o fim do padroado, instituição historicamente assentada em acordos negociados entre a Santa Sé e os reinos de Portugal e Espanha. No contexto da colonização das possessões americanas desses países, estes acordos transformaram-se em dispositivos legais, a exemplo da concessão dada pelo Papa aos monarcas católicos para estes administrarem os interesses locais da Igreja. O padroado régio foi estendido ao Império do Brasil, cuja Constituição declarou a Igreja Católica religião do Estado e a única com direito a culto público. A primeira Constituição republicana, por sua vez, separou o Estado da Igreja, garantindo a liberdade de culto religioso⁴⁴⁰ e estabelecendo a laicidade do matrimônio, cemitérios e ensino educacional:

Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

A Republica só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita. Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a pratica dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência, ou aliança com o Governo da União, ou o dos Estados (CONSTITUIÇÃO, s/d: s/p).

Sacramentada a separação entre Estado e Igreja findou-se a competência que cabia ao estado de arrecadação dos dízimos eclesiásticos, edificação e manutenção de igrejas, remuneração dos sacerdotes com a chamada cômgrua, nomeação de párocos e até a nomeação de bispos, sendo que esta última prerrogativa, para que tivesse validade de ofício, estava condicionada à confirmação papal. Esta nova realidade forçou a Igreja Católica no Brasil a encetar uma reengenharia em sua organização administrativa, a começar pela reformulação das circunscrições eclesiais, entre bispados e prelazias, repensando a territorialidade demarcada e pouco mudada durante os períodos colonial e imperial. No momento da proclamação da República, existiam somente doze territórios diocesanos dispersos por 8,5 milhões de Km²: Bahia (1555), Rio de Janeiro e Pernambuco (1676), Maranhão (1677), Pará (1719), São Paulo, Mariana (MG), Mato Grosso e Goiás (1745), Rio Grande do Sul (1848), Diamantina (MG) e Ceará (1854). Alguns desses bispados abrangiam enormes territórios,

⁴⁴⁰ Como bem lembra Rosendahl & Corrêa (2006), “a ampla liberdade de cultos, garantida pela República, foi efetiva em relação às igrejas cristãs, ao judaísmo e budismo, mas de modo algum para as religiões e cultos afro-brasileiros.”

como o de São Paulo, que até 1892, atingia os estados do Paraná e de Santa Catarina, além de parte do sul de Minas Gerais. Já no período que vai da proclamação da República até 1930, marco de uma nova fase na política brasileira, com a ascensão da Aliança Liberal liderada por Getúlio Vargas, vamos observar uma intensa e rápida criação de novos territórios diocesanos.

O quadro abaixo permite comparar os dois períodos abordados, sendo o primeiro marcado pela dependência da Igreja à Coroa Portuguesa e, posteriormente, ao governo imperial brasileiro; e o segundo associado à separação entre Igreja e Estado e a criação de sessenta e oito novas dioceses, distribuídas pelo país, embora concentradas nas regiões Sudeste e Nordeste:

Quadro 04: Criação de Dioceses no Brasil por Regiões (1551-1930)

Regiões	Períodos					Total
	I				II	
	1551	1676-1677	1719-1745	1848-1854	1890-1930	
Amazônia	-	-	1	-	8	9
Nordeste	1	2	-	1	18	22
Sudeste	-	1	2	1	27	31
Sul	-	-	-	1	9	10
Centro-Oeste	-	-	2	-	6	8
Total	1	3	5	3	68	80

Nos três primeiros séculos da história nacional, a Igreja atuou na apropriação e definição do espaço brasileiro, tendo como referência a ocupação e a conquista colonial. A criação dos bispados, prelazias, freguesias e paróquias seguiram basicamente a lógica e a estratégia política de controle de espaços que permitissem a efetivação dos projetos econômicos, políticos ou compreendidos como culturais, efetivados pela Igreja em aliança com o Estado monárquico português. Porém, esse processo foi marcado por descontinuidades espaciais e temporais. Os primeiros bispados, situados, em sua maioria, em regiões litorâneas, centros de troca e pontos de penetração e conquista do interior, acompanharam os avanços na conquista e instituições de pontos estratégicos para o efetivo domínio imposto pelo Estado colonial. Percebe-se, assim, que a Igreja buscava assegurar a apropriação de amplos territórios, no sentido simbólico, mas também no seu aspecto funcional. Para tanto, agiu engenhosamente na condição de religião oficial do Estado e, portanto, de forma exclusiva. Mesmo assim, deve-se atentar para o fato de que este processo não se deu de maneira contínua e uniforme, haja vista duas lacunas consideráveis no catolicismo brasileiro através da difusão diocesana.

A primeira lacuna ocorre no período que vai de 1551 a 1676, entre a criação dos bispados da Bahia e de Pernambuco, quando se dá a primeira expulsão da Companhia de Jesus⁴⁴¹ de terras brasileiras, em 1593, e a entrada de outras ordens religiosas, a partir de 1580, dentre as quais beneditinos, franciscanos, carmelitas e capuchinhos. A segunda lacuna na criação de dioceses acontece entre 1745 e 1848, marcada, inicialmente, pelo surto de laicização na política portuguesa durante a administração de marquês de Pombal.⁴⁴² Neste período ocorre a segunda expulsão dos jesuítas do Brasil e os processos de emancipação política do país e formação do Estado Nacional brasileiro, com todas as turbulências inerentes aos contextos de transformação de ordem político-institucional. Portanto, este período é marcado muito mais pela existência de enfrentamentos do que de cooperação nas relações entre Estado e Igreja, a despeito ou justamente em consequência da Constituição de 1824, a primeira do Império brasileiro, manter o regime de padroado. Nessas lacunas, o catolicismo no Brasil territorializa-se com a atuação de religiosos e leigos integrantes de ordens regulares,

⁴⁴¹ Ordem religiosa monástica marcada por uma severa disciplina, profunda devoção religiosa e intensa lealdade à Igreja. Foi fundada em 1540 pelo presbítero espanhol Inácio de Loyola com o intento precípua de combater a reforma protestante, a partir da missão de converter os heréticos. Conhecidos como ‘soldados de Cristo’, devido suas características missionárias, os membros da Companhia de Jesus espalharam-se pelos domínios ultramarinos de Portugal para, principalmente, fazerem cumprir a tarefa de catequizar os indígenas, considerados ‘gentios’. Para tanto fundaram missões indígenas, um tipo de aldeamento artificial que concentrava até milhares de nativos, ocupados tanto na evangelização como no trabalho produtivo. Os primeiros jesuítas aportaram no Brasil em 1549, onde, além da catequese, se ocuparam da difusão do ensino educacional. Acusada durante a administração pombalina de grande acúmulo de riqueza e poder, a Companhia de Jesus passou a ser contestada e viu-se envolvida em um conflito de interesses com o governo português. A pretexto de secularizar a educação, seguindo o modelo preconizado pelo iluminismo, marquês de Pombal (ver nota seguinte) determinou a expulsão dos jesuítas de Portugal e de seus domínios, decisão tomada em 1759 (EXPULSÃO, s/d).

⁴⁴² Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o marquês de Pombal, foi secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino de Portugal, entre 1755 e 1777, cargo correspondente ao de atual primeiro-ministro. Sua gestão, feita com ‘mão de ferro’, foi marcada pela realização de várias reformas administrativas, políticas, econômicas, religiosas e educacionais, pautadas pelo crivo dos ideais iluministas. Foi assim um dos mais destacados representante do despotismo esclarecido da sua época. Destacou-se também pelo papel histórico que desempenhou na recuperação da capital Lisboa, atingida, em 1755, por um terremoto de vastas e graves consequências materiais e humanas. Na história do Brasil, Pombal é um personagem de acentuada relevância, visto as suas ações efetivas, visando modernizar as relações econômicas e sociais da colônia, com destaque para a Criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e a Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba, respectivamente em 1755 e 1759, destinadas a dinamizar as atividades econômicas no Norte e Nordeste da colônia; instituição da derrama em 1765, com a finalidade de obrigar os mineradores a pagar os impostos atrasados; extinção, em 1759, do regime de capitâneas hereditárias, com a sua incorporação aos domínios da Coroa portuguesa; transferência, em 1763, da sede do governo-geral de Salvador para o Rio de Janeiro, cujo crescimento sinalizava o deslocamento do eixo econômico do Nordeste para a região Centro-Sul; expulsão dos jesuítas, determinando que a educação na colônia passasse a ser transmitida por leigos; instituição do Diretório Pombalino de 1757, transferindo a direção dos aldeamentos indígenas dos religiosos para uma administração civil; e, por fim, implementação de uma política de integração dos índios à sociedade colonial, procurando estimular a miscigenação através do casamento interétnico, e proibindo a escravização indígena e o uso de línguas nativas, com a obrigatoriedade do idioma português.

a exemplo dos franciscanos⁴⁴³ e carmelitas,⁴⁴⁴ incluindo as áreas tidas como secundárias aos interesses mercantilistas da colonização portuguesa. Nessas áreas, favorecido pela escassez e dispersão dos agentes clericais, pela distância dos centros hierárquicos, acrescida da precariedade de transporte e comunicação, e, conseqüentemente, pelo pouco controle sobre corações e mentes, o catolicismo oficial, ao se difundir no meio popular, se transmuta em um catolicismo popular. Este desenvolve-se influenciado por elementos das culturas subordinadas que deveriam ser silenciadas em nome e em prol da conquista colonial (ROSENDAHL & CORRÊA, 2006: s/p).

Mesmo com a expansão territorial direcionado para as regiões interioranas por obra da ação missionária protagonizada principalmente pelas ordens religiosas regulares, a difusão dos territórios religiosos em sua modalidade diocesana permaneceu paralisada nos termos que eram convenientes à aliança Estado-Igreja. Essa prática teve continuidade, sem grandes mudanças, com as transformações operadas no país a partir da independência, ocorrida em 1822. Nem tensões e crises que se sucederam a partir da segunda metade do século XVIII, com o ‘surto laico’ pombalino e, posteriormente, com a Questão Religiosa ocorrida próximo do final do período imperial, trouxeram substanciais transformações à política de territorialização da Igreja, notadamente no tocante à ‘diocesanização’, salvo a criação de três novos bispados, a partir de 1848, pondo fim a uma lacuna de mais de cem anos de imobilismo. De acordo com Rosendahl & Corrêa (*Idem*), a dimensão espacial de uma determinada prática, neste caso a reorganização da territorialidade eclesial, “envolve intenções, possibilidades e estratégias que variam tanto no tempo como no espaço, pois o processo de difusão envolve aspectos espaciais e temporais qualificados socialmente.” Acrescentamos a esta análise, a questão histórica enquanto um decisivo fator de inflexão na prática secular de territorialização

⁴⁴³ A Ordem Franciscana foi fundada por São Francisco de Assis, na Itália, em 1209. Está atualmente dividida em três ramos: Frades Menores, Capuchinhos e Conventuais. No Brasil, é conferida aos franciscanos uma atuação pioneira, daí a frequência com que é referenciada a presença de um franciscano na esquadra de Cabral, o Frei Henrique, que em 1500 celebrou a primeira missa em *terrae brasilis*. No entanto, até 1585, quando foi estabelecido o primeiro convento da ordem em Olinda, Pernambuco, as missões franciscanas no Brasil foram esporádicas no tempo e difusas territorialmente. Até o final daquele século, foram abertos mais conventos franciscanos no Brasil: Bahia (1588); Igarassu, Itapissuma e Ponta das Pedras, em Pernambuco (entre 1588 e 1594), Vila da Paraíba, Paraíba (1589) e Vitória, Espírito Santo (1589) (OS FRANCISCANOS, s/d: s/p). A partir do século XVII, notadamente com os capuchinhos, os franciscanos chegaram a concorrer com os jesuítas o trabalho missionário juntos aos indígenas, especializando-se na fundação dos aldeamentos e, posteriormente, nos séculos XVIII e XIX, na realização das missões itinerantes, com grande influência na formação de um catolicismo popular no Brasil.

⁴⁴⁴ Provenientes da província portuguesa de São Filipe, os carmelitas chegaram ao Brasil, a partir da Bahia, em 1663, onde fundaram o convento Santa Teresa em 1665. Inicialmente, este convento servia de pouso temporário para os missionários com destino à África, visto que a viagem para aquele continente exigia uma escala na América por conta das correntes marítimas. Com a maior permanência dos carmelitas no Brasil, foi inaugurado um convento também em Olinda, de onde os frades eram designados para missionar no sertão do rio São Francisco (OS CARMELITAS, s/d: s/p).

adotada pela Igreja. No Brasil, esta foi o marco de 15 de novembro de 1889, com todas as implicações já abordadas neste tópico, sobretudo o corte do ‘cordão umbilical’ que desempenhava a função de alimentar os dois principais organismos do país. Após, exceção às alianças pontuais, o Estado nacional, agora com uma roupagem republicana, e a velha Igreja Católica no Brasil, passaram a adaptar-se, por conta e risco, aos ‘novos tempos’. Da parte da Igreja, a estratégia foi proceder uma reformulação de sua territorialidade, marcada por uma nova disposição espacial no sentido de favorecer a articulação nas esferas local, regional e nacional. Não se pode deixar de considerar, contudo, que a separação entre o Estado e Igreja possibilitou esta última uma maior autonomia para a criação de novas dioceses. Assim, de maneira pragmática e célere observa-se um salto gigantesco: de doze dioceses existentes em 1890, este número passa para oitenta unidades em um prazo de meros quarenta anos. Desta forma, a descontinuidade do processo de difusão diocesana, marca do período anterior, diminui significativamente, a despeito das regiões Sudeste e Nordeste concentrarem a maior parte das dioceses. Essas duas regiões passam a deter conjuntamente mais de 60% do total de dioceses existentes em 1930. Esta assimetria, no entanto, justifica-se pelo número de habitantes, municípios e relativa extensão territorial que essas regiões possuem. Por regiões brasileiras, o Sudeste ganhou vinte e sete novas dioceses, o Nordeste, dezoito; o Sul, nove; o Norte, oito, e o Centro-Oeste, cinco, perfazendo sessenta e oito dioceses. Nessa nova leva de diocesanização, foram privilegiadas certas localizações específicas e tidas como estratégicas. Esta seletividade espacial, enquanto uma estratégia territorial da Igreja, foi estabelecida tendo em vista o aspecto funcional. É o caso das dioceses criadas no Ceará: Crato, na região sul, e Sobral, na região norte do estado. A do Crato, entretanto, teve outra questão embutida, o Juazeiro e seu principal personagem, padre Cícero, conforme já discutido neste tópico. Esta especificidade local fica devidamente patente quando se estabelece o território diocesano.

A disputa travada entre Crato e Juazeiro para sediar o Bispado do Cariri, representada principalmente pela ‘queda de braço’ entre os principais oponentes da Questão Religiosa de Juazeiro, o padre Cícero e o bispo Joaquim, - era, em suma, a ponta avançada de um corolário que vinha se arrastando desde quando membros da Igreja Católica fincaram as bases de uma ação missionária e evangelizadora no Cariri, desencadeando sincretismos religiosos atípicos. A questão da escolha da sede do bispado parece-nos que foi o último grande embate do padre Cícero e seus mais antigos seguidores, entre eles José Marrocos, contra a hierarquia da Igreja, com o objetivo de, sustentando a veracidade dos milagres, reaver as ordens suspensas do sacerdote caririense. Era também parte da guerra de identidades enfrentada entre as duas principais localidades da região, Crato e Juazeiro, e que naquele momento, início do século

XX, estava para atingir o seu ponto mais crônico, com os processos que se seguiram com a emancipação e a sedição de Juazeiro. Por fim, sem prejuízo de novas interpretações, era ainda um dos pontos de ebulição da crise regional que contrariava uma tendência natural de união pelas causas gerais, independente das divergências contidas na existência de diversos grupos de interesses presentes em um território ainda não plenamente regionalizado.

Em suma, o território religioso, em uma cultura onde o catolicismo é hegemônico, traz consigo suas cargas identitárias e representacionais. O ‘povo de Deus’, sob a égide da Igreja, é único, independentemente de suas configurações, culturas e localizações espaciais. Todavia, na sua pretensão ecumênica, a religião católica estabelece procedimentos específicos em seus apostolados. Além do mais, cada episcopado imprime, de acordo com as demandas históricas, suas marcas de atuação. Na Diocese de Crato, o primeiro mandato episcopal, exercido por dom Quintino Rodrigues de Oliveira e Silva entre 1915 e 1929, foi marcado, de um lado, pelo desafio de constituição da estrutura patrimonial e da organização administrativa,⁴⁴⁵ e, de outro, pela instituição das diretrizes pastorais, o que incluía o tratamento da Questão Religiosa de Juazeiro. Sobre este último ponto, dom Quintino, após a sua sagração episcopal, ocorrida em 31 de outubro de 1915, em Salvador, Bahia, viajou até Petrópolis para, na condição de bispo, receber do Núncio Apostólico instruções de como tratar aquele delicado assunto (FIGUEIREDO, 2014: 91). Nesta espinhosa missão, o bispo do Crato procurou manter uma posição ‘nem tanto ao mar, nem tanto à terra’, conforme máxima que orienta agir com prudência, mas sem leniência. Essa postura de às vezes dar e às vezes tomar, em certos momentos afagar e noutras punir, rendeu-lhe, decerto, mais crítica do que reconhecimento. Foi o que fez Floro Bartolomeu, do alto da tribuna da Câmara Federal, em 1923, defendendo o seu aliado da acusação de ser um fomentador de fanatismo. Disse o então deputado pelo PRC do Ceará:

Não sei como ser possível haver quem considere esse seu procedimento prática de fanatismo. E está esse padre suspenso de ordens por acusação de concorrer para o fanatismo! Com efeito, ainda foi a título de não aumentar o fanatismo do povo que o atual bispo do Crato até isso proibiu com ameaças,

⁴⁴⁵ Logo após tomar posse em 1º de janeiro de 1916 como primeiro bispo do Crato, com o lema *Patientia et Doctrina*, dom Quintino organiza a Cúria Diocesana e a Secretaria do Bispado, além de compor o Conselho Presbiteral. Ainda neste ano, oficializou a data da festa da padroeira diocesana, Nossa Senhora da Penha, e fundou o Colégio Diocesano, destinado ao ensino de alunos de sexo masculino. Entre 1916 e 1921, criou cinco novas paróquias, dentre elas a de Juazeiro, e neste último ano fundou a Cooperativa de Crédito do Cariri. Em 1922, fundou o Seminário Episcopal. Em 1923, fundou a Congregação das Filhas de Santa Tereza de Jesus e o Colégio Santa Tereza de Jesus destinado a cuidar da educação feminina na região. No campo da comunicação social, dom Quintino fundou o jornal *A Região*, de circulação em toda o território da Diocese de Crato, e o *Boletim Eclesiástico*, voltado para orientação do clero.

creio, de excomunhão, reservada ao Papa (BARTOLOMEU, 2010 [1923]: 51).

Não há como esconder que, naquele contexto de crise generalizada na qual o Cariri estava imerso, a missão do primeiro bispo do Crato não era de fácil cumprimento. Quanto à suspeita de ameaça de excomunhão, mencionada por Bartolomeu, de fato, ela foi decretada pela Congregação do Santo Ofício, assim como ocorreu a determinação do bispo do Crato de não cumpri-la.⁴⁴⁶ Notórios também foram os vários consentimentos dados pelo bispo para o padre de Juazeiro exercer, mesmo temporária e limitadamente, as ordens sacerdotais que lhe estavam suspensas. Por fim, não obstante o Juazeiro já está apto a ser elevado à dignidade de paróquia, o bispo o fez também em deferência ao pedido do próprio padre Cícero. Certo também que a relação entre a hierarquia diocesana local e a questão representada pelo padre Cícero, mesmo depois de seu falecimento, em 1934, continuou sob melindre por um bom tempo.

Sobre a forma como o primeiro bispo do Crato, enfrentou a questão de Juazeiro, Ralph Della Cava (2014 [1976]: 291), fala de uma trégua estabelecida, em 1916, na “tensão contínua entre Joaseiro e Igreja.” O ‘cessar fogo’ ocorreu justamente quando dom Quintino, “na sua primeira visita pastoral ao Joaseiro [...] outorgou ao Patriarca o privilégio [...] de celebrar missa.” Logo em seguida, criou a paróquia de Juazeiro. Entretanto, o bispo do Crato não concedeu tais benefícios, ao padre e ao Juazeiro, de maneira incondicional. Exigiu que o padre cumprisse as determinações dos três decretos da Santa Sé, publicados em 1894, 1897 e 1898. Dentre essas determinações, uma se mostrava inviável de ser cumprida, ou seja, o fim das romarias, principalmente porque estava condicionada à proibição do padre Cícero de receber os romeiros em sua residência. Mais grave ainda foi o novo decreto de Roma, expedido em abril de 1917, reiterando a ordem emitida no decreto de 1897 para que o padre Cícero se afastasse do Juazeiro. Entretanto, este decreto não foi efetivado por dom Quintino. Mas, por outro lado, o bispo não abriu mão de que o padre cessasse de recepcionar romeiros, benzer artigos religiosos e batizar crianças, mesmo que estas estivessem em perigo de morte. Indignado, Floro Bartolomeu procurou o bispo, atacando com veemência o que tachou de implacável e injusta perseguição ao velho padre. Essa intervenção fez com que o bispo

⁴⁴⁶ Segundo o padre Neri Feitosa, um ardoroso defensor do padre Cícero, “o ofício nº 61, de 14 de abril de 1917, vindo da Nunciatura Apostólica do Brasil, encarregava Dom Quintino [...] de executar a censura, comunicando-a ao destinatário. O médico de Padre Cícero, Dr. Floro, ponderou junto ao bispo a saúde e os 75 anos do padre Cícero, e Dom Quintino recuou, não publicou a censura e pediu poderes para absolvê-lo” (FEITOSA, 2011: 48-49). Entretanto, o informante acrescenta que o mérito desta decisão não foi do bispo do Crato, mas à “caridosa e prudente intervenção do Dr. Floro. Por Dom Quintino, o comunicado teria chegado ao Padre Cícero (pôs a carta no correio) e teria respondido pela morte prematura do velho sacerdote” (*Idem*).

passasse a agir com mais moderação em questões envolvendo o padre Cícero. Isso, porém, até março de 1921, quando Roma reiterou sua determinação de excomungar o padre Cícero, salvo ele deixasse o Juazeiro. Sem opção, “dom Quintino suspendeu integralmente o Patriarca, embora, para evitar a rebelião, a ordem de publicar o decreto romano tenha sido, por conveniência, ignorada” (*Idem*: 303). A trégua, então, foi suspensa, bem como a reintegração das ordens sacerdotais de padre Cícero, pelo menos enquanto durou o mandato episcopal de dom Quintino.

Os dois episcopados que se seguiram ao de dom Quintino enfrentaram essa questão com estratégias diferenciadas. Dom Francisco de Assis Pires (1880-1960),⁴⁴⁷ que sucedeu dom Quintino, foi tido como um mediador entre críticos e defensores dos chamados Milagres de Juazeiro, chegando, inclusive, a intervir em uma polêmica travada entre dois membros do clero diocesano.⁴⁴⁸ Dom Vicente de Paulo Araújo Matos⁴⁴⁹, o bispo seguinte, teve seu

⁴⁴⁷ Dom Francisco de Assis Pires, baiano de Salvador, foi o segundo bispo diocesano de Crato entre 1931 e 1959. Consta que o seu lema à frente da Diocese de Crato, *Non veni ministrari sed ministrare*, ou seja, *Não vim para ser servido, mas para servir*, foi cumprido à risca. Isso confirma-se pelo título de ‘Bom Samaritano’ que lhe foi atribuído pelo Monsenhor Francisco Holanda Montenegro no livro *Os quatro Luzeiros da Diocese*, para representar a sua pastoral diocesana marcada por obras sociais em favor dos mais pobres e humildes. No seu episcopado, foi fundado o Hospital São Francisco de Assis, primeiro hospital do Cariri, com atendimento aos indigentes; o Liceu de Artes e Ofícios, hoje extinto, destinado ao ensino profissionalizante de estudantes masculinos de baixa renda, e o Patronato Padre Ibiapina, também extinto, voltado à educação de moças pobres. Foi ainda o fundador do mais longo jornal de orientação católica existente no Cariri, *A Ação*, que circulou de 1931 a 1982. Dom Francisco foi também um estimulador do movimento de leigos e para tanto criou a Ação Católica Diocesana.

⁴⁴⁸ A polêmica teve início após o padre Antonio Gomes de Araújo publicar a biografia de seu avô, o coronel Basílio Gomes de Matos intitulada *Um civilizador do Cariri*, que na opinião do padre Azarias Sobreira, expressa em uma carta ao biógrafo, teria, *en passant*, maculado a memória de José Marrocos. De fato, padre Gomes revela, sem nenhuma prova documental, que o seu avô teria descoberto que os ‘fatos miraculosos’ de Juazeiro não passaram de uma farsa tramada por José Marrocos. Para tanto, este teria usado uma fórmula química nas hóstias que teriam sido passadas, sem o conhecimento do padre Cícero, para a beata Maria de Araújo. Para fundamentar seu ponto de vista a respeito de José Marrocos, padre Gomes de Araújo publicou ainda um artigo sob o título de *Apostolado do embuste*. Em resposta, padre Azarias publicou o opúsculo *Em defesa de um abolicionista*. Tanto um como o outro foi escrito em estilo panfletário, com insultos deferidos mutuamente. De acordo com Sousa (1971: 14 [Nt. 11]), “o curso da polêmica foi interrompido por uma proibição de D. Francisco de Assis Pires, então bispo diocesano, escrita de próprio punho, onde pode ler-se este elogio ao pe. Gomes: ‘Até hoje V. Revma. não teve em sua carreira sacerdotal um só ato de insubordinação e cremos que, embora amargurado, saberá mais uma vez cumprir seu dever, obedecendo’. Referido documento foi publicado em **A Ação**, de Crato (edição de 22 de junho de 1956) e em **O Povo**, de Fortaleza (edição de 4 de agosto de 1956), juntamente com a declaração do Padre de que acataria a determinação de seu superior diocesano. Esta publicação nos jornais valeu por uma explicação ao público.”

⁴⁴⁹ Cearense de Itapajé, cujo mandato episcopal estendeu-se de 1962-1992, tendo sido antes bispo coadjutor a partir de 1955, dom Vicente, tinha como lema o sugestivo *Vicente dabo manna (Ao vencedor darei o maná)*. Dentre as suas realizações como bispo do Crato, destacamos a criação da FFC, embrião da URCA, dos colégios Pequeno Príncipe e Madre Ana Couto, da Rádio Educadora do Cariri, do Centro de Expansão (local de retiros e treinamentos religiosos), da Fundação Padre Ibiapina, que manteve, dentre outros programas, o Movimento de Educação e Base (MEB) e a Escola de Líderes Rurais (ELIRU), voltados, respectivamente, para a educação popular de jovens e adultos e a capacitação de camponeses, visando a organização sindical e práticas agrícolas, Convém informar que a Igreja buscava anular a influência do Partido Comunista Brasileiro (PCB) junto aos trabalhadores rurais em um contexto de acirramento ideológico e proliferação de propaganda da esquerda política, notadamente na década de 1960.

episcopado marcado por uma estratégica distensão nas relações com o ‘Juazeiro’. Dentre suas ações, neste sentido, deve-se destacar a liberação dos arquivos contendo documentos inéditos sobre o padre Cícero e a Questão Religiosa de Juazeiro ao historiador estadunidense Raph Della Cava. O resultado desta pesquisa é a antológica obra *Milagre em Joaseiro*, tida como um divisor de águas no tratamento da aludida Questão. Não obstante, o padre Neri Feitosa teceu dura crítica a dom Vicente no trato deste com a questão padre Cícero. No ponto de vista de Feitosa, dom Vicente teria defendido teses sobre “a resistência ao Padre Cícero e às manifestações religiosas a favor dele”, argumentando serem estas “uma tradição” que recebera dos bispos que lhe precederam na Diocese de Crato. Para dom Vicente, conforme relato de Feitosa (2011: 90-91), “se a raiz é podre, os frutos também são.” O informante acrescentou: “julgue o leitor a racionalidade e o equilíbrio de tais princípios. Eu os considero irracionais e preconceituosos” (*Idem*: 91).

O bispo que sucedeu dom Vicente, dom Newton Holanda Gurgel (1923-2017),⁴⁵⁰ era ainda da geração clerical que fora influenciada pela hierarquia adversária da Questão Religiosa de Juazeiro. Entretanto, não tomou nenhuma atitude hostil às práticas religiosas romeiras que foram se intensificando ao longo do século XX. Somente na virada do século, com a posse do quinto bispo diocesano, o italiano dom Fernando Panico,⁴⁵¹ é que a questão centralizada no padre Cícero vai sofrer uma radical inflexão. O depoimento de uma devota do padre Cícero é um bem sintomática desta reviravolta por parte da hierarquia diocesana:

Daí, eu tenho um amigo muito grande aqui no Juazeiro que se chama Armando Rafael que estava no Crato assistindo a posse de D. Fernando e quando o bispo deu um viva ao Padre Cícero, o Armando me ligou pelo telefone para eu ouvir o que D. Fernando estava dizendo. Tinha uma pessoa comigo na sala, mas ela estava dormindo. Quando eu ouvi isso, não sei como foi que eu não endoideci. Eu chorava, eu gritava, eu me maldizia porque meu povo todo tinha morrido e eu não tinha uma só pessoa para contar isso. O Bispo está falando no Padre Cícero... esse bispo estrangeiro...! (GONÇALVES, 2004: 129-130).

⁴⁵⁰ Natural de Acopiara, município do sertão central sul do Ceará, bem próximo do Cariri, Newton Holanda Gurgel ordenou-se padre em 1949. Foi reitor do Seminário São José de Crato e vigário da cidade de Campos Sales até 1979, quando foi sagrado bispo e nomeado auxiliar da Diocese do Crato. Em 1993, com a renúncia de dom Vicente, foi nomeado bispo da Diocese do Crato. Teve como lema *Certa bonum certamen* (Combater o bom combate). Em 2001, renunciou ao episcopado por motivo de idade, tornando-se bispo emérito. Foi substituído por dom Fernando Panico (ver nota seguinte).

⁴⁵¹ Fernando Panico nasceu em Tricase, Itália, em 1946. Quando foi nomeado para a Diocese do Crato, já era bispo da Diocese de Oeiras-Floriano, Piauí. Dom Fernando foi o responsável pela reabertura do processo de reabilitação do Padre Cícero, tendo sido, o principal defensor do religioso caririense enquanto esteve à frente da Diocese de Crato. Renunciou em 2016, sendo substituído por dom Gilberto Pastrana, então seu coadjutor.

Saudar o padre Cícero em seu discurso de posse não foi meramente um ato simbólico. Dom Fernando recebera, naquele mesmo ano, orientação da Congregação para a Doutrina da Fé para que os arquivos da Diocese fossem reabertos e se elaborassem novos estudos sobre o incompreendido e, ao mesmo tempo, venerado sacerdote. Assim, elegeu como uma de suas prioridades buscar reabrir canonicamente a questão da reabilitação do padre Cícero perante a Santa Sé. Para tanto, constituiu uma comissão de especialistas na questão que se debruçou por mais de oito anos sobre a documentação existente, produzindo um vasto relatório que subsidiou a solicitação feita pela Diocese do Crato à Congregação para a Doutrina da Fé para que o padre Cícero fosse reabilitado, histórica e canonicamente, das censuras que lhe foram impostas. Em 2006, o pedido foi entregue ao então papa Bento XVI. No lento compasso com o qual a Igreja forma seu ponto de vista para emitir um pronunciamento, passaram-se quase nove anos, chegando ao pontificado do papa Francisco. Deixemos com o próprio dom Fernando, a narrativa do desfecho:

Na audiência de 5 de setembro de 2014, o Papa Francisco, após ouvir as recomendações do Prefeito para (*sic*) a Congregação para a Doutrina da Fé, Cardeal Gerhard Müller, não só aprovou as recomendações que lhe foram sugeridas por aquela Congregação, como ainda pediu que se preparasse uma mensagem, da parte da Santa Sé, a ser dirigida aos fiéis do Padre Cícero (PANICO, 2017: 18).

Na mensagem, a Congregação reputou “oportuna alguma forma de ‘reconciliação histórica’ [...], considerando todos os aspectos da vida humana e sacerdotal do Padre Cícero, [que] venham lançar luz também sobre os aspectos positivos de sua pessoa” (*Idem*: 23 [Nt. de rodapé]). Esse posicionamento, no que pese o tom de comedimento que o enfeixa, não deixa de ter sua importância histórica, principalmente considerando que o tratamento dado pela Igreja, no auge da Questão Religiosa de Juazeiro, ao personagem por ela agora focado, nunca fora assim tão comedido.

Após a morte prematura de Floro Bartolomeu, em 1926, padre Cícero, com mais de oitenta anos e saúde frágil, foi ficando cada vez mais isolado e distante de contato público e social. Padre Cícero viveu até os noventa anos, falecendo em 20 de julho de 1934. Seu sepultamento reuniu mais de sessenta mil pessoas. Ao contrário de algumas previsões, o seu legado se manteve firme e forte até os dias atuais. Como consequência, a peregrinação ao Juazeiro permaneceu em clara ascensão, sempre contribuindo para o crescimento e desenvolvimento da cidade e, por conseguinte, da região. Em dados recentes do IBGE,

Juazeiro hoje é o terceiro mais populoso município do Ceará e o quarto em relação ao tamanho do PIB.

No que pese alguns embates de ordem política e econômica que aconteceram ao longo do século XX, a questão Crato *versus* Juazeiro haveria de persistir por mais algumas décadas, muito mais como uma disputa de cunho bairristico e identitário do que de outra natureza. Assim, segmentos caririenses, por força de instituições de abrangência regional, como a futura URCA, ou de naturezas governamental e não-governamental, buscaram estabelecer uma agenda de fortalecimento e de valorização regional, na qual questões identitárias estiveram também em destaque. É o que veremos no próximo e último capítulo, notadamente pelo foco do ICC e do movimento Nação Cariri.

Capítulo 5

Do ICC à Nação Cariri: a região revisitada

Come gather 'round people, wherever you roam
 And admit that the waters around you have grown
 And accept it that soon you'll be drenched to the bone
 If your time to you is worth saving
 Then you better start swimmin' or you'll sink like a stone
 For the times they are a-changin'⁴⁵² (DYLAN, Bob: 1964).

Este capítulo, o último, aborda, basicamente, dois movimentos ocorridos no Cariri na segunda metade do século XX, que, instigados por questões remanescentes e emergentes, vieram redimensionar conceitualmente a região. Falamos, especificamente, do ICC⁴⁵³ e do movimento Nação Cariri.⁴⁵⁴ Inicialmente, a título de introdução, relataremos, com maior ênfase, a conjuntura vivenciada no período que vai de 1945 a 1965.⁴⁵⁵ A narrativa terá como eixo a ordem global marcada, emblematicamente, pelo contexto da Guerra Fria. Esta ordem, bipolarizada entre os mundos capitalista e socialista, se estendeu sobre o cotidiano dos mais distantes rincões do planeta, a exemplo do Cariri cearense, configurando-se em uma onda que gerou um amplo processo de transformação estrutural. Enquanto espaço atingido por esta onda, o Cariri pode ser analisado sob a ótica desses dois movimentos culturais, proponentes de projetos identitários que, a despeito do conflito de geração que lhes eram intrínsecos, se imbricaram e se influenciaram mutuamente. Um detalhe interessante é o fato de que a geração fundadora do ICC buscou, até certo ponto, se adaptar a essa realidade, enquanto a geração fundadora do movimento Nação Cariri nasceu sob o signo deste tempo e foi por ele diretamente influenciada.

⁴⁵² Junte-se, pessoal, onde quer que esteja / E admita que as águas em seu redor têm subido / E aceite que logo você estará encharcado até os ossos / Se vale a pena preservar o seu tempo / Então é melhor você começar a nadar ou afundará como uma pedra / Pois os tempos estão mudando.

⁴⁵³ O ICC foi fundado e instalado em outubro de 1953, durante a programação de comemoração do centenário de elevação do Crato à categoria de cidade. Um dos objetivos do ICC era o de reverter o descentramento da identidade regional, que vinha em processo de crescente fragmentação desde a 'guerra de identidades' representada pela oposição dos projetos identitários cratenses e juazeirense (ver tópico 4.7, *Uma guerra de identidades*, a partir da página 402).

⁴⁵⁴ O jornal, depois revista, Nação Cariri foi fundado na cidade do Crato no início de 1980 e depois se fundiu com outros movimentos que vinha sendo formatados no Ceará, com destaque para Fortaleza. O órgão circulou até 1985, fazendo parte de uma editora que produziu também livros de arte e de estudo sobre a cultura popular nordestina a partir da matriz Kariri. Além do mais, foram produzidos filmes, discos e espetáculos musicais e teatrais, aglutinando, para isso, diversos outros coletivos artísticos.

⁴⁵⁵ 1965 é o ano que escolhemos para, metodologicamente, servir de marco divisor dos domínios geracionais caririenses. Na verdade, este marco se dará, simbolicamente, em 1967 com a publicação do conto *A Segunda Vida do Dr. Henrique*, de Tiago de Figueiredo Araripe, na revista *Itaytera*. Na época, Tiago Araripe era um dos principais nomes da nova geração que debutava. Era, ainda, neto de J. Figueiredo Filho, um dos principais nomes da geração ICC e na época o seu presidente.

O século XX, como um todo, foi definido por Eric Hobsbawm (1995) como sendo uma era marcada tanto pelos extremismos como pela brevidade. Foi tempo de extremismos porque foi palco de grandes paradoxos, um cenário que pode ser resumido na frase do músico nascido nos EUA Yehudi Menuhin, citada por Hobsbawm (*Idem*: 12): “se eu tivesse que resumir o século XX, eu diria que despertou as maiores esperanças já concebidas pela humanidade e destruiu todas as ilusões e ideais.” Foi igualmente breve por resumir-se aos “anos que vão da eclosão da Primeira Guerra Mundial ao colapso da URSS” (*Id. Ib.*: 15). Assim, as esperanças despertadas neste curto e paradoxal século podem ser expressadas pelas radicais transformações impulsionadas pelo acelerado desenvolvimento tecnológico, acenando para a possibilidade de a humanidade redimir-se dos males intrínsecos à própria civilização que se construía sob iniludível marcha. As desilusões, no entanto, também triunfaram sob o tropel dessa mesma civilização que se mostrava temerosa das radicalizações e de outras temeridades inerentes às transformações sociais que se mostravam imprescindíveis ou inexoráveis. Essa gangorra existencial, que para muitos, em ambos os lados das trincheiras, encarnava a maniqueísta luta do bem contra o mal, marcou com profundidade a produção cultural, notadamente no campo artístico e literário, em todos os quadrantes do planeta, ao longo do referido século.

A primeira metade desse efervescente e conturbado tempo foi, de maneira geral, um período de provação, que Hobsbawm (*Id. Ib.*) sintetiza como “uma Era de Catástrofe.” Esta vai de “um colapso da civilização ocidental”, a Primeira Guerra Mundial, passando pela Grande Depressão dos anos 30 e culminando com um novo e ainda mais devastador conflito global, que foi a segunda grande guerra. Olhares mais otimistas (ou menos pessimistas), no entanto, descrevem esse período como necessário e promissor, no sentido de que provocou rupturas que possibilitaram a emergência de um processo intenso e rico de mudanças estruturais e comportamentais. Importa-nos descrever como esses eventos e processos repercutiram no Cariri, e como espaço e tempo se entremeiam para definir a temática do nosso objeto de análise neste capítulo, qual seja, os movimentos identitários ocorridos na região na segunda metade do referido século sob a égide do ICC e da Nação Cariri.

5.1 OS TEMPOS ESTÃO MUDANDO

A canção *The times they are a-changin'*, faixa-título do disco lançado em 1964 pelo cantor e compositor *folk*⁴⁵⁶ Bob Dylan,⁴⁵⁷ é tida como um hino de uma época onde a transição mostrou-se, como nunca, marcada por impressionante celeridade. Tal processo já se mostrava visível, no mínimo, com uma a duas décadas de antecedência. No início dos anos 1950, o cenário dos acontecimentos que demarcaram as próximas duas décadas, já estava devidamente armado. Como início da narrativa da temporalidade abordada neste tópico (1945-1965), portanto, temos as consequências imediatas geradas pela Segunda Guerra Mundial, com destaque para o plano de reconstrução da Europa, liderado pelos EUA através do Plano Marshall; emergência da Terceira Revolução Industrial, a Guerra Fria, o processo de descolonização das nações terceiro-mundistas, a emergência de um novo sentimento nacionalista, a elaboração de teorias de desenvolvimento sob a ótica do Terceiro Mundo, o socialismo revolucionário, a Geração *Beat*, o *rock'n'roll*, a Guerra do Vietnã, a corrida espacial, a intensificação da indústria cultural⁴⁵⁸ e da *mass media*, a instauração da ditadura civil-militar brasileira e o movimento contracultural da década de 1960.

Depois de um longo tempo de gritantes incertezas e catástrofes, que se estendeu por toda a primeira metade do século XX, o período seguinte, de 1947 a 1973, foi, na expressão de Hobsbawn (*Id. Ib.:* 18), uma “Era de ouro.” Essa época de prosperidade e bem-estar, fruto da profunda e irreversível transformação econômica, social e cultural experimentada pelo mundo ocidental capitalista, assentou-se, no entanto, em um ambiente marcado por grande tensão, em decorrência, sobretudo, da vigência da Guerra Fria.

Ao final da Segunda Guerra, mesmo com a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas - URSS não estando mais comprometida com a ideia de uma revolução socialista em proporção global, nem tampouco representasse ameaça à paz mundial, como ocorreu com a Alemanha – no campo da ideologia e da retórica, a Guerra Fria apontava constantemente

⁴⁵⁶ *Folk* é um gênero musical desenvolvido nos EUA em meados da década de 1950. Refere-se a uma grande variedade de gêneros musicais que surgiu e que está associada à música tradicional, como o *country*, o *soul* e o *blues*. Bob Dylan, em seguida, fez incursões no universo cultural do *rock'n'roll*, mas sua *performance* artística sempre foi associada à *folk music*.

⁴⁵⁷ Bob Dylan, nascido Robert Allen Zimmerman, nos EUA, em 1941, é uma das mais icônicas personagens da contracultura emergente nos anos 1950. Adotou o sobrenome Dylan em homenagem ao poeta inglês Dylan Thomas (1914-1953), que se tornou ídolo da chamada geração *beat*, exercendo forte influência na trajetória lítero-musical de Bob Dylan. Em reconhecimento à sua produção de letras de canções, verdadeiros poemas de refinada composição, Dylan foi agraciado com o prêmio Nobel da Literatura em 2016.

⁴⁵⁸ Indústria cultural, conceito cunhado por Theodor Adorno e Marx Horkheimer, membros da afamada Escola de Frankfurt, é um poderoso e lucrativo sistema integrado por um conjunto de meios de comunicação que inclui o cinema, o rádio, a televisão, os jornais e as revistas, e que, por sua acessibilidade às massas, exerce um tipo de manipulação e controle social, que não só edifica a mercantilização da cultura, como também é legitimada pelo consumo de seus bens.

para um iminente holocausto nuclear. Esta tensão teve picos diferenciados ao longo das décadas seguintes, com destaque para a Crise dos Mísseis,⁴⁵⁹ em 1961, e a invasão do Afeganistão por tropas soviéticas, em fins de 1979. Entretanto, no cálido mundo diplomático da Guerra Fria, as duas grandes potências mundiais – EUA e URSS, buscaram estabelecer uma relação de coexistência pacífica que pudesse manter a distribuição global de forças, ocorrida a partir de 1946, como resultado da conjuntura pós-guerra. Em outras palavras, a Guerra Fria era um ‘tratado de tolerância mútua’, visto que a sua peculiaridade era de que, em termos práticos, não pairava o perigo de ocorrência de uma terceira grande guerra. Como bem resumiu Eric Hobsbawn (*Id. Ib.*: 224), “a URSS controlava uma parte do globo [...] e não tentava ampliá-la com o uso de força militar. Os EUA exerciam controle e predominância sobre o resto do mundo capitalista [...]. Em troca, não intervinha na zona aceita de hegemonia soviética.”

A vitória dos Aliados representou o triunfo da democracia liberal no mundo capitalista. E para o Brasil, que estava sob a égide de um governo autoritário, centralizador e de feições fascista e populista, - representou a válvula de escape que ensejou a redemocratização do país. Assim, o Estado Novo getulista foi atropelado pelo ‘trem da história’ e abriu espaço para o intenso, instável e curto interregno democrático e quase liberal de 1946 a 1964, interrompido que foi pelo Golpe Civil-Militar desferido contra o governo constitucional de João Goulart.

A nova ordem política mundial instaurada no pós-1945 consagra o fim da hegemonia europeia, cujo principal desafio passou a ser a sua reconstrução diante dos imensos prejuízos acarretados pela guerra. O papel dos EUA neste processo, através do Plano Marshall, será preponderante. O alto investimento de capital, mas com excelente retorno político-econômico, foi crucial na consolidação do ‘Grande Irmão do Norte’ como potência hegemônica do mundo ocidental. Por outro lado, verifica-se um surto de descolonização, com a independência de muitas colônias na África e na Ásia, provocando a emergência do ‘Terceiro Mundo’. Este será, palco de uma renhida disputa travada, internamente, por forças ideológicas pautadas nos modelos desenvolvimentistas emanados da Guerra Fria. Com poucas exceções, a exemplo de Cuba, que se tornará socialista após a revolução liderada por Fidel Castro, o chamado Terceiro Mundo permanecerá sob o domínio capitalista. Nesse contexto, os EUA impõem a Doutrina Truman, visando impedir a expansão do socialismo, especialmente em nações capitalistas

⁴⁵⁹ A Crise dos mísseis de Cuba, também conhecido como a Crise de Outubro e Crise do Caribe, foi um confronto de treze dias que abalou o mundo, de 16 a 28 outubro de 1962, travado entre os EUA e a URSS. A crise estava relacionada com a instalação de mísseis balísticos soviéticos em Cuba. Com ampla cobertura midiática para todo o mundo, este episódio foi o mais próximo que se chegou ao início de uma guerra nuclear em grande escala.

consideradas frágeis, caso dos países latino-americanos. Para tanto, sacramenta a prática de intervenção em conflitos localizados em nome do fervoroso, mas histérico anticomunismo norte-americano. Assim, a política de aproximação dos EUA com a América Latina, posta em prática desde o período beligerante, vai ter impactos diversificados não só nos campos político e econômico, mas também na consolidação e ampliação da indústria cultural.

Assim, observou-se uma invasão norte-americana na sua *countryside* latino-americana, o que na prática representou uma nova versão do neocolonialismo imperialista. Neste campo, os EUA dispunham de um aparato tão potente quanto o seu arsenal bélico atômico. As indústrias da imagem – cinema e história em quadrinhos, e o mercado editorial literário, aliada aos meios de comunicação, enquanto eficientes veículos ideológicos de massa, seja direta ou de forma sublinear, foram o carro-chefe desta ‘invasão’ norte-americana. Destaque para os estúdios Walt Disney que, inclusive, criaram um personagem, Zé Carioca, revelador do ponto de vista neocolonialista ‘ianque’ sobre o Brasil.

Na essência, esse processo de ‘americanização’ da cultura brasileira veio a acarretar profundos efeitos no padrão de vida e nos ideais nacionais. A despeito do maniqueísmo imperante neste debate, onde os EUA, geralmente, são demonizados, deve-se buscar a distinção entre os componentes propriamente ideológicos e os elementos essencialmente culturais ali contidos. Do contrário, corre-se o risco de incorrer na recusa estrutural tão comum entre os nacionalistas xenófobos. Mas, o certo é que, naquele contexto de Guerra Fria, oficialmente, os EUA queriam fortalecer e consolidar sua ascendência sobre o que ele considerava domínio seu.

A crescente influência norte-americana, atingiu, sobretudo, a classe militar. No Brasil, em 1949, foi fundado a Escola Superior de Guerra – ESG, que importou o pensamento elaborado nos EUA pela ideologia da Guerra Fria. Daí o desenvolvimento da política de segurança e desenvolvimento nacional que determinará o cenário político brasileiro nos trinta anos seguintes. A ESG pregava a ideia da transformação do Brasil em uma grande potência, desde que houvesse vontade política e, sobretudo, um método de planejamento próprio. No entanto, na prática, centrava-se em seguir a prescrição da política externa estadunidense que, em suma, advogava que o que era bom para os EUA também era bom para o Brasil.

No início dos anos 1950, o Brasil, recém-democratizado, era um país aberto à modernização, sobretudo a tecnológica que viesse impulsionar o seu ansiado desenvolvimento industrial. Neste sentido, a crescimento demográfico das principais cidades brasileiras, fruto da migração rural-urbana, será de decisiva importância. Por outro lado, o retorno de Getúlio Vargas ao cargo de presidente da República, agora através de eleição direta, veio reforçar o

estilo de governar que ele próprio fora o artífice: o populismo, que buscava adequar as demandas das camadas subalternas, os trabalhadores, principalmente, aos interesses do governo e seu projeto de poder. Entretanto, havia outros projetos de poder e de modernização em vigor, opondo as frentes nacionalista, que advogava um desenvolvimento autônomo, com o capital interno, e a liberal, que defendia a abertura da economia local a investimentos externos. Este choque ideológico impôs ao país uma crise sem precedentes, cujo principal alvo foi o governo de Getúlio. Acusado pelos seus ferrenhos opositores de instaurar um ‘mar de lama’ na política nacional, Vargas protagonizou o ato que veio perpetuar o seu legado político: o suicídio, cometido em agosto de 1954.

Qualquer análise do acirrado e polarizado debate político ocorrido na época, sob o crivo do engajamento intelectual, deve remeter obrigatoriamente para o Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB. Criado em 1955, no Rio de Janeiro, integrando a estrutura do Ministério de Educação e Cultura - MEC, porém dotado de autonomia administrativa, liberdade de pesquisa, de opinião e de cátedra, o ISEB foi o espaço onde as grandes questões relacionadas à cultura foram objetos de pertinentes discussões. Os ecos deste debate vão ressoar com maior força na década seguinte, os emblemáticos ‘anos sessenta’, orientando a ‘geração jovem’ que despontava, com profunda influência no meio artístico-cultural, para uma postura política mais à esquerda. O cerne da pauta intelectual e ideológica do ISB era, portanto, o nacional-desenvolvimentismo, que perpassa outras questões, como cultura, alienação, descolonização e tomada de consciência. No tratamento e encaminhamento dessas temáticas, feitos sob o crivo da herança colonial brasileira, emergiu a teoria isebiana que, além da esquerda marxista e dos meios artísticos e intelectuais, vai ser recepcionada pelos ativistas católicos. Sobre a força deste pensamento, o sociólogo Renato Ortiz (1994: 47) assim se posicionou:

Ao me referir a este pensamento como matriz, o que procurava descrever é que toda uma série de conceitos políticos e filosóficos que são elaborados no final dos anos 50 se difundem pela sociedade e passam a constituir categorias de apreensão e compreensão da realidade brasileira.

O panorama cultural brasileiro da virada dos anos 1940-50, sob a égide de uma incipiente indústria cultural, manifestava a inquietação que mexia com os ideais políticos da teoria isebiana, que seria esboçada no final desta segunda década. O eixo Rio-São Paulo centralizava os principais acontecimentos na área. A rica burguesia paulista, desde a derrotada Revolução Constitucionalista de 1932, vinha pondo em prática o projeto de “transformar a

hegemonia econômica de São Paulo em hegemonia Cultural, entrando em franca rivalidade com a supremacia cultural e política do Rio de Janeiro” (NAPOLITANO, 2008: 19). Para tanto, buscou dotar o estado de uma estrutura de recepção, produção e veiculação de bens culturais que lhe imprimisse o *status* de vanguarda nacional. Nesse sentido, devem se citadas a criação e institucionalização de equipamentos, eventos e movimentos artístico-culturais, como o Museu de Arte de São Paulo – MASP (1947), o Teatro Brasileiro de Comédia – TBC (1948); a Companhia Cinematográfica Vera Cruz e o Museu de Arte Moderna de São Paulo – MAM/SP (1949), a TV Tupi (1950), a Bienal de Artes Plásticas (1951) e o surgimento dos grupos Ruptura e Noigandres⁴⁶⁰ (1952).

O Rio de Janeiro, credenciado pela sua posição de antiga sede do Império e ainda capital da República, funcionava, já na época, como uma central de distribuição de referências identitárias da nação, principalmente através da sua musicalidade urbana, na qual se destaca o samba feito pelos negros residentes nos morros, embora sob um intenso processo purgação de seus componentes estéticos de base étnica.⁴⁶¹ Para isso, a radiofonia e a indústria fonográfica vão servir de instrumentos de controle e consagração dos elementos identitários, em grande parte oriundos das classes baixas, tornando-os símbolos nacionais.

O Ceará, neste mesmo período, atravessa uma etapa de transição, de uma fase onde as relações de domínio das oligarquias tradicionais abrem espaço para a busca da modernidade local. O marco deste processo é a criação do Banco do Nordeste, em 1954, com sede em Fortaleza, cujo papel de formação de um quadro técnico vai formar a primeira geração de tecnocratas a serviço do Estado, como especialistas em planejamento governamental (PARENTE, 2007: 381). Na cartografia do poder político, o Ceará, no período de 1945-1965, estava dividido em três regiões,⁴⁶² todas periféricas em relação ao centro do poder estadual, Fortaleza, e que tinham como característica a desarticulação, entre si, de suas elites dirigentes (*Idem*: 383).

⁴⁶⁰ O grupo Ruptura surge, publicamente, com a exposição de artes plásticas de igual nome, evento inaugurador da arte concreta no Brasil, e com o seu manifesto de lançamento, opondo-se às principais correntes artísticas vigentes no país. Ambos eventos ocorreram em 1952 (GRUPO, 2019: s/p). Os artistas participantes eram seguidores da teoria da pura visibilidade do filósofo alemão Konrad Fiedler (1841-1895) e do conceito de forma desenvolvido pela doutrina gestaltiana. Já o grupo Noigandres, termo de autoria do poeta estadunidense Ezra Pound (1885-1972), surge com a revista homônima, editada por Décio Pignatari e os irmãos Haroldo e Augusto de Campos, com o objetivo de promover experimentações inovadoras na linguagem poética e elaborar a produção teórica e prática da Poesia Concreta (MACIEL, 2008: 24).

⁴⁶¹ Cf. o livro de Michel Nicolau Netto, *Música brasileira e identidade nacional na mundialização* (2009), notadamente a primeira parte da obra, *Formação da Identidade Nacional: a música popular brasileira no espaço nacional*, na qual o autor trata da formação do Estado-nação brasileiro, abordando a transformação da música popular brasileira em um símbolo identitário nacional.

⁴⁶² Essas regiões são o Cariri, liderado por Crato e Juazeiro; o Norte, com destaque para Sobral, e o Centro, liderado por Quixadá e Quixeramobim (PARENTE, 2007: 383).

Depois de ostentar, pelas três primeiras décadas do século, o posto de segundo polo da política estadual, sendo o Juazeiro “o maior reduto eleitoral do Nordeste” (DELLA CAVA, 2014 [1976]: 264), o Cariri iniciava um período de gradativa estagnação econômica e de esvaziamento político, que durará praticamente até o final do século XX.⁴⁶³ A causa deste fenômeno reside na falência da ordem coronelística, conjugada com a decadência do principal setor econômico regional, a agricultura da cana-de-açúcar, expressa na perda de vitalidade da tradicional produção rapadureira e aguardente. Essa situação só não ocorreu de maneira mais célere e grave devido o *boom* algodoeiro que aconteceu nas décadas de 1950 e 1960. E foi justamente o capital gerado nesta atividade que veio promover o aformoseamento urbano das principais cidades caririenses, bem como iniciativas de ordem cultural e educativa, a exemplo da fundação da Sociedade de Cultura Artística do Crato – SCAC⁴⁶⁴ e do ICC.

Na virada da metade do século, os principais municípios do Cariri imprimiam um ritmo forte de aformoseamento urbano e de consolidação de uma diversificada infraestrutura, tanto de equipamentos em geral como de serviços e assistência públicos, privados e não governamentais. Como exemplo dessa afirmação temos a Floresta Nacional do Araripe - FLONA, os postos de Puericultura, em Crato, e de Tracoma, em Barbalha; a União dos Estudantes do Crato – UEC e a Sociedade São Francisco das Chagas da Maternidade de Juazeiro (1946); o Grande Hotel (1947), a rede de energia elétrica de Barbalha, o Seminário Sagrada Família e a Policlínica Dr. Miguel Lima Verde, em Crato (1948); o Mercado da Carne, em Crato (1949); o aeródromo, em Juazeiro, e a Casa de Saúde Nossa Senhora da Conceição, em Crato (1950); o Centro Municipal da Liga Brasileira de Assistência, em Barbalha, e o Posto de Endemias Rurais, o Patronato Padre Ibiapina, a Maternidade, o Hospital Infantil e a Rádio Araripe, em Crato (1951) (PINHEIRO, 2010 [1963]: 226-237). Percebe-se que a maior parte dessa infraestrutura se concentrava em Crato, que já se preparava para comemorar, com grande festa, o centenário de sua elevação à categoria de cidade, que transcorreria em 1953.

⁴⁶³ De acordo com Della Cava (2014 [1976]: 265), o processo de decadência política do Cariri tem como ponto de partida as mudanças acarretadas pela Revolução de 1930, sendo um deles o ato do prefeito de Juazeiro, nomeado pelo governo provisório de Getúlio Vargas, de retirar o retrato do padre Cícero da prefeitura, representando “o fim simbólico de uma era na história política do Nordeste brasileiro.”

⁴⁶⁴ Recentemente transferida para o setor público, adquirida pelo governo do estado, A SCAC foi fundada em 1950 por membros da sociedade civil cratense, dentre os quais alguns que irão fundar o ICC em 1954. Nela, funcionam escolas de música, teatro, dança e artes plásticas, além de manter dois corais (infantil e adulto) e o Teatro Rachel de Queiroz. Na década de 1970, a SCAC passou a coordenar o Festival Regional da Canção, a partir de sua quinta edição, em 1975. Este evento foi uma das mais importantes promoções artísticas ocorridas na região.

No permeio desse processo, dá-se o aparecimento do ICC, em outubro de 1953, que viria se transformar em uma ‘eclusa’ decodificadora dos valores em mutação e propositora, em nível regional, de signos identitários, visando promover o método e a causa daquele sodalício: o regionalismo em prol do desenvolvimento material, moral e intelectual do Cariri. Entretanto, a gestação do ICC começou, de certa maneira, bem antes, considerando a vocação atribuída ao Crato de cidade cultivadora das letras e do saber. Esta tradição teria se iniciado com a inclinação dos cratenses para movimentos culturais, cuja manifestação mais antiga registrada foi a existência de uma companhia teatral, por volta da primeira década da segunda metade do século XIX. O registro é uma nota publicada no jornal *O Araripe*, assinada pelo tesoureiro da Sociedade Melpomenense do Teatro de Todos os Santos, ninguém menos que Antonio Luiz Alves Pequeno, o segundo. Nela, é informado que parte do teto do teatro tinha desabado, o que levou à convocação dos sócios da referida sociedade para uma reunião, “a fim de deliberarem a respeito” (ANNUNCIO, 1857: 4). A propósito, em sua estadia em Crato, o presidente da Comissão Científica Imperial, Freire Alemão, descreveu, em seu Diário, a casa teatral acima referida, assegurando ser um teatro pequeno e mal iluminado, mas que lhe pareceu “melhor que o da capital” (ALEMÃO, 2007 [1859]: 17).

No tocante a entidades com fins literários, que as aproximam mais diretamente ao propósito que motivou a criação do ICC, temos a fundação do Clube Romeiros do Porvir, na virada do século XIX para o XX. Esta agremiação, além de incentivo à produção literária, também serviu de espaço para manifestação de outras artes, como o teatro e o cinema, e de entretenimento, como a realização de bailes e reuniões sociais. Na sua denominação, faz uma provocação à religiosidade popular vivenciada pelos juazeirenses, tida pelos intelectuais cratenses como exemplo de atrasado fanatismo. Esta provocação encaixava-se perfeitamente no contexto da guerra de identidades travada entre Crato e Juazeiro. Segundo Otonite Cortez (2000: 107), o fanatismo dos ‘romeiros’ cratenses seria de outra natureza, pois

dava-se em torno das letras: cultuavam-nas. Nesse culto, celebrado em reuniões na sede da academia, “cultivava-se o espírito” pelo prazer da leitura e da discussão acalorada do que havia de melhor nas letras do país. Cultivava-se também a produção literária dos próprios clubistas, principalmente no campo da poesia, aprimorada pela crítica dos fiéis da boa escrita.

Nesse período, era comum as escolas cratenses incentivarem a criação de grêmios literários entre seus alunos, para que estes tivessem um maior contato com as letras e as artes. Assim, há registro de outras entidades fundadas na cidade do Crato e voltadas ao exercício

literário, como a Academia dos Infantes (1922) e o Grêmio Literário e Cívico José de Alencar, na década de 1930, atuante no âmbito do Ginásio do Crato, depois Colégio Diocesano. A Academia dos Infantes foi criada pelos estudantes que trabalhavam no comércio cratense e, à noite, frequentavam a Escola Técnica da Associação dos Empregados no Comércio de Crato. Foi seu primeiro presidente Antonio Martins Filho (1904-2002) que, mais tarde, entraria para a história da educação do Ceará como fundador da UFC, em 1954; da Universidade Estadual do Ceará – UECE, em 1977, e da URCA, em 1986. Muitos dos membros dessas entidades participaram da fundação do ICC.

Agora, para discorrer sobre o ICC, deve-se, a priori, abordar a geração de intelectuais que vai produzir uma historiografia regional renovada, cujo marco inicial é o livro *Juazeiro do Padre Cícero e a Revolução de 1914* (1938), de autoria do médico cratense Irineu Nogueira Pinheiro. Pinheiro, a despeito de sua bibliografia relativamente escassa, é considerado o maior historiador caririense, notadamente por ter produzido um modelo sinótico da história local e de ter sido o primeiro a descrever a região sob a perspectiva de uma história global (ver nota 31), abrindo espaço para outros sujeitos, fontes e objetos históricos que não somente aqueles consagrados pela oficialidade, como era de praxe na época.⁴⁶⁵ No mínimo, serviu de elo entre a geração que testemunhou parte dos Acontecimentos de Juazeiro e a geração seguinte, fundadora do ICC. Foi, inclusive, um dos principais articuladores da criação desta entidade, sendo o seu primeiro presidente. Vamos agora nos ocupar um pouco dessa história.

5.2 O CARIRI ‘CRATIZADO’

A expressão que intitula este tópico⁴⁶⁶ define bem a essência de uma representação que tem no torrão cratense o seu próprio umbigo. É uma representação provinciana, em um tempo em que ser provinciano era um *status* sociocultural. De fato, a ideia de modernidade pensada pelos historiadores do ICC estava vinculada aos valores tradicionais de civilização cultivados e cultuados como pilstras de sustentação do título de Cidade da Cultura com o qual o Crato vinha sendo referenciado desde o início do século em vigência. Daí, modernidade e tradição

⁴⁶⁵ De acordo com o escritor Abelardo Montenegro (1982: 141-142), “Irineu não se considerava historiador. Certa vez, declarou ao padre Antonio Gomes que historiador é o que narra à luz de uma teoria, que teoriza. Ele não passava de um narrador ligeiro do resultado de suas próprias e pacientes pesquisas. Estabelecia, desse modo, a diferença entre o historiador e historiógrafo.”

⁴⁶⁶ O título do tópico é uma expressão criada a partir do ponto de vista empregado pelo historiador caririense Ítalo Bezerra Queiroz Viana em sua dissertação *O Instituto Cultural do Cariri e o centenário do Crato: memória, escrita da história e representações da cidade* (2011). O tópico aborda a trajetória do ICC, de sua fundação até a morte, em 1973, de um dos seus fundadores e terceiro presidente, José Alves de Figueiredo Filho, que assinava J. de Figueiredo Filho (1904-1973). Cratense de ‘quatro costados’ e farmacêutico de profissão, Figueiredo Filho foi também editor da revista *Itaytera* de 1955 a 1973.

não serem necessariamente excludentes nesta representação. A modernidade local já estava delineada e permeava o processo de evolução histórica da região, a despeito de haver uma “tendência ardorosa de *cratizar* o Cariri”, como assim expressou-se Viana (2011: 52) para caracterizar a essência do projeto identitário regional proposto pelo ICC. Essa *cratização* era operada através do cumprimento de um programa de atividades, dentre as quais, os estudos publicados, com maior frequência, na revista veiculada anualmente pela entidade, a *Itaytera*, a partir de 1955. Através dela,

valendo-se de um repertório de histórias vitoriosas, [...] tratou-se de difundir e consagrar a experiência social de determinados sujeitos. Muito mais que defender o Cariri, como se propôs, a revista foi um espaço de legitimação e divulgação dos discursos que colocavam o Crato como terra conquistadora da civilização e do progresso.

Além de *Itaytera* outras publicações vinculadas ao ICC deram conta do “Crato Histórico”, do “Crato Social”, do “Crato Econômico” ou ainda do “Crato Cultural.” Produções que são portadoras de interesses, vinculações políticas, que demonstram uma concepção elitista de História e a partir do qual se desenrola a perspectiva dos seus autores. Autores esses que foram artífices de uma construção cultural cuja força decisiva encontrava legitimação numa posição singular que, supostamente, Crato ocupava na sociedade (*Idem*: 62).

Não resta dúvida de que o ICC era, na época uma entidade de ‘DNA’ indiscutivelmente cratense. Foi fundado e dirigido por intelectuais e outros respeitáveis cidadãos nascidos ou radicado em Crato.⁴⁶⁷ Foi, deliberadamente, instalado durante as comemorações do centenário da cidade. Ademais, ou por isso mesmo, o Crato sempre foi o tema principal de seus estudos e publicação. Mas, indubitavelmente, a pretensão do ICC sempre foi de ser um órgão de abrangência e influência regionais, devotado ao objetivo de valorizar e fortalecer a região. Por isso, na ata da sessão de fundação e instalação do Instituto, realizada em 4 de outubro de 1953,⁴⁶⁸ bem como nos seus primeiro Estatutos, lhe são elencados quatorze municípios sob a sua jurisdição, a saber: Crato, Juazeiro, Barbalha, Missão Velha, Jardim, Santanópolis (atual Santana do Cariri), Milagres, Caririáçu, Quixará (atual Farias Brito), Araripe, Campos Sales,

⁴⁶⁷ O historiador Heitor Feitosa Macedo (2016: s/p), assim refere-se aos pioneiros do ICC: “ao lado de Figueiredo Filho outros intelectuais abraçaram a ideia de criar um sodalício dedicado à produção do conhecimento, fomentando debates e pesquisas. Assim, também contribuíram para a criação do ICC os médicos Irineu Pinheiro e Raimundo Quixadá Felício; o padre Antônio Gomes de Araújo; o músico do Exército Otacílio Anselmo; o advogado Raimundo de Oliveira Borges; o dono de engenho Celso Gomes de Matos; o técnico em contabilidade Francisco de Sousa Nascimento; o jornalista João Lindemberg de Aquino; o tenente-coronel Raimundo Teles Pinheiro; etc.”

⁴⁶⁸ Nesta data, além da aprovação dos Estatutos, foi eleita, por aclamação, a sua primeira diretoria, constituída, dentre outros, por Irineu Pinheiro, presidente; Antonio Gomes de Araújo, vice-presidente, e J. de Figueiredo Filho, secretário-geral (ATA, 1955: 179). Os Estatutos (1955: 185) também previam três comissões permanentes: Sindicância e Finanças, Organização da Revista e de Ciências, Letras e Artes.

Assaré, Brejo Santo e Mauriti. Ademais, é salutar atentarmos para um detalhe importante. O escritor Raimundo Girão,⁴⁶⁹ que sugeriu o nome do instituto, o fez com o intuito de promover “a ideia de que a região estava unida em torno da construção de um passado comum, o que seria diferente se a entidade carregasse apenas a identificação adjetivante do Crato” (*Id. Ib.:* 32).

Nesse sentido, podemos, ainda, sem muito esforço, desvendar outras dimensões dessa ‘cratização’ atribuída por Viana ao projeto identitário proposto pelo ICC, a exemplo do que revela o estudo do professor Roberto Marques, intitulado *Contracultura, tradição e oralidade: (re)inventando o sertão nordestino na década de 70*, publicado em 2004.⁴⁷⁰ Nele, o autor trabalha com a ideia de que o projeto do ICC “apontava para o Crato uma missão civilizadora em relação ao restante do Cariri, devendo elevar-se ao posto de central de significados sobre o Cariri” (MARQUES, 2004: 33-34). Ademais, deve ser levado em consideração o pioneirismo do Crato enquanto núcleo urbano de fundação do Cariri, posição que manteve solitariamente até 1816, quando foi fundada a vila de Jardim. Contudo, além dessa abordagem acerca das origens cratenses do ICC, importa-nos analisar os capitais humano e intelectuais, disponibilizados desde o momento de sua criação. Consideramos serem estes capitais os mais valiosos instrumentos, alavancadores da rápida consolidação da entidade. Neste elenco de homens e mulheres,⁴⁷¹ com destaque para os intelectuais de ofício que deixaram a ‘torre de marfim’ e se dispuseram a pôr a ‘mão na massa’, devem ser destacados três historiadores considerados a ‘santíssima trindade’ da historiografia regional, e não à toa, os principais

⁴⁶⁹ Raimundo Girão (1900-1988) nasceu em Morada Nova, no sertão central-sul cearense. Entretanto, aos treze anos de idade transferiu-se para Fortaleza, onde bacharelou-se pela Faculdade de Direito do Ceará, em 1924. Obteve, em 1936, o grau de doutor por essa mesma instituição. Antes, atuava como advogado quando foi convidado para ser o titular da pasta de secretaria geral da prefeitura de Fortaleza. Por essa época, foi nomeado prefeito interino da capital cearense, sendo efetivado, em de abril de 1933, para cumprir mandato à frente do executivo municipal até setembro de 1934. No campo cultural, construiu uma extensa trajetória de participação em órgãos acadêmicos e uma profícua produção historiográfica. Em 1941 foi admitido como sócio efetivo do Instituto do Ceará, onde chegou a ser presidente de honra. No Instituto, reorganizou e dirigiu por vários anos o Museu Histórico e Antropológico do Ceará, atual Museu do Ceará. Presidiu a Academia Cearense de Letras - ACL no biênio 1957/58. Em 1985, foi aclamado presidente de honra e, posteriormente, admitido como sócio efetivo da Sociedade Cearense de Geografia e História. Na sua cidade natal, idealizou e fundou, em 1985, com apoio da prefeitura local, o Museu do Vaqueiro. Esteve ainda à frente, entre os anos de 1951 e 1954, da Associação Cultural Franco-Brasileira. Foi autor, dentre outros, dos seguintes livros, alguns considerados clássicos da historiografia regional: *História econômica do Ceará*, (1947), *Pequena História do Ceará* (1953), *A Abolição no Ceará* (1956); *Geografia estética de Fortaleza* (1959), *Matias Beck, fundador de Fortaleza* (1961); *Vocabulário popular cearense* (1967), *Evolução histórica cearense e O Ceará pré-histórico*, ambos de 1986 (BIOGRAFIA, s/d: s/p).

⁴⁷⁰ O livro é originalmente uma dissertação de mestrado, intitulada *A região Evanescida. Liberdade e irreverência na Cidade da Cultura. Memórias do Crato na década de 1970*, defendida em 2001.

⁴⁷¹ De acordo com Viana (2011: 44), “um ano após a fundação, o ICC contava com a participação feminina de Violeta Arraes e da professora Maria Edméia Arraes de Alencar.”

nomes da geração fundadora do ICC: Irineu Pinheiro, J. de Figueiredo Filho e Antonio Gomes de Araújo.

5.2.1 “ABELHAS DA INTELIGÊNCIA A SERVIÇO DO CARIRI”⁴⁷²

Os sócios fundadores do ICC, na sua grande maioria composta de ‘legítimos’ filhos do Crato, constituíram, como foi dito, o mais valoroso capital que a entidade contava para vencer os desafios e as dificuldades inerentes à sua consolidação. Infelizmente, Irineu Pinheiro, um dos seus idealizadores e primeiro presidente, pouco contribuiu para com a nova entidade. Uma enfermidade cardíaca lhe ceifou a vida pouco depois de sua posse à frente da entidade. Na apresentação do seu livro póstumo, que ele chegou a considerar como sendo o mais importante de sua lavra, *Efemérides do Cariri*, J. de Figueiredo Filho (2010 [1963]: s/p), revelou que foi da estreita amizade mantida entre eles que surgira o propósito de criar o ICC: “desse convívio, em contato com o padre Antonio Gomes de Araújo, e o deputado federal Antonio de Alencar Araripe, e com a presença, em nossa terra, do escritor Raimundo Girão, nasceu a ideia de criação do Instituto Cultural do Cariri.” Sobre a frágil saúde de Pinheiro, que limitava sua disposição de exercer plenamente o posto máximo do ICC, assim confidenciou o apresentador: “às vezes, ligeira neblina ou calor excessivo impediam-no de comparecer às nossas sessões. No outro dia, tinha de visitá-lo e contar-lhe minuciosamente tudo quando se passara na reunião” (*Idem*). Na sequência, Figueiredo Filho registrou, com emoção, as circunstâncias da morte do amigo e confrade:

Ao anoitecer do dia 20 de maio de 1954, encontrei-o encostado ao poste de iluminação da esquina de José Eurico, em companhia de Hermógenes Martins. Tomei parte da roda. Conversamos bastante e tocamos no Instituto. Naquela oportunidade, disse-me que estava sentindo uma dorzinha perto do ombro esquerdo e por isso ia recolher-se cedo ao seu quarto. No dia seguinte, mais ou menos às oito horas da manhã, estava eu trabalhando na farmácia, quando Hermógenes entra apressadamente e diz-me:

— Dr. Irineu acaba de falecer, neste momento.

Corri para sua casa meio atordoado. Lá o encontrei, morto, estendido na cama do segundo quarto e ainda quente. Disseram-me que ao acabar de escrever, sentado ainda em frente à secretária, a morte o surpreendeu. Tratava-se de uma carta ao seu amigo, desembargador Livínio de Carvalho, comunicando-lhe que acabara de concluir as “Efemérides do Cariri”, e que, dentro em breve, iria a Fortaleza tratar de editá-las (*Id. Ib.*).

Por esse depoimento, ficam patentes as comoção e consternação que se abateram sobre a sociedade cratense, extensivas ao Cariri, pelo renome e conceituação atribuídos ao médico

⁴⁷² Ver Montenegro, 1982: 141.

e intelectual falecido. O ICC, inclusive, realizou uma sessão solene, na noite de 11 de junho de 1954, para “cultuar e enaltecer a memória do Dr. Irineu Nogueira Pinheiro”, quando o orador principal lhe destacou “o [...] pendor literário”, que o afastou da medicina, pois “sobre o esculápio projetou-se o historiador” (DUARTE JÚNIOR, 1955: 66). Para Viana (2011: 67), “tal discurso correspondeu ao investimento na construção de uma memória sobre Irineu Pinheiro e sua escrita da história, ensejando não se questionasse sua legitimidade de historiador, a despeito da formação em medicina.” Menciona, ainda, que tanto ele “como os seus epígonos estiveram convencidos de que a luta pelo progresso e civilização do Cariri se travaria pela história” (*Idem*: 68). A História, *magistra vitae*,⁴⁷³ era qualificada como a ‘mãe de todas as batalhas’, enquanto um dos condicionantes da identidade de um povo e de um espaço territorial que se projetavam como sustentáculos dos verdadeiros valores de civilização. Essa certeza, corroborada textualmente por Irineu Pinheiro, em seu discurso de posse como presidente do ICC, justificava a imprescindibilidade daquela entidade:

Não se devem comemorar, apenas, com festas, fogos, banquetes, manifestações de cunho transitório, datas que nos são caras e gloriosas, mas, também, de modo especial, solenizá-las com algo que seja mais alto e duradouro (PINHEIRO, 2010 [1963]: 540).

Pinheiro parece indicar para a necessidade de que o lugar social do historiador estivesse estritamente vinculado a um lugar institucional; e que este fosse fortalecido por uma agenda propositiva em que a História, enquanto disciplina, fosse estimuladora de protagonismos. De acordo com a análise de Viana (2011: 36), este lugar, o ICC, teria como função precípua a preservação da história e da memória local, visando demarcar, tendo o Crato como modelo, “um perfil [...] que fosse capaz de garantir uma identidade própria e que esta identidade, atuando externa e internamente, forjasse tradições que servissem de escudo e espelho para um futuro incerto.” Essa determinação confirma-se, mais ou menos, quando Pinheiro conclama a se escrever sobre o Cariri (“o sul do nosso Estado”) e a rever e corrigir a história até então escrita, dando como exemplo três questões que ele julgava ainda nebulosas: a data do descobrimento do Cariri e os legados históricos do capitão-mor do Crato José Pereira

⁴⁷³ Consideramos pertinente a indagação de que “a assunção da história como antropodiceia não significaria fazer do tempo dos homens uma obra suprassensível [...]?” (CATROGA, 2006: 8). De fato, o ato de historiar, semanticamente, desde os tempos gregos, estava vinculado ao exercício de narrar o que se tinha visto, muito mais do que o que se tinha ouvido. Com isso, estabelece-se a superioridade do tempo do narrador sob o tempo da narrativa, conferindo ao historiador o poder discursivo e à história, em seu tempo de narração, a perenidade dos homens. Nas palavras de Fernando Catroga com base em Koselleck, “a tarefa diretora que Cícero adjudicava à história [...] tinha em vista obter efeitos análogos aos da oratória, fornecendo a esta, com imparcialidade, uma coleção de exemplos pedagógicos” (*Idem*: 14-15).

Filgueiras e do ‘caudilho’ Joaquim Pinto Madeira. Pinheiro já tinha publicado estudos sobre Pinto Madeira, em 1947, e Pereira Filgueiras, em 1952, com intuito de reabilitar estes personagens dos ataques desferidos por historiadores, dentre os quais, Manuel de Oliveira Lima (1867-1928). Para tanto, defendia o documento como repositório da história, lamentando a devastação literal dos arquivos caririenses referentes aos períodos chamados heroicos, correspondentes ao movimentos políticos caririenses do início do século XIX.⁴⁷⁴ Pinheiro (2010 [1963]: 555) enxergava no ICC a possibilidade de efetivação de estudos históricos, com base nas pesquisa e crítica documental, visando produzir “o conhecimento exato do que fizeram nossos antepassados de digno e de heroico, na paz e na guerra.”

Com a imprevista morte de Irineu Pinheiro, o ICC sofreu, logo no seu nascedouro, um duro golpe. Além de sua larga envergadura intelectual, Pinheiro era uma das reservas morais cratenses, no que pese a implicância com as suas solteirice e fama de avaro. Cratense da gema, nascido em 6 de janeiro de 1881, concluiu o ensino básico no Seminário São José, em Crato, onde participou do Círculo Literário, organismo cultural integrado por estudantes daquele educandário religioso. Em seguida, foi cumprir o curso preparatório em Recife, de onde transferiu-se para o Rio de Janeiro para cursar Medicina. Formado em 1910, regressou ao Cariri, sendo recebido com banda de música em praça pública, “enquanto espocavam ao ar foguetes de macaúba e foguetões bacuraus” (FIGUEIREDO FILHO, 2010 [1963]: s/p). Era de família tradicional, influente e abastada; neto do coronel Antonio Luiz Alves Pequeno, o segundo, que atuou na segunda metade do século XIX. Pinheiro (2010 [1963]: 439) considerava o avô como “um dos que mais concorreram, entre seus conterrâneos, para a civilização da zona sul-cearense.”

Além de atuar como médico e escrever para vários jornais locais, Pinheiro ocupou vários cargos e funções de proa na cidade do Crato, a exemplo de inspetor federal de ensino, professor de História no Curso Secundário do Crato e no Seminário São José, presidente da primeira instituição bancária da região, o Banco do Cariri; primeiro presidente do Rotary Club local e, como já é sabido, primeiro presidente do ICC. Como médico, participou de campanhas de saneamento e de higiene, proferindo palestras e publicando material que visava alertar a

⁴⁷⁴ Irineu Pinheiro (2010 [1963]: 550-551) sugere que documentos dos arquivos do Crato e de Jardim tenham sido suprimidos pelo poeta Gonçalves Dias, quando este esteve no Cariri como integrante da Comissão Científica do Império, em 1860: “quem sabe se, no Crato, auxiliado por João Brígido, que aqui morava e se dava a estudos de nossas crônicas, não conseguiu ele atas das câmaras do Crato e Jardim, além de outros documentos sobre os movimentos de 1817, 22, 23, 24 e 32, e os levou para a Biblioteca Pública do Rio e para o arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro?” De fato, no acervo do IHGB existem atas da Câmara do Crato referentes ao período de 11 de maio 1817 a 27 de janeiro de 1823, com informações de que se trata de um documento de dezoito páginas, “cóp.post”, constando anotações de João Brígido dos Santos.

população sobre os perigos de doenças que incidiam na região. Como historiador, sua bibliografia foi pequena no tamanho, mas de grande importância para a historiografia regional, notadamente a trilogia composta pelos livros *Juazeiro do Padre Cícero e a Revolução de 1914* (1938), *O Cariri, seu descobrimento, povoamento, costumes* (1950) e *Efemérides do Cariri*, lançado, postumamente, em 1963. Seus escritos sobre a história do Cariri conferiram-lhe reconhecimento de dedicado escritor e pesquisador, chancelado pelos convites para integrar, como sócio correspondente, o Instituto do Ceará e a ACL. Sua obra historiográfica inclui ainda os seguintes livros e estudos publicados: as biografias *Joaquim Pinto Madeira* (1946) e *José Pereira Filgueiras* (1952), o livro, em coautoria com J. de Figueiredo Filho, *Cidade do Crato* (1953), e *Morte do Capitão J. da Penha* (s/d).

Sem o seu mais experiente timoneiro, o ICC sentiu o golpe, mas se recompôs. Antonio Gomes de Araújo, então vice-presidente, assumiu protocolarmente a presidência precocemente vaga. Mas, como o próprio Irineu Pinheiro revelou, em tom de brincadeira, Figueiredo Filho era o homem forte do Instituto: “esse secretário é como o secretário do Partido Comunista de Stalin, da Rússia, usurpa todo o poder do presidente (FIGUEIREDO FILHO, 2010 [1963]: s/p). No ano seguinte, 1955, Figueiredo Filho já era o presidente de fato e de direito do ICC e da Comissão de Organização da revista *Itaytera*, cargos que ocupou até a morte, em 1973.

A publicação de uma revista para divulgação de trabalhos dos sócios e colaboradores, como assim dispunham os Estatutos do ICC, ocorreu no mesmo ano em que Figueiredo Filho assumiu a presidência da entidade. A dedicação de Figueiredo Filho ao ICC foi integral, excetuando o expediente de trabalho diário na Farmácia Central, herdada de seu pai, José Alves de Figueiredo.⁴⁷⁵ Mesmo assim, aproveitou essa experiência e escreveu uma interessante autobiografia, *Meu mundo é uma farmácia*, de 1948, permeada de visão de mundo captada do balcão do seu estabelecimento farmacêutico. Não obstante, deixou importantes

⁴⁷⁵ José Alves de Figueiredo (1878-1961) começou como balconista da farmácia de seu tio José Antônio de Figueiredo, da qual se tomou proprietário. Por isso, ficou conhecido como Zuza da Botica. Foi um intelectual autodidata, atuando como escritor, poeta, jornalista e charadista. Fundou os jornais *Sul do Ceará*, surgido em 1901; e *Correio do Cariry*, órgão do Partido Republicano Cearense, capítulo cratense. Participou, assim, da polêmica mantida por este jornal com o órgão de imprensa juazeirense *O Rebate*, em torno da campanha de emancipação administrativa do Juazeiro. Ainda no campo jornalístico, reeditou *O Araripe*, a partir de 1919, além de colaborar com os semanários *a Gazeta do Cariri*, que veio a lume em 1916, e *A Ação*, porta-voz da Diocese do Crato, fundado em 1939. Foi prefeito do Crato de 1925 a 1926. Publicou os livros *O beato José Lourenço* (1935) e *Ana Mulata* (1959). No primeiro, fez a defesa do beato líder da comunidade do Caldeirão, experiência coletivista baseada na religiosidade popular e destruída por forças policiais do Ceará em 1936 (NOBRE, s/d: s/p; FIGUEIREDO FILHO, 1996 [1948]: 25). O seu filho J. de Figueiredo Filho assim definiu a envergadura literária do pai: “damos a José Alves de Figueiredo as honras do primeiro varão a penetrar os umbrais de nossa literatura do século XX. Poeta, jornalista, charadista, contista, etc., foi Zuza da Botica, por quase cinquenta anos, o príncipe de nossas letras.” (: 2010 [1968]: 39).

obras sobre a história e a cultura do Cariri, com destaque para os livros *Renovação*, romance lançado em 1941; *Cidade do Crato*, de 1953, em coautoria com Irineu Pinheiro; *Engenhos de rapadura do Cariri*, de 1958; *O folclore do Cariri*, de 1962; *História do Cariri*, em quatro volumes, lançados entre 1964 e 1968; *Folguedos infantis caririenses*, de 1966, e *Patativa do Assaré: novos poemas comentados*, de 1970. Foi jornalista, diretor do jornal da Diocese de Crato, *A Ação*, e professor da cadeira de História do Cariri, por ele implantada, na FFC, além de participar de várias entidades culturais e profissionais, como a ACL, a Associação Cearense de Imprensa – ACI, a Associação Nacional de História – ANPUH e a Comissão Cearense de Folclore.

Figueiredo Filho nasceu em Crato, no dia 14 de julho de 1904. Assim como Pinheiro, estudou no Seminário do Crato, porém o abandonando por falta de vocação sacerdotal, conforme revelou. Herdou o hábito da leitura por influência do pai, que “desde mocinho adquirira gosto pelas letras”, leitor de “todas as novidades literárias que apareciam vindas de Recife, Rio, Porto e Lisboa, na pacata cidade do Crato” (FIGUEIREDO FILHO, 1996 [1948]: 24). Farmacêutico, formado pela Faculdade de Farmácia e Odontologia do Ceará, ingressante em 1923, fez da profissão o seu ganha-pão. Porém, só se estabeleceu neste ofício quando, com a ajuda do sogro, adquiriu a farmácia que era do seu pai, em 1933. Católico fervoroso, foi presidente da Congregação Mariana e usou o jornalismo para defender “com ardor a religião de Cristo” (FIGUEIREDO, *apud* ARARIPE, 2010: s/p).

Nos dezoito anos ininterruptos em que presidiu o ICC, Figueiredo Filho teve Antonio Gomes de Araújo como vice. Como já foi dito, ao lado de Irineu Pinheiro, Figueiredo Filho e Gomes de Araújo formavam a ‘santíssima trindade’ da geração ICC, destacando que o terceiro foi uma espécie de provedor dos dois primeiros de informações tidas como irrefutáveis pelo seu valor documental. Dado a polêmicas, foi célebre o embate travado por Gomes de Araújo, tendo como tema a Questão Religiosa do Juazeiro, quando acusou os ‘milagres’ de terem sido trama central de um “apostolado do embuste”, título de um opúsculo escrito por ele em tréplica dirigida ao padre Azarias Sobreira (ver nota 448). Para melhor conhecer esta interessante personagem, nos ocuparemos em seguida de alguns dados de sua biografia, mas não sem antes descrevê-lo poeticamente:

Ele é padre, mas nada tem a ver com seus pares.
Basta ver o corte da batina, a faixa à cintura
que mais parece um obi de samurai.
Postura de quem está sempre à espreita,
guarda o ataque (NORÕES, s/d: s/p).

Antonio Gomes de Araújo nasceu na então vila de Brejo dos Santos, atual município de Brejo Santo, localizado no Cariri cearense. Concluiu sua formação sacerdotal no Seminário São José, em Crato, sendo ordenado em 1927. Deste ano até 1932 foi professor do Seminário que o formou. Foi, ainda, professor do Ginásio do Crato, que depois adotaria o nome de Colégio Diocesano, lecionando as disciplinas de História da Civilização e do Brasil, acumulando o magistério com o cargo de diretor deste tradicional educandário cratense. Lecionou também no curso preparatório da Associação dos Empregados do Comércio do Crato e no Colégio Santa Teresa de Jesus. Logo depois, foi nomeado Inspetor do Ensino Normal do Estado. A partir da década de 1940, passou também a publicar artigos e monografias onde se lhe manifesta o *métier* de pesquisador da história e da genealogia caririenses, tendo como fonte documentos primários inéditos, principalmente dos arquivos da Igreja no Cariri, alguns do século XVIII. Seu trabalho como pesquisador, sobretudo pelo rigor com que exercia a crítica documental, rendeu-lhe o título de “escafandrista no mar ignoto dos arquivos” (*Apud* BORGES, 1995: 34), dado pelo historiador Raimundo Girão. Além de sócio fundador e presidente do ICC, foi ainda sócio do Instituto do Ceará, sócio correspondente da ACL, professor-fundador do curso de História da FFC e sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano - IHGP. Prestou assessoria, subsidiando com indicações e informes, muitos pesquisadores e estudiosos da história regional, a exemplo do historiador estadunidense Ralph Della Cava, autor do livro *Milagre em Joazeiro*. Gomes de Araújo foi também colaborador de todos os jornais e revistas editadas em Crato ao seu tempo, onde publicou trabalhos sobre a história regional que tiveram o reconhecimento de seus pares. Na edição de estreia da revista *A Província*,⁴⁷⁶ em 1953, publicou o trabalho *Do curral ao ciclo agrícola*, uma dissertação que se tornou referência da história econômica do Cariri na época do seu povoamento. Obteve o primeiro lugar no Concurso de História promovido pela Universidade da Bahia, com o trabalho *Formação das Gens Caririenses*, em 1950. Publicou, ainda, dentre outras obras, *Naturalidade de Bárbara de Alencar* (1953), *Um civilizador do Cariri* (1955), *Padre Pedro Ribeiro da Silva - fundador e primeiro capelão de Juazeiro do Norte* (1955), *Apostolado do Embuste* (1956), *Martins Filho, o Magnífico Reitor da Universidade do Ceará - ascendentes e colaterais* (1961), *1817 no Cariri* (1962), *Aldeamento da Missão do Miranda e Revelações de sua Arqueologia* (1967), *Alvorada da Glória* (1967), *A Cidade de Frei Carlos* (1971) e *Povoamento do Cariri* (1973). Em sua homenagem, a

⁴⁷⁶ Revista lançada por ocasião do Centenário da cidade do Crato, em 1953, sendo publicadas, ao todo, três edições, até 1955, quando cedeu espaço para a revista *Itaytera*, que lhe imitou o projeto gráfico-editorial. Posteriormente foi retomada, sendo até hoje publicada anualmente.

Diocese do Crato transformou o seu antigo Centro de Documentação, Estudos e Pesquisas (CENDEP) em Departamento Histórico Diocesano Padre Antonio Gomes de Araújo (DHDPG).

Não poderíamos deixar de citar, ainda, outros nomes que são referências, em determinados temas, em estudos sobre o Cariri, através de renomados livros, alguns publicados por editoras de abrangência nacional, como é o caso de Padre Cícero: *Mito ou Realidade* (1968), de Otacílio Anselmo, e *O Padre e a Beata* (1961), de Nertan Macedo.

Ocuparam-se os icecianos de pesquisar e escrever sobre a região, cumprindo a determinação estatutária de promover “o estudo das ciências, letras e artes em geral, e especialmente da História e da Geografia Política do Cariri (ESTATUTOS, 1955: 181).

5.2.2 A ‘NOVA’ HISTORIOGRAFIA CARIRIENSE

Como antecipado no capítulo dois, *Cariri: barbárie e civilização*, a primeira obra historiográfica local, no âmbito regional, *Apontamentos para a História do Cariri*, publicada em 1859 (ver nota 23), de autoria do jornalista João Brígido, não estimulou, entre os intelectuais cratenses da década derradeira do século XIX e das primeiras décadas do século seguinte, um métier historiográfico, no sentido de se manter um exercício mais contínuo e denso de escrita de história. Foi somente na década de 1930 que as primeiras obras historiográficas, escritas por caririenses, passaram a ser publicadas, a exemplo de *O Joazeiro do Padre Cícero e a Revolução de 1914* (1938), de Irineu Pinheiro, que aborda o movimento armado que convulsionou a política do Ceará na década de 1910, tratado no subitem 4.7.2, “*Sou filho do Crato, mas Juazeiro é meu filho*”: *emancipação e sedição de Juazeiro*.

Entretanto, importante ressaltar que neste longo intervalo, demarcados pelas publicações de Brígido e Pinheiro, a história caririense foi tema de publicações pontuais e dispersas, a cargo de historiadores locais e publicada ocasionalmente em forma de artigos de jornais que circularam na região e no estado. Igualmente, mantinham espaços de debate em locais público da região, a exemplo do Cassino Sul-Americano, na cidade do Crato, cujo auditório abrigava conferências dos mais diversificados objetos de ordem histórica. Essas iniciativas, de certa forma constituíam-se uma força-tarefa orquestrada, visando impor a representação do Crato enquanto um espaço de destaque no cenário regional. Além de Irineu Pinheiro, vão se destacar J. Figueiredo Filho e Antonio Gomes de Araújo, não à toa, o trio que vai, enquanto protagonistas, idealizar o ICC.

Imprescindível ressaltar que, na década de 1940, a repercussão de uma onda que vinha movimentando a historiografia brasileira, com a publicação de obras que deram um novo

enfoque à formação social e histórica nacional, a exemplo de *Casa Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, e *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), de Caio Prado Júnior. Igualmente importante, neste sentido, foi a atuação da chamada ‘missão francesa’, contratada para inaugurar as atividades docentes na Universidade de São Paulo, criada em 1934. Na área das Ciências Sociais, a missão contou com a colaboração de profissionais que vinham promovendo significativas inovações na produção científica e acadêmica, a exemplo do historiador Fernand Braudel e dos sociólogos Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide, sendo este último um dos primeiros brasilianistas dedicados ao estudo do folclore, das artes, das religiões e das relações raciais. Bastide foi membro de várias instituições científicas e culturais brasileiras, dentre elas o Instituto do Ceará (ver nota 19). Neste contexto, deve ser ressaltada a emergência do novo discurso regionalista que vinha se manifestando desde a década de 1920, impulsionado por eventos de grande alcance na vida da nação, como a Semana de Arte Moderna de 1922 e o Manifesto Regionalista lançado em Recife, em 1926. A iniciativa é do Centro Regionalista do Nordeste, que tem a liderança de Gilberto Freyre. Seu objetivo era desenvolver o sentimento de unidade do Nordeste dentro dos novos valores modernistas, além de trabalhar em prol dos interesses da região nos seus aspectos sociais, econômicos e culturais.

Essa renovação que se operava na vida cultural da nação vai influenciar a produção intelectual realizada no Cariri no final da década de 1940, da qual a historiografia regional é uma profícua manifestação. E foi nesse contexto que veio a lume o livro *O Cariri, seu descobrimento, povoamento, costumes* (1950), de autoria de Irineu Pinheiro, considerado um marco na historiografia caririense e um sinalizador de novas perspectivas para as questões identitárias da região e modelo conceitual para a própria historiografia regional que vai se desenvolver a partir daquela década. Entretanto, em muitos aspectos, Pinheiro não deve ser considerado um autor original enquanto proponente de um modelo historiográfico. Sua inovação deve-se mais ao estilo de escrita e de seleção de objetos abordados, visto que repete alguns chavões discursivos cometidos na produção jornalística local, bem como nos pioneiros estudos sobre a região, mais de base corográfica do que historiográfica, que foram publicados desde o início do século XIX por cronistas e viajantes. Um exemplo é a edenização do território, conforme abordada no primeiro capítulo, notadamente nos itens 1.5 e 1.6.

Pinheiro, que foi o elo entre a geração ICC e a anterior, herdeira direta da produção discursiva iniciada pelo *O Araripe*, tem na formação natural da região um importante elemento discursivo-imagético de uma pretensa identidade regional. Isto por conta de como os aspectos naturais teriam incidido na formação histórica regional. Em *O Cariri*, Pinheiro se utiliza de

um capítulo inteiro para discorrer sobre esta questão, no qual, sinalizando para uma suposta qualidade onipresente de uma icônica paisagem regional, afirma que “todos os importantes núcleos populosos do Cariri são mui pertos da chapada do Araripe” (2010 [1950]: 17). No entanto, para além dos estereótipos utilizados com o estratégico objetivo de estabelecer um recorte histórico ao mesmo tempo local e universal à região, e considerando a permanência do método de escrita de cunho eminentemente positivista, - Pinheiro tem o mérito de, nessa sua ‘obra-prima’, enveredar-se por outras searas da cultura histórica ao abordar novas e diferentes temáticas. Neste sentido, deve-se enfatizar sua preocupação em contemplar, sob uma perspectiva menos etnocêntrica, o legado indígena enquanto um elemento formador da identidade cariense (ver página 284). Do mesmo modo, é dele também a pioneira abordagem sobre a cultura popular, imprimindo uma marca na sua produção historiográfica que promove, se não uma ruptura radical, no mínimo uma mudança de direção nas representações discursivas até então em voga. Conforme Dias (2014: 67),

Os elementos discursivos, elaborados e difundidos pela intelectualidade local e que procuravam dar sustentação a esta representação [a do Crato como Cidade da Cultura], priorizavam a participação das elites, protagonistas de feitos que davam sustentação à base identitária do sujeito cariense e do conceito de região sustentado por um passado heroico.

Assim, por conta deste ‘desvio’ sobre o viés mais tradicional, Pinheiro apresentou-se como um desbravador de novos campos de pesquisa que iriam determinar novos rumos para um já velho projeto identitário regional. A contribuição mais substancial dar-se na própria abordagem do conceito de cultura, o que vem a contemplar os fazeres e saberes das pessoas ditas comuns. Este exercício, que hoje parece ser relativamente simples, revestia-se, na época da publicação de *O Cariri*, de grande complexidade de ordem teórica e/ou metodológica. Basta dizer que o hoje consagrado campo da história cultural, com ênfase na cultura popular, ainda dava seus primeiros passos no aludido período. É o que afirma o historiador inglês Peter Burke, para quem, a despeito da ideia de ‘cultura popular’ ter se originado “no mesmo lugar e momento que a de ‘história cultural’: na Alemanha do final do século XVIII” [...], “só na década de 1960 um grupo de historiadores [...] passou a estudá-la” (2008: 29). Portanto, não foram os historiadores europeus, sobretudo os ingleses, que influenciaram ou despertaram em Pinheiro este recorte historiográfico. Tão pouco, Pinheiro não teve a preocupação de colocar essa questão como pano de fundo de sua obra. Ao que parece, sua motivação é revelada logo na introdução da obra, quando o autor antecipa algumas de suas fontes (crônicas,

descrições de viagens de estrangeiros, cartas jesuíticas), e igualmente revela que o seu objetivo era o de

narrar o descobrimento e o povoamento de um dos mais característicos trechos do Nordeste brasileiro, o Cariri [...] sua principal agricultura, sua criação na serra do Araripe, sua pequena indústria, alguns hábitos de sua gente, algo de seu folclore [e] [...] registrar certos aspectos atuais da vida sul cearense (2010 [1950]: 5).

Contanto, não se pode concluir que seria sua intenção escrever primordialmente sobre a história dos renegados e do povo simples, da vida dos pobres e de sua cultura de resistência. Pinheiro é um historiador que sabe muito bem o seu lugar social. Tanto que em *O Cariri* quanto no seu livro postumamente publicado, *Efemérides do Cariri* (1963), há espaço generoso para a história das elites, enaltecendo suas contribuições para o projeto civilizador que teria sido posto em prática a partir da segunda metade do século XIX, notadamente pela família Alves Pequeno, da qual Pinheiro era herdeiro direto (ver nota 254).

Percebe-se, por outro lado, uma questão de ordem metodológica que motiva o autor a escrever sobre cultura popular, bem como a ‘alta cultura’. Trata-se de um aproveitamento da ‘matéria prima’ trabalhada em suas pesquisas, a partir das fontes disponíveis, como documentos cartorários e judiciais, como leis provinciais, inventários, testamento e processos civis, livros e periódicos, além da memória dos seus conterrâneos mais antigos, testemunhas dos ofícios, festejos, lazeres, ritos diversos, costumes e hábitos da população; moral, religiosidade e crenças populares; o cotidiano e as mentalidades do caririense, notadamente nos séculos XIX e primeira metade do século XX. Assim, descreve-se esse amplo e então novo ‘universo’ concomitante vai apresentando a história regional mais formal e até aquela que foi oficializada, a história dos primeiros habitantes, povos da nação Kariri, chegando aos diversos períodos seguintes: conquista, colonização, evolução política e econômica e o marco civilizatório fincado pela elite liberal em meados do século XIX. Interessante que o autor se aproxima dos enfoques culturais da antropologia cultural, buscando analisar as grandes questões a partir de contextos locais. Sem perder de vista o contexto histórico sacramentado nas fontes tradicionais, Pinheiro intercala descrições dos chamados hábitos menores com informações da história política caririense, referenciando autoridades religiosas e políticas ou somente intelectuais, além de camponeses, artesãos e o *menu peuple* das cidades. Com isso, Pinheiro externa sua visão de que as classes subalternizadas não eram simples reféns de forças históricas externas e determinantes, sendo, ao contrário, protagonistas de suas próprias história e identidades culturais.

O rigor da pesquisa e a fluência da escrita chamam atenção em *O Cariri* de Pinheiro. Embora o autor não siga normas técnicas padronizadas com relação à apresentação de suas fontes e referências bibliográficas, com ausência de notas complementares que tornariam o trabalho mais completo e dinâmico, elas são perceptíveis no próprio texto. Os dados coletados servem, assim, para conduzir a narrativa, em grande parte apresentada coloquialmente e claramente influenciada pelo gênero literário da crônica. Uma preocupação do autor é deixar claro os contextos histórico e cronológico do objeto narrado, buscando comprovar o conhecimento empiricamente elaborado com dados apresentados por autores consagrados pela historiografia nacional, a exemplo de Frei Vicente do Salvador, André João Antonil, Silvio Romero, Capistrano de Abreu, Gilberto Freyre e outros.

A narrativa elaborada por Pinheiro em *O Cariri* repetidamente se utiliza da comparação de uma passagem descrita com outros contextos históricos presentes em obras de referência. Percebe-se aí a influência do estruturalismo antropológico, onde as práticas culturais são tidas como universais e recorrentes nas experiências históricas, indicando que a história humana é una. Um exemplo disso ocorre na descrição de uma atípica manifestação de religiosidade popular, revelando o quanto era comum a ocorrência de sepultamento de crianças ao som de banda de música, de foguetório e condução do “cadaverzinho rígido, de pé, num andor seguro por quatro homens, todo vestidinho de seda, em traje de S. José, as mãos postas, as faces tingidas com *papel de arrebiq*ue” (*Idem*: 94-95). Em seguida, cita Gilberto Freyre para dar suporte, do ponto de vista cultural, à historicidade deste costume, que remonta aos tempos da catequese jesuítica nos sertões nordestinos, uma espécie de idealização da infância como exemplo de vida cristã. Para Pinheiro, tal prática constituía-se em um rito de celebração e louvor ao ‘anjinho’, como assim é chamada uma criancinha morta. Trata-se de uma representação social da morte, elaborada a partir de práticas evangelizadoras impostas aos povos indígenas submetidos à colonização mercantilista, visando escamotear ou atenuar “o mau efeito da mortalidade infantil que se seguiu ao contato ou intercurso em condições disgênicas entre duas raças” (*Apud* Freyre, *Idem*: 94).

Em suma, o mérito de *O Cariri* não se restringe ao fato de ter inaugurado os estudos da história cultural no âmbito regional, mas também por ter aberto caminho para a produção historiográfica caririense, valorizando a cultura popular e revelando nuances que somente o olhar metódico de um historiador comprometido pode atentar. Apesar do seu método empírico e perante a incipiência da abordagem teórica em rincões e época distantes, a obra de Pinheiro é merecedora de respeito, pouco ficando a desejar do dos historiadores coetâneos, de formação

acadêmica e que viviam em centros providos de instituições fomentadoras de pesquisa e produção.

Sobre a senda aberta por Pinheiro, vai trilhar toda uma nova geração de diletantes pesquisadores e escritores da história do Cariri, a exemplo de J. de Figueiredo Filho e Antonio Gomes de Araújo, ambos parceiros seus em vários projetos onde a história e a cultura foram carros-chefes, com destaque para a criação do ICC. O primeiro, inclusive, dividiu com ele a escrita do livro *Cidade do Crato* (1953), lançado durante as comemorações do centenário desta cidade e no qual foi tratado o legado cratense no desenvolvimento cultural e moral da região do Cariri. Este legado teria sido baseado em dois suportes qualitativos: a ação educacional e a evolução dos costumes. Essa cratensidade à flor da pele era de ‘berço’. Figueiredo Filho nasceu, viveu e morreu em Crato e fez do local sua ‘trincheira de luta’ intelectual.

Como farmacêutico de formação, proprietário de farmácia e filho de um boticário, Figueiredo filho, desde a infância, foi testemunha e participante das rodas de conversas que tradicionalmente tinha como palco esses estabelecimentos comerciais indispensáveis ao dia a dia cidadão. Portanto, conforme o título de um livro de sua autoria, fez da farmácia o seu mundo, lugar social de rica observação que se transformou em fonte para a produção de sua obra voltada para a cultura popular regional. O livro acima citado é *Meu mundo é uma farmácia* (1948), que trata da memória do autor a partir de sua profissão de ofício, mas que resgata o universo moldador de sua formação intelectual e aborda os costumes e as relações sociais da cidade do Crato e, por conseguinte, do Cariri. Este seu mundo era um espaço de encontro diário com as pessoas simples, portadores de fazeres e saberes que encantavam o farmacêutico, conforme observação de Dias (2014: 80-81):

A farmácia em que vivia a maior parte do tempo era espaço que aglutinava essa gente que procurava uma orientação para o tratamento de certas e corriqueiras moléstias, mas também para uma “prosa” com o seu proprietário. Não obstante, Figueiredo Filho conhecia bem os sítios localizados no sopé da chapada do Araripe, em Crato, onde o seu genitor tinha uma chácara. Fez amizade com pessoas simples, os matutos, como eram pejorativamente chamados os moradores dos sítios, e passou a observar a vivência popular, o que o ajudou a desenvolver um sentimento de valorização das manifestações culturais desta gente, objeto de seus futuros livros. Tornou-se, assim, um dedicado pesquisador das manifestações artísticas e culturais do povo caririzeiro. Era, portanto, um *folclorista*, como era identificado na época, e ainda hoje, o estudioso da cultura popular.

Figueiredo Filho foi um dos que colocaram o estudo do folclore na pauta do ICC, elegendo-o como um dos elementos formadores da identidade regional. Mais do que isso, ele foi único dentre os historiadores locais a dar um tratamento à cultura popular como objeto da história, buscando comprovar que as manifestações artístico-culturais praticadas pelo povo têm raízes que remontam as relações interétnicas ocorridas já no momento da colonização da região.

Outra importante contribuição de Figueiredo Filho, motivada pela experiência como professor do Curso de História da Faculdade de Filosofia do Crato (FFC), posteriormente encampada pela URCA, foi a produção de uma coleção sobre a história do Cariri. O próprio falou dessa sua iniciativa:

É obra relativamente arrojada que encetei por motivo de falta de compêndio apropriado para a cadeira que dirijo [...].

Na realidade é um trabalho de compilação. Nem poderia deixar de ser uma iniciativa de tal monta. Meu mérito apenas é o de concatenar o muito que estava escrito e esparso em torno da heroica e movimentada história do Vale Caririense.

Bebi ensinamentos em muitas fontes puras, entre as quais as dos pesquisadores eméritos – Irineu Pinheiro, já falecido e o Padre Antônio Gomes de Araújo, incansável e inteligente investigador de nosso passado.

[...] Meu primeiro ato ao iniciar as aulas foi escrever capítulos em ordem cronológica, mimeografados pela Faculdade de Filosofia, para os alunos.

[...] Destina-se aos meus alunos e também servirá como orientação ao ensino de história regional, nos estabelecimentos secundários, nos grupos escolares e escolas isoladas (FIGUEIREDO FILHO, 2010a [1964]: 1).

A obra *História do Cariri* foi lançada em quatro volumes entre os anos de 1964 e 1968. No primeiro volume, Figueiredo Filho trata das origens caririenses até a Revolução Pernambucana de 1817, evento que repercutiu nas cidades caririenses de Crato e Jardim. No segundo, relata o impacto sofrido pela população do Cariri com a Revolução de 1817, a participação do Crato nas lutas que asseguraram a independência do Brasil e a participação de caririenses na malograda Confederação do Equador. No terceiro, fala de Pinto Madeira, político caririense que liderou uma revolta de cunho absolutista na região; da administração de José Martiniano como presidente da província do Ceará e da campanha para a criação da província do Cariri, além de abordar a história econômica da região e as origens de Juazeiro. No último, depois de fazer um apanhado geral da história cultural do Cariri, relata a influência que o padre Antonio Maria Ibiapina exerceu na região, e trata da fundação da Diocese do Crato. Neste último volume, propõe compartimentar o movimento cultural da região em uma

estratégia de construção de um projeto desenvolvimentista e identitário da região. Eis sua proposta de divisão do movimento cultural da região:

A primeira está vinculada às lutas pela formação dos povoados e vilas, estendendo-se às revoluções independentistas do primeiro quartel do século XIX, incluindo também a chamada guerra do Pinto. A segunda medrou com a criação do jornalismo em terras caririenses, enquanto a terceira surgiu com a criação dos estabelecimentos secundários de ensino, que hoje pululam nesta zona e inaugurados com o Seminário de S. José do Crato (*Idem*, 2010 [1968]: 4-5).

Mesmo se auto definindo um compilador das pesquisas realizadas por Irineu Pinheiro e Antonio Gomes de Araújo, Figueiredo Filho foi monumentalizado, ainda em vida, como o historiador-mor do Cariri. Entretanto, de maneira geral, a ‘fundação’ da historiografia caririense coube à trinca formada por Pinheiro, Figueiredo Filho e Gomes de Araújo, este último um especialista na história da formação histórica regional. Sua dedicação ao ofício, segundo a historiadora Antonia Otonite Cortez (2000: 12), era fervorosa, resultado de sua preocupação “na crítica das fontes utilizadas e na junção de ‘dados comprobatórios’ de suas teses.”

Gomes de Araújo pautou o seu trabalho sobre uma tríplice qualificação: incansável na busca pelos resultados, atento aos procedimentos e competente na execução da tarefa. Assim como Figueiredo Filho, foi também professor na FFC, ensinando a disciplina de História Medieval. No entanto, sua contribuição maior deu-se no campo das chamadas ‘origens’ da região caririense. Praticamente toda a ‘verdade’, que se estabeleceu a respeito da história do Cariri pode ser a ele creditada. Para Cortez (*Idem*), “a fé etnológica com que [...] ‘escavou’ os arquivos, fez com que tivesse certeza de encontrar verdades, e mais do que isso, a certeza de que aquelas verdades eram essenciais para a história.”

O trabalho genealógico de Gomes de Araújo encontra-se reunido, principalmente, na trilogia composta pelos livros *Um civilizador do Cariri* (1955), *A Cidade de Frei Carlos* (1971) e *Povoamento do Cariri* (1973). Nela encontram-se ‘sacramentadas’ as principais teses de Araújo que foram aceitas como verdadeiros ‘dogmas’ históricos, a exemplo das origens baianas, pernambucanas e sergipanas do povo caririense. Assim, uma de suas marcas era “o esclarecimento de ocorrências da nossa história onde pairavam dúvidas e interpretações divergentes” (RAFAEL, 2010).

5.2.3 O DISCURSO REGIONALISTA DO ICC

Com a finalidade de empreender o desenvolvimento do Cariri, o ICC elegeu o regionalismo como o seu principal estandarte. Na consecução deste intento, seus idealizadores escolheram, enquanto símbolos identitários regionais, o território natural, descrito como privilegiado e paradisíaco; o legado ancestral, no qual também se incluem as culturas dos nativos, dos negros e mestiços, mesmo que ainda de forma secundária ou indireta; as manifestações folclóricas e o patrimônio histórico. A história do Cariri, nesta ótica, é calcada em eventos ‘heroicos’, permeada de feitos grandiosos atribuídos aos ancestrais formadores de uma ‘civilização’ em pleno sertão. Vale salientar que o enaltecimento da ‘privilegiada’ natureza da região, a ponto de o território ser discursivamente edenizado, já era uma tendência presente nas narrativas acerca do Cariri desde meados do século XIX, como comprova os discursos veiculados no jornal *O Araripe* (1855-1865).

Vimos, igualmente, que *O Araripe*, em meados do século XIX, já tinha acenado para o legado indígena ao se apropriar de simbologias nativas, a exemplo da logomarca do jornal (ver figura 11, na página 281). Assim, os membros do ICC não foram pioneiros neste ‘resgate’. No entanto, foram eles que usaram as representações indígenas profusamente, principalmente quando ‘entronizaram’ o ‘guerreiro kariri’ no panteão dos heróis da história regional. Outro bom exemplo dessa apropriação é a utilização de lendas e mitos que envolvem a figura indígena e a importância dada ao seu legado cultural, significativamente descrito na historiografia produzida por aquela geração.

Esse discurso de enaltecimento e idealização do indígena como símbolo de resistência pode ser sintetizado nas palavras usadas para relatar a bravura que caracterizaria, não só os kariri, mas também a sua descendência:

O indígena que vivia aqui, como em outras importantes regiões nordestinas, era de bravura inexcelsível e a significação de seu nome que alguém diz ser covarde, apelido que lhe fora dado pelos tupis, não passa de mentira indigna de registro.

[...]

Este desamor, provado em mil vicissitudes, ficou também em seus descendentes, depois do caldeamento com o branco e, em pequena cota, com o negro. O mestiço do Cariri, pela sua afoiteza em lutas individuais, de cacete ou de facas, com o nó na camisa, ou nos momentos épicos da guerra da independência, dos campos do Paraguai, do desbravamento da Amazônia, nos embates contra a natureza hostil, é autêntico herói nacional. É digno de ser amparado pelos poderes públicos para que tanta energia indomável não venha a soçobrar, pela miséria coletiva (FIGUEIREDO FILHO, 2010a [1964]: 9, grifos nossos).

Sob a égide do ICC, foram encetadas sucessivas campanhas de valorização e fortalecimento da região caririense em benefício de suas causas históricas e conjunturais, ao tempo em que pretendia ser um centro de produção e difusão de ideias geradoras de discursos que representassem, legitimassem e consolidassem um conceito novo e original de região. Para tanto, os intelectuais fundadores do ICC propuseram uma identidade regional fortalecida e coesa, que se tornaria hegemônica através de uma agenda propositiva de atuação, visando tornar realidade as principais e emergenciais demandas regionais. Para isso, o ICC tinha como estratégia a promoção de um pacto de compromisso que unisse as lideranças políticas, segmentos empresariais e a classe intelectual, na retomada e atualização de questões formuladas pelas gerações anteriores. Assim, a geração ICC vai ser responsável por uma série de conquistas viabilizadoras de instrumentos efetivos de regionalização, a exemplo da FFC (1960), da eletrificação da região pela energia da Hidrelétrica de Paulo Afonso, Bahia (1962) e da revista *Itaytera* (ver nota 20).

A produção discursiva do ICC, publicada na revista *Itaytera*, e nos livros de autoria dos seus membros, com ênfase na tríade composta pelos historiadores Irineu Pinheiro, J. de Figueiredo Filho e Antônio Gomes de Araújo, além de uma documentação complementar (jornais, impressos em geral, fotografias etc) – é direcionada para o processo de reinvenção do Cariri, em consonância com as demandas históricas da região. Do ponto de vista teórico, essa produção procurava adequar-se aos novos parâmetros metodológicos definidos pelas ciências sociais na conjuntura correspondente às décadas de 1950 e 1960. Neste período, destaca-se a atuação da chamada segunda geração da Escola dos Analles, cuja principal referência foi o francês Fernand Braudel, autor do clássico e influente livro *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*, de 1945.

Apesar de provinciana, o que não lhe é nenhum demérito, as representações forjadas nas oficinas⁴⁷⁷ do ICC constituíram-se em um atraente engenho de ideias, sensações e sentimentos, onde o regionalismo é a mola-mestra. Deve-se, ainda, levar em consideração a competência com que o projeto de gestão foi executado, muito graças ao trabalho desempenhado pelos seus membros, sobretudo J. de Figueiredo Filho. Desta forma, a geração seguinte, legatária direta das representações icecianas, vai beber nas fontes que também foram bebidas pela geração ICC, assunto para o tópico 5.4, *A Nação Cariri revisitada: a sétima geração tapuia organiza o movimento*.

⁴⁷⁷ Essas oficinas são a revista *Itaytera*, os arquivos do Instituto, o Museu Itaytera, futuro Museu Histórico do Crato e a própria, e sobretudo, região do Cariri, com suas ricas diversidades cultural e natural,

O ICC, como vimos, nasceu com propósitos muito bem definidos de promover uma produção discursiva sobre a região, com fins de lhe forjar uma identidade coesa e fortalecida. Buscaria, ainda, encetar e participar de campanhas pela valorização do Cariri no intuito de desenvolvê-lo e modernizá-lo, sem prescindir da tradição. Ao mesmo tempo, enquanto congregava esforços no sentido de pensar e repensar o Cariri a partir de ideias e ideais almejados de elevação cultural, intelectual e econômica da região, - o ICC colocava em circulação discursos e imagens cujas matérias-primas básicas eram extraídas da natureza, da cultura e da história locais. Assim, o ICC propôs determinados sentidos articuladores de uma identidade com base em uma tradição inventada. Esta, de acordo com a análise de Marques (2004: 59), veio a fortalecer as fronteiras de identificação com preservação da ideia de região a partir de uma nova geografia, onde o relevo, imagem ideal de permanência e imutabilidade, é subordinado às intenções do discurso integrador sobre a região.

Interessante é que a busca pelo progresso e modernização da regional, meta anunciada nos discursos do ICC, não se processava com a ruptura com a tradição, mas com a valorização de elementos tradicionais, a exemplo do ‘folclore’ regional, que passa a ser valorizado e difundido pelos intelectuais fundadores do órgão. Assim, o progresso deletério deveria ser freado, pois ameaçava os valores culturais ainda intactos da região. Esses valores, verdadeiras relíquias, são vistos como basilares para a instituição de uma modernidade legítima e segura.

Mas tal progresso deletério, sendo fortemente impulsionado pelo irreversível e cumulativo avanço tecnológico, vai se expandir até aos mais distantes espaços da chamada ‘civilização ocidental’. Isto ocorre principalmente na década de 1960, quando no Cariri, os discursos do ICC vão ser recepcionados por uma nova geração, fortemente influenciada por um movimento global, geralmente identificado como sendo de caráter contracultural, motivador de contestação e transformação de estruturas que se julgavam arcaicas ou anacrônicas. A irradiação desse movimento não tardou para se fazer notar em alguns espaços mais distantes dos centros cosmopolitas, como as “provincianas” localidades que, nesse período, eram renitentes espaços de manutenção da tradição. Por isso, o que se observa como consequência direta deste ‘choque cultural’ é a emergência de um conflito de gerações que se reveste em um embate de valores, isto é, tradição *versus* modernidade. No entanto, deve-se entender esse processo como um campo de lutas, onde há espaço não só para a resistência,

mas também para agenciamentos,⁴⁷⁸ visto que, como alerta Marques (2004), os movimentos culturais ocorridos no Cariri, durante as décadas de 1960 e 1970,

identificavam-se com a ideia de “marginalidade” ao tempo em que valorizavam os movimentos de juventude característicos da época. Por outro lado, informados por uma geração de intelectuais locais que lhes antecedeu, não abandonaram o telurismo e o apego às ideias do passado e tradição.

A grande questão, em meio a este aparente paradoxo, é perceber como as ideias de tradição e modernidade são utilizadas para efetivação de um exercício de reinvenção da região e das identidades elaboradas por aqueles emergentes atores. Neste sentido, oportuna é a reflexão sobre como a identidade muda de acordo com os questionamentos e representações sofridas pelo indivíduo. É justamente na emergência dessas novas identidades que os movimentos sociais se ampliam e fortalecem-se, a exemplo dos movimentos regionalistas que buscam eleger suas identidades com base em características que tanto identificam os sujeitos como os diferenciam, utilizando para isto o patrimônio cultural. Neste sentido, percebe-se um reforço das identidades locais, em um movimento que é influenciado e, ao mesmo tempo, contrário ao processo de globalização. Como consequência, observa-se um duplo deslocamento, operado de maneira cruzada: identidades ditas tradicionais se modernizam e as modernas identidades buscam suporte em elementos da tradição. Daí a importância da análise combinada dos campos conceituais que envolvem identidade e representação (Hall, 2006).

Igualmente, é necessário perceber como como valores tão contraditórios, emanados da relação entre o tradicional e o moderno, combinaram-se em torno de projetos de identificação profundamente progressistas. Neste sentido, cabe a contento considerar a natureza ambivalente da lógica tanto da tradição como da modernidade e a relação de interdependência entre essas polaridades:

Considerar a oposição entre tradição e modernidade é já uma herança moderna, uma vez que é em relação ao processo de ruptura inaugurado pela modernidade que os ideais em relação aos quais ela se demarca são definidos como tradicionais, tal como é em relação aos ideais da tradição que os projetos de ruptura em relação a esses ideais são definidos como modernos. [...] Se os ideais tradicionais deixassem de existir, se fossem completamente substituídos pelos da modernidade, deixaria também de ter sentido a

⁴⁷⁸ Compreende-se agenciamento conforme é proposto por Deleuze e Parne (1996: 84): “uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos e que estabelece ligações, relações entre eles, através das idades, sexos, reinos - de naturezas diferentes. Assim, a única unidade do agenciamento é o co-funcionamento: é a simbiose, uma ‘simpatia’.

afirmação da modernidade, na medida em que esta se define como ruptura para com eles (RODRIGUES,1997).

A oposição que parece claramente absoluta na relação entre tradição e modernidade, é na verdade relativizada pelo jogo de interesses dos agentes que a evocam. Mesmo em campos opostos, se alimentam mutuamente em processo sucessivo de trocas e negociações. O moderno hoje é o tradicional amanhã. E a tradição, no sentido de valores de raízes, é matéria-prima da qual se alimenta os movimentos de vanguarda para confeccionar a ‘roupagem’ com que veste suas novidades estéticas.

A verdadeira oposição entre os campos rotulados de tradicional e de moderno, por conta dos seus respectivos valores, que se supunham excludentes, - se dá na disputa de pontos de vista, ou seja, uma contenda ideológica. Um exemplo é a questão das fronteiras, naturais ou culturais, que desponta como um dos pontos de discordância entre as distintas gerações. Para a geração mais recente, as fronteiras, tal como foram postas, significavam um obstáculo à entrada das novidades que representam a ‘nova’ modernidade, sendo esta vista como ausência de limites, censuras e preconceitos a um estilo de vida onde a liberdade de experimentar novas possibilidades existenciais era a principal tônica. Os jovens artistas carienses das décadas de 1960 e 1970, por exemplo, expressavam esse desacordo em suas obras, a exemplo de um poeta, focado em um tópico exclusivo deste capítulo, que bradou um verso de efeito emblemático: ‘lugar de fronteira é no infinito’ (URANO, 2008: s/p).

Diante dos novos signos existenciais anunciados pela revolução contracultural em curso, as tradições precisavam ser, no mínimo, reinventadas. O universal deveria se sobrepor ao regional. As marcas identitárias relacionadas ao sistema que evocava os valores de família, de religião e de poder oficial, eram refutadas pela nova geração por serem reativas à ideia de modernidade vigente e reacionárias diante de uma nova escala moral. Em uma frase, ser moderno era ser marginal, no sentido de marginalidade enquanto postura de enfrentamento ao *establishment*⁴⁷⁹ tido como distópico.

5.3 OS TEMPOS MUDARAM

Início dos nos 80: enquanto os soviéticos iniciavam uma longa, mas que ao final se mostrará uma malograda intervenção no Afeganistão, os EUA sofriam uma histórica humilhação por conta da crise diplomática com o Irã, desencadeada pela invasão da sua

⁴⁷⁹ Aqui referente a uma ordem ideológica, econômica e política que constitui uma sociedade e lhe impõe domínio.

embaixada em Teerã, resultando no cativeiro de 52 cidadãos norte-americanos pelas mãos de grupo de estudantes radicais e adeptos da revolução islâmica recém irrompida.⁴⁸⁰ As duas maiores potências planetárias, que passaram os últimos trinta anos ditando os rumos da política internacional, estavam sendo fustigadas, naquele momento, por uma força em plena erupção – o fundamentalismo religioso islâmico, parte de um fenômeno mais amplo que naquela década iniciante vai atingir proporções assustadoras, a ponto dos filósofos e estudiosos ocidentais, assustados, enxergarem estar acontecendo um processo de reencantamento provocador de uma crise dos ideais iluministas na baixa modernidade.

No plano econômico, via-se com preocupação a recrudescência da crise energética irrompida em meados da década de 1970, agora em função de uma nova crise do petróleo motivada pela ascensão dos aiatolás no Irã. Para as nações desenvolvidas, incluídos os EUA e os países da Europa ocidental, uma forte retração econômica se descortinava ao tempo em que se anunciava a falência do modelo de estado de bem-estar social, abrindo espaço para o receituário neoliberal de redução do papel do Estado e estímulo ao livre mercado. Na Inglaterra, Margareth Thatcher, apelidada de ‘Dama de Ferro’ pelas frieza e dureza com que conduzia as políticas de privatização de estatais e de redução da influência dos até então poderosos sindicatos britânicos, - foi pioneira em implementar o choque de gestão econômica conforme previa a política neoliberal. O Brasil sofrerá com maior intensidade os reflexos desta conjuntura, com seus índices inflacionários tornando-se gradual e irremediavelmente crescentes a partir do governo de João Figueiredo, o último general-presidente do ciclo ditatorial militar.

Na verdade, apesar da delicada situação econômica e do regime ditatorial ainda em vigor, respirava-se, do Caburaí ao Chuí, um clima de redemocratização à vista, com cheiro do povo nas ruas. A política de abertura, apesar de tocada de maneira lenta, gradual e segura, como queriam os governantes de plantão, já dava os seus primeiros frutos. A campanha pelo retorno dos que viviam no exílio e pela libertação dos presos políticos movimentou amplos setores da sociedade civil organizada, sob o slogan de “anistia ampla, geral e irrestrita.” A culminância desta histórica e memorável luta aconteceria finalmente com a aprovação da Lei da Anistia, mesmo sob críticas e ressalvas daqueles que eram contrários à extensão do seu benefício aos acusados de tortura e assassinato contra os que combateram a ditadura militar.

⁴⁸⁰ A crise durou exatos 444 dias, de 4 de novembro de 1979 a 20 de janeiro de 1981, quando todos os reféns foram libertados após acordo assinado entre os dois países.

Era “a volta do irmão de Henfil com tanta gente que partiu num rabo-de-foguete.”⁴⁸¹ Gente cassada, perseguida e expulsa do país, como Leonel Brizola, Miguel Arraes, Luís Carlos Prestes e Fernando Gabeira. Foi um momento marcante naquela virada de década, um dos mais emocionantes indicativos das mudanças que estavam para ser operadas naquele início dos anos oitenta.

Embalados por essa conjuntura politicamente favorável, os movimentos sociais passaram a desabrochar suas lutas e reivindicações, com pressa e sem medo. Destaque para as greves operárias, como as jornadas deflagradas pelos metalúrgicos do ABC paulista entre 1978 e 1980, nas quais se destacou o líder sindical Luiz Inácio da Silva, o Lula. Principalmente na zona rural nordestina, espaço onde a miséria e a exclusão social mostravam-se mais crônicas, as CEBs personificavam a face politicamente engajada de setores progressistas da Igreja, fortalecidos pela crescente difusão da teologia da libertação e sua orientação preferencial pelos pobres. Nas cidades, os movimentos de negros, mulheres, favelados, homossexuais, estudantes e trabalhadores em geral organizavam-se e ganhavam força com o apoio e participação dos demais setores da sociedade, ávidos por conquistas, tanto quantitativas como qualitativas, que viessem dar cabo ao ainda renitente regime ditatorial e instaurassem as condições propícias para a construção de uma sociedade democrática e participativa. Entretanto, a despeito da contribuição inquestionável de todas as frentes populares nesta luta, os indígenas, no empenho de fazer valer os seus direitos e reconhecimento dos valores de suas culturas, com certeza, deram o exemplo mais emblemático de participação naquele histórico contexto. Isto porque, não obstante a necessidade de fazer valer sua voz, grande parte dos grupos indígenas precisavam recuperar suas identidades étnicas que foram soterradas ao longo de quase quinhentos anos de um pungente Holocausto.

Em coro com o protagonismo dos movimentos sociais, os intelectuais brasileiros, com destaque para os que atuavam como artistas e animadores culturais, jornalistas e escritores, profissionais da educação e cientistas, mesmo sofrendo severas vigilância e repressão, deram sua parcela de contribuição na construção e consolidação deste irreversível quadro de mudanças institucionais em favor da democracia. Foi o caso do pessoal da música, teatro e cinema, além dos profissionais da imprensa e dos escritores, que por utilizarem meios de expressão de massa, empenharam-se na veiculação de discursos críticos e questionadores da

⁴⁸¹ Verso da composição *O bêbado e o equilibrista*, de autoria de João Bosco e Aldir Blanc, gravada por Elis Regina em 1978. A canção, cantada que pelo povo nas manifestações e na volta dos exilados, tornou-se o hino da campanha pela anistia.

realidade vigente, colaborando no despertar coletivo para a ação que pudesse provocar fissuras na ordem dominante.

Outro exemplo concreto de engajamento político por parte dos intelectuais foi atuação da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) durante todos os anos do regime de exceção, colocando em pauta temas que evidenciavam a responsabilidade social do cientista, sem contar a sua firme posição diante dos confrontos com o governo por conta das restrições ao exercício da liberdade e dos cortes de investimento nas instituições de ensino e pesquisa. Justamente, no final da década de 1970, a Sociedade protagonizou um dos seus momentos políticos mais marcantes, no encerramento da sua 31ª reunião anual, sediada em Fortaleza, capital cearense, em julho de 1979. O tema central era “Dilemas da produção científica no Brasil” e o mote anunciado em cartaz era “cante lá que eu canto cá”, ao mesmo tempo verso e título de um livro recém-lançado na época, de autoria de um poeta popular nascido na região do Cariri, localizada no sul do estado cearense. A propósito, este poeta de nome exótico, Patativa do Assaré, nascido Antonio Gonçalves da Silva (1905-2002), realizou uma memorável apresentação no encerramento da Reunião, que pode ser descrita como, no mínimo, um recital corajoso e desaforado para o momento ainda tenso em que se vivia.

Não por acaso, o Ceará foi palco desta memorável *performance* de repercussão nacional. Fervilhava, em vários pontos do estado, durante toda a década que findava, um cenário cultural original, criativo e participativo, além de um contexto social de emergência de movimentos reivindicatórios organizados. Fortaleza, por ser a maior cidade do estado, era ponto de centrifugação e catálise de experiências diversas, com ênfase nas manifestações artísticas e políticas; um centro de encontro e dispersão, visto que muitos artistas e intelectuais, ali concentrados, migraram para o chamado ‘sul maravilha’, trilhando os caminhos já percorridos pelos sertanejos que, ‘de mala e cuia’, transportados em pau de arara,⁴⁸² iam tentar a sorte em outras paragens, fugindo das mazelas infligidas pela seca, pela exploração do dono da terra e pelo abandono governamental.

No plano social e político, a emergência de movimentos de negros, mulheres, indígenas, camponeses e de moradores de bairros periféricos, dava a tônica da efervescente conjuntura cearense de início dos anos oitenta. Estes movimentos, apesar de suas motivações

⁴⁸² Pau de arara é um caminhão adaptado que serve de meio de transporte alternativo para o público de baixa renda. A designação é por conta da semelhança entre os poleiros de viveiro de pássaros e as pranchas de madeiras que cruzavam a carroceria do veículo para servir de assento aos passageiros. Pelo fato do pau de arara ser bastante usado no deslocamento de nordestinos que migravam para outras regiões, notadamente para o sudeste, em busca de empregos e melhores condições de vida, o termo passou a designar também a pessoa que utiliza esse tipo de transporte e, de forma pejorativa e genérica, a todos os migrantes oriundos do Nordeste.

específicas, formaram uma frente ampla de luta, unidos que estavam por laços de solidariedade e de reconhecimento de problemáticas comuns a serem enfrentadas, a exemplo das práticas discriminatórias e da histórica exclusão social e econômica contra os pobres em geral, sem menosprezar o descaso institucional que tornava esses segmentos alvos preferenciais de diversos outros tipos de violência.

A ascensão do movimento negro cearense deu-se no bojo da projeção de uma tendência nacional que marcaria a década de 1970 como ponto de início de um novo período da história da militância negra. Tal fase corresponde à afirmação de uma consciência negra, vista como pauta política voltada para demonstrar a importância do negro na sociedade brasileira, a partir da valorização da sua cultura e melhoria das condições de vida dessa população (CUNHA JÚNIOR, 2003: 50). Neste sentido, os negros cearenses passaram a divulgar os elementos afros presentes na cultura local, como as manifestações artísticas e as religiões de matriz africana. Nas artes, a manifestação que mais repercutiu foi o cortejo dos maracatus, em consonância com o propósito do ciclo de consciência negra de alcançar o grande público, visando organizar um movimento negro de massa.

Na organização dos povos indígenas, o caso mais interessante envolveu os índios tremembé de Almofala, povoado situado no litoral cearense que, a partir do final do século XIX, passou a ser gradualmente soterrado por dunas. A paulatina remoção das dunas, a partir da década de 1940, provocou nos remanescentes a necessidade de organização para defesa de suas terras, que passaram a ser ameaçadas pela crescente especulação imobiliária. Simultaneamente, vem a ocorrer um processo de recuperação identitária alavancado pela valorização das tradições culturais, a exemplo da dança do torém,⁴⁸³ quando os tremembé passaram a ser notados por estudiosos e missionários indigenistas. Os tremembé foram, assim, precursores da organização indígena no Ceará, estimulando outros povos de origem nativa, que se encontravam culturalmente intrusados e materialmente degradados, a também buscarem na organização coletiva uma estratégia de subsistência e de recuperação de suas identidades étnicas.⁴⁸⁴

⁴⁸³ Torém é uma dança ritual de tradição indígena, onde os dançarinos, de ambos os sexos, dispostos em um círculo, tendo um ou dois ao centro, chamados torenzeiros, imitam o movimento de animais. A dança, embalada pelo consumo do mocororó, uma bebida fermentada de caju, é acompanhada por cantos ao som de maracás, instrumento de percussão indígena.

⁴⁸⁴ A busca pela recuperação da etnicidade ‘perdida’ dos descendentes dos Kariri, residentes em uma comunidade rural do município de Crato, só veio a ocorrer recentemente, a partir de 2008. Mesmo com traços fisionômicos e herança cultural presentes em muitos indivíduos moradores da localidade, os quais acusavam essa ascendência, imperava no próprio grupo o discurso da extinção dos kariri, embasado por dados históricos que afirmam ter esta etnia se miscigenada com outras tribos que foram transferidas para a Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres, localizada no atual município de Caucaia, zona norte do estado, no final do século XVIII, gerando uma nova etnia, os tapeba.

Na virada dos anos setenta para os oitenta, apesar dos discursos que preconizavam o chavão da modernização agrícola como solução para os problemas que afligiam a população camponesa, as injustas relações de produção calcadas na exploração do trabalhador rural e sua permanente exclusão do acesso à terra, continuavam a vigorar em praticamente todo o semiárido nordestino, com ênfase nos secos e esturricados sertões cearenses. Além de tudo, a chamada ‘indústria da seca’ constituía-se num agravante que vinha se preservando ao longo dos últimos cem anos, apenas com variações metodológicas que a modernização tecnológica passou a permitir. Por tudo isso, a organização camponesa no Ceará era um fato, remontando as experiências coletivistas lideradas pelo beato José Lourenço, nas décadas de 1920 e 1930, no município do Crato, região do Cariri⁴⁸⁵ e passando pela luta dos posseiros da Serra da Ibiapaba, a partir de 1940, que se opuseram ao pagamento de rendas fundiárias cobradas pelos grandes proprietários e enfrentaram ameaças de expropriação das terras por eles ocupadas. No Ceará, o meio mais recorrente para a organização camponesa foi a sindicalização, cujos serviços assistencialistas eram recorrentes e se observou mais acentuadamente a coligação entre o Estado e a Igreja no tutelamento deste processo. Mesmo assim, os conflitos entre trabalhadores e patrões foram inevitáveis, principalmente onde observava-se a exigência do pagamento exorbitante de rendas por parte dos moradores, atingindo até 50% do que produziam, além da obrigação de prestar serviços aos donos das terras. A luta dos camponeses sem terra era pelo pagamento da ‘renda justa’, conforme determinava o Estatuto da Terra, na ordem de 10% (BESERRA, 2015).

Este momento marca também o início da atuação das CEBs nas periferias das cidades e no meio rural cearenses, reunindo jovens, mulheres e trabalhadores em geral em torno de uma ação evangélica engajada em causas sociais. No sertão cearense, o trabalho de pastoral popular realizado pelo padre Manoel Beserra Machado provocou, em 1980, a sua expulsão dos quadros da Diocese de Crato, de orientação conservadora. No entanto, essa não era a regra geral em se tratando da reação da hierarquia católica no Ceará e de setores do clero local com respeito à organização das populações pobres do campo em comunidades. Citamos, em destaque, o caso da Diocese de Crateús, dirigida pelo progressista Dom Frágoso, onde várias CEBs foram criadas (BESERRA, 2015: 66). Na própria Diocese do Crato vai surgir uma frente formada por jovens católicos que, na virada dos anos 1970 e 1980, vai enfrentar e causar

⁴⁸⁵ Sítio Baixa Dantas e Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, respectivamente. Essas experiências, geralmente descritas como práticas oriundas da religiosidade popular, tiveram uma incontestável sustentação política por serem alternativas concretas dos camponeses a uma injusta ordem de exploração consolidada nos estamentos jurídicos da época.

fissura no monolítico bloco de orientação episcopal conservadora. Era uma dissidência do Movimento de Juventude do Crato – MOJUCRA,⁴⁸⁶ braço da pastoral diocesana para a juventude.

No campo artístico, um exemplo de experiência bem-sucedida, ocorrida naquele contexto setentista cearense, foi a absorção, pela indústria cultural situada no eixo Rio-São Paulo, da produção musical do movimento que ficou conhecido como Pessoal do Ceará, encabeçado pelos cantores e compositores Ednardo, Fagner e Belchior. Prova da extensão deste movimento musical em sua capacidade de ocupação de espaços e aglutinação e movimentação de pessoas, bem como de reconhecimento de seu valor por parte da indústria cultural, foi a realização da Massafeira Livre, em março de 1979, no Teatro José de Alencar, em Fortaleza, evento que reuniu artistas locais, notadamente músicos, mas também artistas plásticos, fotógrafos, cineastas, poetas, artesãos, grupos teatrais e mestres da tradição, a exemplo do poeta Patativa do Assaré. A parte musical do evento foi registrada em disco, no formato álbum duplo,⁴⁸⁷ lançado um ano depois da realização do evento pela gravadora CBS, então uma das maiores empresas da indústria fonográfica nacional.

Além da cena fortalezense, mais dinâmica por ser detentora de uma infraestrutura viabilizadora de uma maior circulação de bens culturais, a região do Cariri também se constituía em um polo de produção cultural de relativa importância. O ciclo produtivo da nova juventude caririense iniciou-se em meados dos anos de 1960, com a atuação de um grupo de jovens intelectuais reunido em torno do jornal *Vanguarda*. Entretanto, é na década seguinte, que vão despontar os principais nomes que vão propor o movimento Nação Cariri, sendo, antes, os responsáveis, na cidade do Crato, pela criação do Grupo de Artes Por Exemplo, coletivo formado por “jovens da pequena classe urbana local” (CARIRY, 2010: 107), que colocou em prática uma eclética agenda de realizações. Os destaques foram a edição de livros e de uma revista literária mimeografada (FIGURA 15), produção de filmes experimentais rodados em bitola Super-8 e eventos diversos, como espetáculos musicais, peças teatrais e o Salão de Outubro, mostra anual de artes plásticas, mas que abria espaços para outras manifestações artístico-literárias, como música, teatro, cinema e poesia. Promovia, também, um substancial intercâmbio entre o Cariri e capitais dos Estados nordestinos, notadamente Recife e Fortaleza, bem como uma articulação entre as artes popular e de vanguarda. A

⁴⁸⁶ O MOJUCRA foi criado em fins dos anos 1960, estimulando e orientando grupos de jovens católicos, das zonas urbana e rural, além de oferecer o Treinamento de Liderança Cristã – TLC, que, inclusive, atingia boa parte das paróquias do Cariri. Foi através do MOJUCRA que surgiu o famoso Festival Regional da Canção, que ocorreu, na cidade do Crato, por quase toda a década, de 1971 a 1978.

⁴⁸⁷ Projeto fonográfico contendo dois discos de vinil, os chamados LP (*long-playing*).

propósito, estes centros estavam entre os mais concorridos destinos dos estudantes caririenses, membros de famílias abastadas, em busca de acesso ao ensino superior, em áreas de conhecimento que pudessem conferir-lhes um futuro com *status* social e empregos rentáveis.



Figura 15: Capa da publicação mimeografada do Grupo de Artes Por Exemplo.

Outro evento que veio dinamizar a cena local de cultura e arte foi o Festival Regional da Canção, que ocorreu anualmente, em Crato, de 1971 a 1978, e que serviu para revelar toda uma geração de jovens músicos e compositores, muitos deles participantes do Grupo de Artes Por Exemplo. Nomes como o de Rosemberg Cariry, Luiz Carlos Salatiel, Geraldo Urano, Jefferson de Albuquerque Júnior, Abidoral Jamaru, Pachelly Jamaru, José Flávio Vieira, José Nilton Figueiredo e Cleivan Paiva foram recorrentes no programa do Festival. O evento, a propósito, foi sugerido por dois ‘deslocados’ membros do MOJUCRA, justamente Luiz Carlos Salatiel e Geraldo Urano, que na época assinava com o nome artístico Geraldo Gandhi, mas cuja certidão de nascimento acusava ser Geraldo José Batista de Lima. Salatiel e Urano,

que se conheceram nas reuniões de clube de jovens do MOJUCRA, tornaram-se parceiros musicais e atuaram juntos no Grupo de Artes Por Exemplo e no movimento Nação Cariri, além de terem integrado a banda Cactus, que venceu a primeira edição do Festival Regional da Canção, em 1971.

Em um universo onde o protagonismo juvenil era a postura esperada de afoitos atores, o movimento Nação Cariri dava mostra de uma certa inquietude no sentido de promover e articular espaços e canais de participação política, herança de uma de suas matrizes que foi o movimento estudantil. Percebia-se claramente a influência da ideologia de esquerda nos versos das poesias, nas letras das canções, nas *performances* artísticas e na postura contestatória de seus membros. Nas configurações estéticas dessa proposta de atuação política estava a aproximação com os trabalhos dos mestres da tradição, o que leva uma identificação que ocorria também no plano das relações pessoais. Era o espaço que conjugava campos aparentemente díspares, o urbano-industrial e o rural-artesanal, e mundos mentais aparentemente opostos, o moderno e o tradicional. Enxergavam nesses mestres, legítimos representantes das culturas ancestrais, manifestações autênticas da vontade popular de transformação social. Essa combinação de mundos aparentemente antagônicos e inconciliáveis, os universos católico-burguês e o popular, seria a tônica que levaria a uma inflexão conceitual dos coletivos que atuavam naquele contexto. Estes coletivos, como o Grupo de Artes Por Exemplo, vão se unir em torno do recém-criado movimento Nação Cariri, ampliando significativamente as possibilidades que o encontro da produção artística e o engajamento político pudessem ensejar.

5.4 A NAÇÃO CARIRI REVISITADA: A SÉTIMA GERAÇÃO TAPUIA ORGANIZA O MOVIMENTO

Com o movimento Nação Cariri, articulado em torno de uma publicação jornalística alternativa homônima, - deu-se o desenvolvimento de um novo projeto identitário regional, que já vinha sendo gestado desde meados dos anos de 1970, em um processo que se insere no contexto de profundas e radicais mudanças culturais que ocorre com a efetiva participação de movimentos juvenis. No Cariri, esses movimentos, através de suas produções de bens culturais, vão propor novas possibilidades de pensar e elaborar identidades e representações a partir do regional. Neste ponto, as representações de ‘guerreiro cariri’ e da cultura popular são apropriadas e redimensionadas para o sentimento de pertença a uma nova nação, a ‘Nação Cariri’, e de uma ‘cultura insubmissa e revolucionária’, elaborada pelos mestres da tradição popular e artistas em geral. Dentre esses movimentos, a Nação Cariri, que aufere ampla

visibilidade no cenário alternativo local, com base na recepção e ressignificação dos discursos formulados pelas gerações locais anteriores, - vai formular uma nova representação regional onde os segmentos populares, na maior parte das vezes relegados a uma posição subalterna, são alçados à condição de protagonistas de uma nova proposição identitária. Dentre os discursos que foram recepcionados pelo movimento Nação Cariri, estão a dos defensores da causa do Juazeiro, situada na virada dos séculos XIX e XX, e da geração ICC.

No início de 1980, em período de férias, reuniram-se, no Crato, vários artistas aí radicados com artistas e produtores culturais que moravam em outras regiões do País. O motivo da reunião era criar um movimento mais amplo de arte e cultura e um jornal que tivesse uma ampla circulação e fosse um elo entre a cultura popular tradicional e jovens artistas contemporâneos antenados com outras influências.

Procurou-se um nome para ele e surgiu *Nação Cariri*, em homenagem aos índios cariris e à luta que travaram contra os colonizadores, na chamada *Confederação dos Cariris*. (CARIRY, 2010: 112-113).

Dar para antever, nesta fala, que o que se procurava como matéria prima para a produção intelectual da Nação Cariri, tanto se encontra no passado como no presente. Primeiro, há uma idealização do passado indígena que vai ganhar novos contornos a partir dali. A denominação do movimento – Nação Cariri, evocando uma ampla entidade de pertencimento, é antecipadora de como o legado indígena vai ser ressignificado e imbuído de uma preocupação de ordem tanto estética como política. Em segundo lugar, este movimento, a despeito de sua natureza telúrica, estava também aberto ao universal e ao emergente, aquilo que estava sendo experimentado ainda. Assim, pretendia-se unir o deleite da criação artística, que promovesse o encontro entre os experimentos de vanguarda e o saber popular, com a militância política que se considerava imprescindível naqueles tempos em que, mesmo em meio à euforia pelos avanços da redemocratização, temia-se a ameaça do recrudescimento do autoritarismo.⁴⁸⁸

O movimento Nação Cariri, ao revisitar o passado, pretendia dar um novo e legítimo sentido à região, refundando-a em seu estado mais puro, o paraíso dos ancestrais usurpados pela colonização branca. Para isso, buscava-se descrever a região como território encantado, prenhe de um projeto de libertação popular, concebido e posto em prática pelo próprio povo

⁴⁸⁸ Para confirmar as iminentes e reais ameaças que o processo de abertura democrática sofria, basta evocar a explosão da carta-bomba endereçada ao então presidente da OAB, Eduardo Seabra Fagundes e que matou a secretária Lyda Monteiro, em agosto de 1980, além do frustrado ataque a bomba contra os artistas e o público que participavam do show comemorativo ao Dia do Trabalhador, no Centro de Convenções do Riocentro, no Rio de Janeiro, em abril de 1981.

caririzeiro. Daí a tônica dos discursos ser o de estabelecimento da justiça histórica, seja pela revolução social ou pelo cumprimento de profecias que os mitos proclamavam. O tom é de denúncia contra as atrocidades infligidas aos indígenas e seus descendentes, mas também de esperança na construção e realização de utopias. Passado e presente aparecem amalgamados em uma temporalidade de, ao mesmo tempo, tensão e celebração do devir, um tempo em construção sobre os escombros de um grande holocausto, conforme anunciava e, ao mesmo, denunciava o editorial do número de estreia do jornal *Nação Cariri*, porta-voz do movimento:

A sétima geração tapuia somos, habitamos as terras violadas dos Tapuias/Incas Cariris e sabemos que este verde vale que cresce em nós, antes foi a “terra sem mal”, vasculhada rústica e tragicamente pela mitologia Tupinambá-Guarany. Aqui viveram livres os Cariris, ensolarados filhos do lago encantado na altura da grande montanha, de onde emigraram, num tempo que se perdeu nas noites, mas que ardia sua fogueira no gume das lendas contadas pelos pajés. [...] Ai! Terríveis e cruéis foram os colonizadores brancos. Sob o fio das espadas e a pólvora das culubrinhas apagaram o fogo Cariri. Povoaram o vale como serpentes e edificaram casas grandes y igrejas y engenhos y cadeias, com o sangue e os ossos da grande Nação (*Apud* MARQUES, 2004: 125-126).

Para a confirmação da utopia de um novo tempo, a Nação Cariri reforçou os vínculos com os representantes da chamada cultura ‘caririzeira’, principalmente com os mestres da cultura da tradição. É justamente neste encontro, motivado pela participação política, que os jovens artistas caririenses despertaram para a ancestralidade perdida e descobriram a grande tragédia vivida pelos povos submetidos às agruras da criminosa conquista dos sertões - indígenas, negros africanos e seus descendentes. Daí a identificação com o universo mítico indígena anunciada no acima citado editorial, onde os jovens artistas se proclamam “a sétima geração tapuia.”

A década que vai de meados dos anos 1970 a meados dos anos 1980, é o tempo de atuação da geração que fazia parte do movimento Nação Cariri,⁴⁸⁹ cujos discursos veiculados buscavam reinventar a região através de um projeto identitário influenciado, de um lado, pelos discursos dos intelectuais fundadores do ICC e, de outro, pelo grande fluxo de informações que engrossava o ‘caldo de cultura’ daquele momento histórico, incluindo as artes e as culturas do povo caririzeiro e as informações veiculadas pela grande indústria cultural. O resultado desta complexa e eclética mistura de ‘ingredientes’ ensejou um amplo e diversificado leque

⁴⁸⁹ O movimento Nação Cariri surgiu de forma imbricada com o jornal do mesmo nome, mais tarde revista, com o propósito de servir, no dizer de um dos seus fundadores, como “um elo entre a cultura popular tradicional e jovens artistas contemporâneos antenados com outras influências” (ROSEMBERG, 2010: s/p).

de possibilidades teóricas e existenciais, onde misticismo e ideias políticas conviviam sem grandes conflitos. Dentre essas alternativas, observa-se a utilização de elementos míticos e místicos que se manifestam no inconsciente coletivo da população regional, já presentes no universo religioso e mágico dos kariri e propagados pelas práticas de religiosidade popular bastante arraigadas na região caririense. Tais mentalidades e práticas, que são resultado, em grande parte, do intenso processo de miscigenação ocorrido na região, intensificaram-se, notadamente no século XIX. Contribuiu para isso o trabalho missionário realizado pelos frades capuchinhos oriundos da península itálica, além da ação pastoral do padre mestre José Antonio de Maria Ibiapina e do Padre Cícero. Como vimos no capítulo anterior, padre Cícero foi o personagem central do fenômeno socioreligioso que envolve permanentemente uma grande quantidade de romeiros, oriunda de diversas regiões nordestinas. Este fluxo, em crescimento ao longo do século XX, vai reforçar a cidade de Juazeiro do Norte e, por extensão, o Cariri enquanto um espaço marcado profundamente pelas manifestações populares do sagrado.

Outro grande fluxo, o de informações, engrossava o ‘caldo de cultura’ daquele momento histórico que jorrava de fora para dentro, oriundo da revolução contracultural que ecoou fortemente no Cariri a partir da segunda metade dos anos 1960. Os primeiros receptores dos novos discursos emanados dos principais centros urbanos do planeta – Londres, Paris, Nova Iorque, Los Angeles – foram jovens estudantes secundaristas cratenses, verdadeiros ‘filhos da tradição’, que passaram a realizar experimentações de ordem estética, tendo a arte e a política como principais veículos. Por essa época, seguindo a tradição local de criação de jornais, foi fundado o semanário *Vanguarda*, que veiculava, além de informes jornalísticos, a produção literária e o pensamento político daqueles jovens. Dentre os que escreviam na *Vanguarda*, estava Tiago Araripe, neto de J. de Figueiredo Filho, que merece ser destacado pela trajetória artística que viria a construir, notadamente na década seguinte. Igualmente, daremos destaque a outros personagens que, no campo discursivo, cada um em sua área específica de atuação, desempenharam papel de proa naquele novo projeto identitário regional.

5.4.1 TIAGO ARARIPE, O FILHO REBELDE DA TRADIÇÃO

O dicionário virtual *Cravo Albin da Música Popular Brasileira* assim resumiu a trajetória artística de Tiago Araripe:

Cantor. Instrumentista. Compositor. Estudou arquitetura em Recife no final dos anos 60. No início da década 1970 transferiu-se para São Paulo, onde

conheceu Tom Zé que o apresentou aos poetas concretistas Décio Pignatari, Haroldo e Augusto de Campos. Através de Itamar Assumpção foi apresentado ao pessoal do movimento artístico Lira Paulista, também integrado por Arrigo Barnabé, Tetê Espíndola, Premeditando o Breque, Vânia Bastos, entre outros. Voltou a residir em Recife na década de 1990, onde passou a trabalhar em uma Agência de Publicidade (TIAGO, s/d: s/p).

Nas entrelinhas, caberiam outras informações relevantes, como sua participação na cultuada banda pop-rock ‘transnordestina’ Papa Poluição, de 1975 a 1978, e na gravação do celebrado disco *Cabelos de Sansão* (1982). Só por essas referências é possível atentar para a importância de Tiago Araripe, no cenário cultural, não só do Cariri ou do Ceará, mas da nação. Porém, ao fechar essa trajetória na volta de Tiago Araripe ao Recife, com informação de que ele estaria atuando como publicitário, o site em questão deixou de informar a retomada da sua carreira artística, que ocorreu por meio do cantor e compositor maranhense Zeca Baleiro, que relançou o clássico *Cabelos de sansão* (2008), e coproduziu o seu segundo disco solo, *Baião de Todos* (2013).

Como já foi dito, Tiago Figueiredo de Alencar Araripe, era neto do escritor e farmacêutico J. de Figueiredo Filho e, também, pelo lado paterno, do advogado e político Antonio de Alencar Araripe, fundadores do ICC. Nascido em fins da década de 1940, em Crato, coração do sertão nordestino,⁴⁹⁰ Tiago Araripe bebeu, ao mesmo tempo, nas fontes que dessedentaram a geração do ICC e aquela que vai saciar a sede de universalidade da geração sessenta:

Para quem sabe da história, em determinados momentos é possível até mesmo visualizar o menino Tiago na cidade cearense do Crato, onde nasceu, de gravador em punho, registrando o som dos pífanos, triângulos e zabumbas desses grupos [de música tradicional] a pedido do avô folclorista, que muito o influenciou. Ao mesmo tempo, seu outro avô mantinha, em sua fazenda no sertão do Piauí, um baú cheio de tesouros: discos de Luiz Gonzaga, Jackson do Pandeiro e Marinês. O menino Tiago, tímido e curioso, vivia por ali, bebendo daqueles sons. Até que um dia, repentinamente, embriagou-se. Um vizinho do Crato, cujo pai tinha uma loja de discos, apareceu com um disco chamado Beatlemania. “Aquilo abriu para mim um novo horizonte de possibilidades musicais” - revela Tiago, que trocou o velho gravador de pilhas do avô por um violão e começou a compor suas próprias canções (BENTOS, 2008: s/p).

A revelação de que J. de Figueiredo Filho gostava de escutar os Beatles em um rádio de válvulas, pela BBC de Londres (ARARIPE, 2010: s/p), leva à dedução de ter sido Tiago Araripe quem apresentou o mundialmente famoso quarteto ao avô. Teria ele feito isto em

⁴⁹⁰ Costuma-se dizer, em mais um arroubo ufanista, característico do cratense, que o Crato é o coração do Nordeste, por estar situado equidistantemente dos principais centros urbanos da região.

retribuição pelo som das cabaçais e de outros agrupamentos de música tradicional que lhe teria sido apresentado pelo avô folclorista? Na realidade, este detalhe pouco importa diante do vislumbre que se tem deste intercâmbio Crato-Liverpool, como um exemplo de transição, que se processava em meados dos anos sessenta, dos valores da tradição regional para os ‘contravalores’ da modernidade cosmopolita. Tempos mais tarde, nos anos 1970, Tiago Araripe, radicado em São Paulo, como integrante da banda Papa Poluição, ajudava a fundir rock à música nordestina, sendo contemporâneo de outros artistas que expressavam essas mesmas influência e experimentação, como Raul Seixas e Alceu Valença. No Cariri, esta mesma tendência musical era experimentada por músicos e compositores participantes do Festival Regional da Canção, como Abidoral Jamacaru, Luiz Carlos Salatiel e Cleivan Paiva. Uma explicação para essa confluência estética de sabor universal era a de que os artistas carienses estavam devidamente antenados com o que estava acontecendo no mundo. Pelo menos é o que sinaliza o depoimento dado a Roberto Marques, constante do livro *Contracultura, tradição e oralidade: (re)inventando o sertão nordestino na década de 70* (2004: 67): “se falava de tudo que acontecia pelo mundo. A poesia de Geraldo Urano [por exemplo] fala da Noruega, fala da Índia, fala do mundo inteiro, das últimas conquistas tecnológicas.” A propósito, em se tratando de discursos descolonizados e de inspiração universal, é deste poeta que nos serviram as performances que consideramos típica dos sujeitos mais ousados e ‘anteados’ daquela geração.

5.4.2 GERALDO URANO, UM POETA SEM FRONTEIRAS

Criado sob as bênçãos do catolicismo e sem nunca renegar por completo a tradição, Geraldo Urano (1953-2017) desde cedo deu mostras de inquietude e insatisfação para com o formalismo e as regras cotidianas. Abandonou a escola ainda no ciclo colegial e passou a se interessar por arte e cultura em geral, incluindo as religiões mais exóticas. Suas primeiras produções poéticas deram-se no início dos anos setenta, quando o Cariri passava por um momento de transformação intensa, resultado da confluência de forças que operava tanto no plano interno como externo. Desenvolvimento com modernização é a chave para compreender aquelas mudanças que se efetivavam no plano regional, mas com forte influência da conjuntura global.

As utopias juvenis cultuadas em várias partes do planeta naquela época de efervescência, participação e experimentação convergiam em torno da construção holística da ‘Era de Aquarius’, iminente ‘era cósmica’ que, segundo a astrologia, é caracterizada pelo modo alternativo de vida, solidarismo e oposição ao autoritarismo. Neste contexto, de amplas

possibilidades, mas também de adversidades, por conta da ditadura militar vigente, a juventude caririense buscava compatibilizar o prazer de viver com a necessidade de resistir ao ainda enrijecido *establishment*, com armas e estratégias que não fossem somente as sugeridas pelos manuais políticos da esquerda ortodoxa. A arte foi uma das alternativas de participação de um grupo de jovens, pessoas egressas, na sua maioria, da Pastoral de Juventude da Diocese do Crato. Esta nova geração buscou, naqueles *undergrounds* anos 1970, consolidar o *métier* artístico iniciado ainda no ardor juvenil do início da adolescência, fundando o Grupo de Arte Por Exemplo. Dentre os eventos promovidos pelo grupo, o Salão de Outubro foi o que mais repercutiu, notadamente pela representatividade e diversidade artísticas. Foi na primeira edição deste evento que Geraldo Urano protagonizou o primeiro caso de *body art* da história do Cariri, quando expôs o próprio corpo, sentado como um *yogi*, entre cacos de vidro e observando os espectadores com uma luneta. Suas experimentações já eram uma constante na cena artística caririense:

Em 1971 acontecia a penúltima edição do Festival Internacional da Canção, no Rio de Janeiro, e o primeiro Festival Regional da Canção do Cariri, idealizado por Luiz Carlos Salatiel e Geraldo Urano, dois da Turma do Parque⁴⁹¹ que participavam do grupo católico Movimento da Juventude. O apoio do Padre Bosco foi fundamental para a criação do Festival, mas a interferência da Diocese não impossibilitou o evento de ser contestador e revolucionário, como deveria. Geraldo, que já havia sido Gandhi, Palitó, Efe e Batista antes de se autodenominar Urano, em uma das edições, foi carregado dentro de um caixão da entrada da Quadra Bicentenário até o palco (CONSPIRAÇÃO, 2014: 48).

O protagonismo uraniano, extrapolando os versos escritos, recitados e publicados, alcançava outros meios, onde o próprio corpo era também um instrumento de expressão. Suas performances no Festival Regional da Canção, como a revelada acima, tornaram-se antológicas na memória dos que testemunharam aqueles ousados *happenings*. Da mesma forma, influenciada pela conjuntura global em transformação, a poesia de Geraldo Urano, nas suas características mais marcantes, como liberdade, solidariedade, universalidade e, ao mesmo tempo, reverência para com as leis naturais e irreverência para com as leis sociais, pode ser sintetizada na definição do também poeta e cineasta Rosemberg Cariry (1984: 10): “uma poesia sem fronteiras, que fala do mundo como quem fala do quintal da sua casa e do quintal da sua casa como quem fala do mundo.” Assim, misturar sertão e Woodstock é uma

⁴⁹¹ Turma do Parque era a designação informal do coletivo de jovens artistas que frequentavam assiduamente o antigo Parque Municipal do Crato, hoje Praça Alexandre Arraes, localizada no centro da cidade. Alguns moravam nas imediações, como o caso de Geraldo Urano.

licença poética uraniana por demais recorrente, bem como mixar influências díspares a ponto de permitir reunir, numa prateleira, as obras de Patativa do Assaré, Ezra Pound, Bob Dylan, Torquato Neto e Pablo Neruda. Leituras que não prescindem de um velho blues do delta do Mississippi troando na vitrola. É com esse misto de liberdade e diversidade que se pode começar a entender o universo do poeta Geraldo Urano.

Fermentada no bojo do fenômeno que ficou conhecido Geração Mimeógrafo,⁴⁹² a produção poética de Geraldo Urano, apesar de intensa, teve publicação escassa. Foram apenas dois livros solos,⁴⁹³ um livro em parceria,⁴⁹⁴ um livro que reuniu pretensamente suas poesias completas,⁴⁹⁵ participação em uma antologia,⁴⁹⁶ poemas e textos publicados em jornais, revistas e fanzines⁴⁹⁷ e um longo poema publicado no formato de folheto de cordel,⁴⁹⁸ além de letras de música ou poemas musicados em parceria com compositores caririenses e registrados em disco.⁴⁹⁹

‘Do Cariri para o mundo’. Esta frase bem poderia ser uma paráfrase do conselho de autoria atribuída ao escritor russo Leon Tolstói - “se queres ser universal, canta primeiro a tua aldeia.” No entanto, confirmando uma característica que é marcante na poética uraniana - a sua desvinculação a rótulos e a esquemas pré-definidos, Geraldo Urano subverteu essa máxima. Apesar de ter seguido à risca a filosofia dos poetas *beats* e ter se tornado um andarilho por um período de sua juventude,⁵⁰⁰ praticamente viveu na cidade em que nasceu. Foi do regional ao universal e voltou ao regional sem nunca, a rigor, ficar preso a fronteiras, geográficas ou imaginária, ou mesmo a convenções de territórios livres. Seu endereço, portanto, nunca foi geográfico, com CEP ou comprovante de residência, conforme ele revelou em um poema da sua safra inicial: “me procure em seu coração / esse é o meu endereço mais

⁴⁹² Geração Mimeógrafo, como ficou conhecida também a Poesia Marginal, foi um movimento literário que eclodiu, notadamente, no Rio de Janeiro na década de 1970, estando ligada ao fato de que muitos poetas recorriam ao mimeógrafo para copiar seus livros e distribuí-los de mão em mão, em um processo artesanal e sem qualquer tipo de vínculo com editoras. Estas não se interessavam pela produção dos chamados poetas marginais pelas ‘subversões’ cometidas contra os padrões literários e artísticos convencionados pela indústria cultural.

⁴⁹³ *Vaga-Lumes* (1984) e *O belo e a Fera* (1988).

⁴⁹⁴ *Despretenionismo* (1975), em parceria com Antonio Rosemberg de Moura (Rosemberg Cariry).

⁴⁹⁵ *O ferrolho do abismo* (2015).

⁴⁹⁶ Poesia de agora (1981).

⁴⁹⁷ Dentre outros, *Seriará*, *Nação Cariri*, *Folha de Piqui* e *Jornal Sensurado*.

⁴⁹⁸ *A cor do lírio* (1986).

⁴⁹⁹ Dentre outros, *Guerra e Paz* (Cleivan Paiva, 1983), *Avallon* (Abidoral Jamarcaru, 1987), *Nação Cariri* (Bá Freire), *Contemporâneo* (Luiz Carlos Salatiel, 2004) e *Na lata* (Nacacunda, 2006).

⁵⁰⁰ No início dos anos 1970, Geraldo Urano viajou por vários estados brasileiros, deslocando-se através de caronas e sobrevivendo de artesanato, no mais autêntico estilo de vida *hippie*. Essa informação foi registrada na antologia Poesia de Agora (1981), organizada por Carneiro Portela. Disponível em <blogvagalumes.blogspot.com.br/2008/02/1.html>. Acesso em: 18 jun. 2019.

próximo / e onde você pode me encontrar / na sua cidade eu apenas nasci / e o mundo tem muitas cidades / como o céu muitas estrelas” (URANO, 1984: 49).

Foi a partir deste cordial endereço que Geraldo Urano alçou voos imaginários para cantar o mundo e idealizar sua própria Pasárgada, que ele batizou de Craterdã. Uma possível resposta para o que significa esse neologismo formado pelas palavras Crato e Amsterdã, começa interrogando: “Craterdã? (assim mesmo, com til), Cratuniversal. Crato cósmica, interestelar, intergaláctica, gêmea de Amsterdã ou Amsterdam, semente plantada e fosforescendo no seio da Mãe Gaya” (REJANE, 2015: 7). O termo apareceu, pela primeira vez, como título de um poema em prosa,⁵⁰¹ mas que acabou virando uma espécie de representação imaginária que a ‘rapaziada’ *underground* acabou adotando e hoje se mantém pelo reconhecimento da nova geração, nascida quando Geraldo Urano já estava impedido, por razões de saúde, de manter a sua efervescente ‘agenda’ artística. Uma prova do longo alcance e da perenidade de sua obra. Isso foi possível por conta do exercício profundo e radical pelo qual se revestiu essa produção, fortemente marcada pela conjuntura que influenciou sua formação, tanto artística como existencial, em um sentido bem mais amplo.

Pelas temáticas, paisagens e fatos narrados em seus escritos, tem-se a impressão de que Geraldo Urano compensou a sua breve educação formal nas leituras dos livros, além das informações que absorvia por diversos meios, um processo certamente facilitado pela presença da indústria cultural cada vez mais intensa a partir dos anos 1960 (ORTIZ, 1994: 77). Na sua ânsia por novidades, a nova geração local buscou os canais de suas transmissões, não só os meios de comunicação de massa, como televisão, rádio e a grande imprensa, mas outras mídias alternativas, geralmente bens culturais disponíveis, tais como livros e discos que circulavam de mão em mão entre os amigos e filmes não comerciais projetados em cineclubes.

Se a produção literária de Geraldo Urano, realizada entre as décadas de 1970 e 1980, tem alguma marca definidora, esta é a da ousadia das experimentações de linguagem, sem que a forma se sobrepusesse ao conteúdo. A mensagem é muito forte, visto que ele sempre tem algo a dizer, demarcando espaços e pontos de vista. Neste sentido, o apogeu de sua obra é a década de oitenta, quando lançou dois interessantes livros: *Vaga-Lumes* (1984) e *O Belo e a Fera* (1989), além de publicar em jornais alternativos e compor canções em parceria com músicos da região. É dessa lavra a sua preocupação com o que na época se denominava de causa ecológica, pelo qual o poeta denuncia os pesadelos da sociedade industrial contemporânea que são ‘vendidos’ como se fossem itens de conforto: “uma coisa é sonhar /

⁵⁰¹ Publicado na edição de estreia do *Folha de Piqui*, jornal cultural alternativo que circulou no Cariri, em descontinuada periodicidade, na década de 1980.

um dia viajar de boeing / outra coisa é pensar / no que vai pelo coração das baleias / em seu coração / sabe que no mundo deles / baleia quer dizer dinheiro” (URANO: 2008: s/p).

Geraldo Urano, bem além da perspectiva de militância ecológica que se desenvolvia na época, ainda bastante romantizada, cuja tônica era a preservação da fauna e da flora em detrimento do próprio homem e de sua ambiência, - instiga para uma simbiose holística, numa viagem ao centro da terra cuja senha é sentir-se um Jonas no interior da baleia. Em outro poema, se condói da desgraça de ser bacalhau nos mares da Noruega, tal como ser negro na África do Sul na época do *apartheid*. Mesmo assim, são os homens os amaldiçoados: “a lua cheia vagueia no céu de oslo / e nos mares lá embaixo os bacalhaus amaldiçoam a Noruega”⁵⁰² (URANO, 2008: s/p).

Naquela época ainda havia uma dicotomia entre a militância política propriamente dita e a militância ecológica, que depois seria chamada de política ambiental. A contribuição de Geraldo Urano, entretanto, foi muito além desta questão, visto que a tônica do seu discurso é o de enfrentamento direto ao *establishment* capitalista. Quando se fala em *establishment* refere-se normalmente ao alerta de Oliveira (2010: 3-4) para o fato de que

o processo de dominação capitalista não é apenas econômico ou político, mas envolve o todo da vida. (...) A luta contra o capitalismo torna-se uma necessidade biológica em virtude do encurtamento da própria existência dos indivíduos, seja por meio de guerras, de consumo de pesticidas, de drogas químicas, de trabalho penoso, de asfixia psíquica.

O bom combate da geração sessenta/setenta era contra um inimigo que, apesar de real, não tem uma única face e uma forma palpável: o velho e combatido *establishment*. Por isso, a luta a favor da vida e da felicidade vai dar-se em várias frentes, seja contra as ditaduras políticas que se instauravam quase como uma regra no Terceiro Mundo, ameaçado que estava por uma onda revolucionária quase que totalmente jovem (tida pelo *establishment* como subversiva), seja contra aquilo que de mais conservador, no sentido reacionário e reativo às novas utopias, a geração anterior encarnava. Geraldo Urano, no entanto, não vai colocar sua poética a favor de uma militância partidária ou a uma causa política no sentido estrito do termo. Ao cantar Cuba, sua inspiração não foi a revolução encetada pelos ‘barbudos de Sierra Maestra’, mas a nação feita de

⁵⁰² Trecho de poema publicado na antologia *Poesia de Agora*, organizada por Carneiro Portela e lançada pela Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, no ano de 1981. Disponível em <blogvagalumes.blogspot.com.br/2008/02/1.html>. Acesso em: 13 ago. 2016.

[...] homens, mulheres
 e crianças
 [...] uma parte do corpo
 da terra
 como brasil e holanda
 [...] bonita como é bonito
 um olho
 ou qualquer outra
 parte do corpo
 por que vou fazer regime...
 quando devo
 consumir tanta esperança...
 (URANO, 1984: 73)

Assim é a poesia uraniana: sem rédeas, sem limites, sem fronteiras. Entretanto, outros discursos mais engajados, no sentido estrito da militância política, ecoaram naquela época, como os proferidos por um dos artistas mais profícuos daquela geração, Rosemberg Cariry.

5.4.3 ROSEMBERG CARIRY: ‘NA PONTA DA LÍNGUA, TREZENTOS MIL DESAFOROS’⁵⁰³

Antonio Rosemberg de Moura, que adotará o nome de Rosemberg Cariry, nasceu na cidade cariense de Farias Brito em 1953. Contudo, no início da adolescência passou a residir, junto com a família, na cidade de Crato, onde teve contato com o mundo fascinante da cultura popular. Não se contentou, porém, em ser um mero assistente das apresentações e representações dos artistas e agrupamentos populares, admirando suas performances nas ruas e praças, em dias de feira e eventos festivos, como na Exposição do Crato⁵⁰⁴ e a Festa de Nossa Senhora da Penha, padroeira cratense. Aproximou-se dos mestres tradicionais da cultura popular, sempre com o olhar de pesquisador e a perspectiva de político engajado que se tornaria. Neste sentido, via a arte também como um instrumento de militância nos moldes preconizados pelo Partido Comunista do Brasil – PC do B, com o qual manteria afinidades ideológicas. Interessava-lhe a revolução, mas achava que ela poderia ser feita, simbolicamente, com as armas que os brincantes portavam em suas representações, como as espadas de latão do reisado e o porrete de jucá do maneiro-pau. Desta forma, passou a produzir

⁵⁰³ Alusão ao título do livro de poesia *Iñaron ou na ponta da língua eu trago trezentos mil desaforos* (1985), de autoria de Rosemberg Cariry.

⁵⁰⁴ Com essa designação, nos anos 1960 e 1970, era conhecida a Exposição Centro-Nordestina de Animais e Produtos Derivados, criada, em 1944, com o objetivo de propiciar a melhoria do rebanho bovino da região. Ao longo dos anos, no entanto, o evento transformou-se em uma grande festa social com a presença de milhares de visitantes que acorrem à cidade em busca de entretenimento, garantido por uma programação diversificada, notadamente com a realização de grandes espetáculos musicais.

arte e literatura, transformando-se em um artista de ‘sete instrumentos’. Escrevia poesias, letras de música, contos, ensaios, peças de teatro. Pintava e desenhava. Fazia artesanato. Fez parte, como um dos principais protagonistas, do ciclo de cinema experimental ocorrido na década de 1970 em Crato, rodado na artesanal bitola de oito milímetros, também conhecida como super-8. Além de tudo isso, desde cedo manifestou vocação para a liderança e para o papel de animador cultural, sendo um dos principais responsáveis pela criação do Grupo de Artes Por Exemplo, em meados da década de 1970, e do movimento Nação Cariri, no início dos anos 1980, ambos em Crato.

Foi, porém, na chamada sétima arte que encontrou o seu canal principal de expressão, tornando-se um cineasta de renome nacional, com extensa e qualificada filmografia que inclui os filmes, entre ficções e documentários, *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto* (1986), *A saga do guerreiro aluminoso* (1993), *Corisco e Dadá* (1996), *Pedro Oliveira, o Cego que Viu o Mar* (1999), *Juazeiro, a nova Jerusalém* (1999), *Lua Cambará, nas Escadarias do Palácio* (2003), *Cine Tapuia* (2006), *Patativa do Assaré, ave poesia* (2007), *Siri-Ará* (2008), *Os Pobres Diabos* (2013), dentre outros.

Como escritor, publicou, além de *Iñaron (...), Despretencionismo*, poesia, em parceria com Geraldo Urano (1975), *Semeadouro*, poesia (1981), *Cultura insubmissa*, estudos e reportagens, em parceria com Oswald Barroso, (1982), *S de Seca SS*, poesia (1983), *A lenda das estrelinhas magras*, contos (1984), *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: anotações para a história*, em parceria com Firmino Holanda (2008) e *Cego Aderaldo: o homem, o poeta, o mito* (2017). Organizou, ainda, o livro *Congresso Brasileiro de Cinema – Reflexões e Anotações para a História*, em dois volumes (2011) e colaborou no livro *Corisco e Dadá: apontamentos sobre o filme*, organizado por Sylvie Debs (2016).

Por sua participação no registro de manifestações culturais do estado do Ceará, foi agraciado, em 1995, com o Prêmio Rodrigo de Franco Melo Andrade, concedido pelo Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Foi presidente da Associação Brasileira de Cinema – ABD/Ceará, na década de 1980, e secretário de Cultura, Turismo e Meio Ambiente do Crato, em 1997. Foi um dos fundadores e primeiro presidente da Associação de Produtores e Cineastas do Norte e Nordeste – APCNN, no biênio de 2003-2004, e conselheiro da Secretaria do Audiovisual do extinto Ministério da Cultura - MinC. Foi presidente do Congresso Brasileiro de Cinema - CBC no biênio 2009/2010 e delegado brasileiro do audiovisual em vários encontros na Europa e América latina.

Após fundar o movimento e jornal Nação Cariri, Rosenberg Cariry radicou-se em Fortaleza, mas sempre se manteve em contato com a região do Cariri, onde fundou a Escola

de Saberes de Barbalha - ESBA e realiza, esporadicamente, projetos cinematográficos e acadêmicos voltados para temáticas da cultura popular.

Em 2008, Rosemberg Cariry publicou o ensaio *Cariri, a nação das utopias*, integrando o livro *História da educação – vitrais da memória: lugares, imagens e práticas culturais*, onde descreve, sinteticamente, sua visão de uma civilização caririzeira, desenvolvida a partir da grande epopeia que foi a saga do encontro de culturas caboclas oriundas dos sertões do Nordeste. O polo centrípeto deste novo e diferenciado processo civilizador foi a religiosidade popular animada pelos missionários que atuaram no Cariri, a exemplo dos frades capuchinhos Carlos Maria de Ferrara, Vital de Frescarolo e Damião de Bozano, dos padres José Antonio de Maria Ibiapina e Cícero Romão Batista e das suas legiões de beatos e beatas que coadjuvaram esses sacerdotes em suas missões religiosas e civilizadoras. Igualmente, entra nesta ‘conta’ uma gama de personagens anônimos, dentre poetas, cantadores, artesãos e brincantes da arte popular, sempre enfocados como uma constelação de luzes acesas pelas experiências coletivas e reavivadas pelo imaginário instituidor da cultura sertaneja.

Este coletivo é o povo caririzeiro (CARIRY, 2008), expressão usada para designar um segmento da população caririense fruto do processo de miscigenação ocorrido entre os caboclos kariri, afrodescendentes e a massa de migrantes oriundos de vários sertões nordestinos, atraída pelos milagres do padre Cícero Romão Batista e da Beata Maria de Araújo, profetizados pela legião de beatos e beatas e divulgados pelos arautos, poetas e cantadores, que varavam (e ainda varam) o sertão nordestino anunciando a boa nova. O termo caririzeiro, entretanto, aparece já no século XIX, designando o habitante da região como um todo, conforme pode ser visto no texto publicado pelo jornal *O Cearense*, de 13 de abril de 1858, que procura apresentá-lo como um sujeito dotado de um perfil identitário permeado de antíteses:

O caririzeiro é o homem único no universo pelo seu ardor e pela mobilidade de seus sentimentos. Ninguém crer mais depressa, ninguém renega mais cedo; ninguém mais pronto a idolatrar, ninguém mais fácil de apostatar; ninguém mais inteligente e mais antipático às luzes, ninguém mais avaro e menos econômico; mais laborioso e mais desleixado, mais obediente e mais murmurador. O caririzeiro é um misto de qualidades, que se excluem, um homem difícil de descrever-se. Tem a coragem do desespero, a timidez do egoísmo: robusto, como atleta, é uma criança diante do poder. Acho-lhe muita coragem pessoal, muita fraqueza civil: aquele que luta a sós com o tigre vê-lo-emos trêmulo e convulso diante do aguazil e deixar-se prender por uma criança. Nesta parte parece um ente corpóreo (K., 1858: 2).

Esta dubiedade, que o cronista lhe apregoa, pode ser redimensionada como parte do seu estratégico modo de viver e enfrentar a adversidade, sendo esta a concepção ‘rosembergueana’ de povo caririzeiro. Uma de suas principais características, segundo este olhar, é a relação telúrica que o caririzeiro mantém com a sua região, compreendendo-a como um espaço que excede seus limites tradicionalmente delimitados. O Cariri de Rosemberg, que foi se delineando ao longo de sua trajetória intelectual e artística, guarda proximidade com a teoria de fronteiras étnicas de autoria do antropólogo norueguês Fredrik Barth. Nela, as fronteiras são, antes de tudo, de referências de pertencimento a uma identidade cultural, com ênfase nas necessidades de ordem simbólica. Desta forma, as fronteiras estabelecidas não são fixas, visto que elas, a despeito de também terem ‘contrapartidas territoriais’, são primordialmente de ordem cultural, com base nas referências identitárias que são auto-atribuídas pelos membros de uma comunidade e reconhecidos por outras (BARTH 1998 [1969]: 193-194). Região passa a ser mensurada também como campo do simbólico, cujas relações afetivas são mais agregadoras do que as referências de parentesco ou de ascendência. Ancestralidade que passa a ser uma senha conferidora de identidade e fraternidade, um reconhecimento de pertencimento a uma nova tribo, ‘a sétima geração tapuia’. Essa afinidade teórica se comprova com essa descrição de Cariry (2008: 366) sobre a região que ele carrega até no nome:

É muito pobre a definição do Cariri apenas como um espaço geográfico. O Cariri, antes, trata-se de uma nação de mestiços Tapuia que têm em comum a mesma formação histórica e cultural. Mesmo se levarmos em conta apenas o espaço geográfico onde os Cariris habitaram e deixaram a sua marca na cultura popular teremos que considerar ainda os sertões do Piauí, da Bahia, de Alagoas, de Sergipe e do Rio Grande do Norte. Os sertões desses estados formam o território físico e cultural da grande Nação Cariri.

A ideia de fronteiras culturais alargou muito o conceito de região do Cariri, juntando-se a outras referências já construídas que, apesar de uma ou outra ser contestada, tem enorme influência no exercício de composição de identidades regionais. Cariry definiu esse novo conceito identitário de região como ‘uma nação de mestiços tapuia’ que tem como referência de pertencimento não somente um território físico, mas um território cultural, mesmo ainda em uma projeção imaginária, porém em busca de plena realização. As culturas caririzeiras identificam esta nação, cujos membros têm a mesma ‘formação histórica e cultural’.

5.4.4 CULTURA DOMINANTE, CULTURA INSUBMISSA

Conceitos diversificados de cultura são inseridos nos discursos dos novos artistas e intelectuais sob o ponto de vista da questão identitária regional. Na expressão de Cariry (*Idem*: 391), o Cariri é “o grande caldeirão das culturas e etnias do Nordeste” e “um dos berços do processo civilizatório sertanejo.” Essas culturas, legatárias das matrizes tapuia, ibérica, mediterrânica, afro-nortista e afro-brasileira, convergem, em seu processo de encontros e desencontros, para uma cultura original, cultura do povo indiviso, portanto popular na sua essência e de resistência aos domínios exercidos pela mídia comercial e ideológica. O ‘caldeirão das culturas’ é o processo de interação que está em ebulição no Cariri, confluído na amálgama de influências oriunda das intensas migrações que a região é alvo desde a colonização, bem como nas miscigenações envolvendo as etnias básicas que moldaram, no geral, o povo brasileiro. Seria essa particularidade socioantropológica que confere ao Cariri a fama de ser um *locus* de manifestações culturais de cunho popular, com destaque para a religiosidade e expressões artísticas tradicionais.

Esta construção representacional, ao contrário das representações elaboradas pelas elites locais, propõe a efetivação de uma nova hegemonia regional sob a liderança das classes populares, tendo à frente personagens que são apresentados como protagonistas de ações messiânicas ou mesmo revolucionárias, a exemplo do padre Cícero e do Beato José Lourenço.⁵⁰⁵

Até o surgimento do ICC a cultura popular não havia sido ainda objeto de representações identitárias formuladas na região.⁵⁰⁶ A cultura operada era exclusivamente a chamada ‘alta cultura’, que tem uma trajetória histórica delineada por marcos. Para Figueiredo Filho (2010 [1968]: 4), a história cultural do Cariri está dividida em três parte:

A primeira está vinculada às lutas pela formação de povoados e vilas, estendendo-se às revoluções independentistas do primeiro quartel do século XIX, incluindo também a chamada guerra do Pinto. A segunda medrou com a criação do jornalismo em terras caririenses, enquanto a terceira surgiu com a criação dos estabelecimentos secundários de ensino, que hoje pululam nesta zona e inaugurados com o Seminário São José, de Crato.

⁵⁰⁵ O beato José Lourenço, seguidor do padre Cícero, fundou uma comunidade camponesa de cunho religioso coletivista denominada Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, localizada em Crato, que, guardadas as devidas proporções, foi considerada uma nova Canudos, tanto que, por representar ameaça à ordem dominante, foi destruída por forças policiais no ano de 1936. Ver RAMOS, Francisco Regis Lopes. **Caldeirão**. Fortaleza, Eduece, 1991.

⁵⁰⁶ Deve-se, no entanto, considerar a ação do padre Cícero em estímulo aos saberes e fazeres populares, enquanto estratégia de ordenamento do crescimento populacional vertiginoso que ocorreu em Juazeiro. A prática de que cada casa fosse um santuário e seu quintal, uma oficina é a máxima utilizada pelo Patriarca para fazer do Juazeiro um lugar de fé e trabalho.

O passo de avanço da geração ICC na questão da cultura foi ter se dobrado ao crescente interesse à produção cultural do povo, que vinha ocorrendo em todo o país, já influenciado pelo interesse da nova historiografia europeia neste campo. No entanto, a cultura popular era abordada sob um viés do que hoje se chama de folclorista. Havia um reconhecimento do valor da cultura popular como um dos elementos provedores da identidade nacional, com a preocupação de que os seus valores estivessem em estágio de desaparecimento por conta do inexorável progresso social e tecnológico, veículo para a instauração da verdadeira e única civilização. Tal abordagem, que dicotomiza a cultura em dois campos, o popular e o erudito, nega a possibilidade de existência daquilo que Ginzburg (1987) denomina de ‘circularidade cultural’, ou seja, a interação entre as culturas dominantes e subalternas e, o pior, reduz as expressões culturais populares como sendo apropriações deformadas das ideias ou crenças que originalmente são produzidas pelas classes superiores (*Idem*: 17). Este preconceito termina por reduzir a capacidade com que a criatividade das classes subalternas gera importantes meios de resistência à opressão sofrida, e talvez por isso mesmo, sejam tachadas como manifestações menores de cultura. Crenças são tidas como credices, superstições. Ideias e ideais passam ser tratados como fanatismo. As classes populares, ou o povo, na sua denominação clássica, passam a ser vistas como classes perigosas à ordem instituída. Daí a estratégia de folclorizar a cultura, relegando-a a um passado distante e morto. O legado vivo do povo é classificado como sendo amostras de um patrimônio extinto ou em extinção, e que deve ser inventariado e preservado como peças de museu em protetoras redomas. É desta forma que se passou a celebrar a cultura popular, um fruto híbrido da miscigenação, como sendo a ‘beleza do morto’, expressão de Michel de Certeau contida na sua reflexão sobre ação cultural.⁵⁰⁷ Da mesma forma, percebe-se este cuidado por parte dos intelectuais do ICC ao integrar a cultura popular no seu ideário, conferindo-lhe uma relação tutelar. No entanto, não se deve deixar de considerar o papel de porta-vozes que esses intelectuais assumem da causa de progresso regional que tem como uma faceta a busca pela modernidade. Interessante é que no Cariri essa busca pela modernidade não se processava sem os elementos da tradição, a exemplo da cultura popular que passa a ser valorizada por aqueles intelectuais.

⁵⁰⁷ No artigo *A beleza do morto*, que integra o livro *A cultura no plural* como um dos seus capítulos, Certeau (2005 [1974]) fala, especificamente, da tensão contida na abordagem da cultura popular pela alta sociedade francesa do século XVIII, vacilante entre a necessidade de se buscar as origens camponesas dos franceses e o perigo que a cultura popular representava para o *status quo* hegemônico. Estrategicamente, com o enquadramento tutelado dessa cultura, procurou-se eliminar o perigo que ela representava para assim torná-la objeto de interesse das elites (*Idem*: 57).

Figueiredo Filho, o iceciano que mais se ocupou da ‘baixa’ cultura, por conta, das vicissitudes que o aproximaram dos agrupamentos artísticos populares, como o reisado, o maneiro-pau e a banda cabaçal, - acusou ter vivido um processo de crescimento de percepção intelectual a respeito dos saberes e práticas populares. Essa percepção começa a ser moldada ainda na juventude, quando nos

dias de feira no Crato [...] encontrava pessoas que vinham da zona rural, tanto para negociar seus excedentes de produção como para comprar mercadorias de que necessitavam. A farmácia em que vivia a maior parte do tempo era espaço que aglutinava essa gente que procurava uma orientação para o tratamento de certas e corriqueiras moléstias, mas também para uma “prosa” com o seu proprietário. Não obstante, Figueiredo Filho conhecia bem os sítios localizados no sopé da chapada do Araripe, em Crato, onde o seu genitor tinha uma chácara. Fez amizade com pessoas simples, os matutos, como eram pejorativamente chamados os moradores dos sítios, e passou a observar a vivência popular, o que o ajudou a desenvolver um sentimento de valorização pelas manifestações culturais desta gente, objeto de seus futuros livros. Tornou-se, assim, um dedicado pesquisador das manifestações artísticas e culturais do povo caririzeiro. Era, portanto, um *folclorista*, como era identificado na época, e ainda hoje, o estudioso da cultura popular.

Sua relação com a cultura popular era uma extensão de seu ofício de escritor e intelectual (DIAS, 2014: 82-83)

Por sua vez, Irineu Pinheiro é tido como pioneiro no tratamento da cultura numa perspectiva histórica e também popular, considerando a publicação do clássico livro da historiografia regional, *O Cariri, seu descobrimento, povoamento, costumes*. O que nos leva a fazer esta referência é a aproximação dessa obra com alguns dos pressupostos da história cultural anunciados por Burke (1997: 16), a exemplo do “deslocamento do interesse pela vida e obra dos grandes homens e grandes datas para as pessoas e acontecimentos comuns; a necessidade de se ir além dos documentos escritos e registros oficiais.” É o que motiva este especialista em cultura a propor a ideia de existência de ‘culturas populares’ ou de uma ‘cultura das classes populares’, e não apenas de uma cultura popular (*Idem*, 2010: 17). Sobressai-se, assim, a definição negativa de ‘cultura não oficial’, ‘cultura da não elite’, portanto ‘cultura das classes subalternizadas’, sintetizada enquanto “um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas e/ou materiais (apresentações, objetos artesanais) em que eles são expressos ou encarnados” (*Idem*: 11). Decerto, Irineu Pinheiro, sem o pudor que seria justificável em um historiador sem formação acadêmica e que viveu um contexto influenciado por uma cultura histórica onde o positivismo ainda reverberava fortemente, - abordou a cultura popular com destaque semelhante com que

tratou os ‘grandes acontecimentos’ da história local. Não obstante, privilegiou certos aspectos investigativos, como o enfoque da vida privada, da mentalidade e do cotidiano. Como exemplo do que dizemos, tomemos a própria apresentação do autor para a sua obra: “procurei narrar o descobrimento e o povoamento [do] Cariri, [...] sua principal agricultura, sua criação na serra do Araripe, sua pequena indústria, alguns hábitos de sua gente, algo do seu folclore” (PINHEIRO: 2010 [1950]: 5).

Os exemplos dados por Figueiredo Filho e Irineu Pinheiro, ao lado de outros menos afamados membros da geração ICC, repercutiram na geração seguinte, da qual Rosemberg Cariry foi um dos principais expoentes. Sua visão da região enquanto um caldeirão de culturas tem como marca o engajamento político dos artistas e intelectuais caririenses que atuaram no período que vai de meados de 1960 até meados de 1980. Estes imprimiram às suas militâncias, sem descartar as preocupações de ordens estéticas, não só uma aproximação, mas um verdadeiro devotamento aos mestres da cultura popular. Neste sentido a relação entre Rosemberg Cariry e o poeta Patativa do Assaré (FIGURA 15) é emblemática e traduz bem o ‘espírito’ da militância cultural daquela nova geração, ou seja, o seu caráter de engajamento social e político que tinha na aproximação com a cultura popular regional a busca pelo universal, conforme explicita um dos membros da geração Nação Cariri:

Para além de suas buscas estéticas e suas preocupações políticas de esquerda, Nação Cariri caracterizou-se pelo relevo dado às artes e aos artistas populares, trazendo-os para o primeiro plano. Entre estes artistas, teve participação destacada nas páginas de suas publicações, o poeta Patativa do Assaré. Muitos outros, ainda, foram revelados para o Brasil, tanto artistas do Cariri, [...] como de outras regiões do Ceará e do Nordeste. Cultivava-se uma arte, que se queria de vanguarda, mas referenciada nas tradições do povo. O encontro com os artistas populares influenciou profundamente setores intelectuais da classe média, ligada à *Nação Cariri* (BARROSO, *apud* CARIRY, 2010: 114).

No filme *Patativa do Assaré, ave poesia* (2007), Rosemberg Cariry prestou um tributo não somente a um artista de enorme relevância literária, mas, sobretudo, a um companheiro de labuta cultural e política. A amizade entre os dois começou ainda nos anos 1960, quando Rosemberg, criança, conheceu o já famoso poeta, quando este vinha para a feira do Crato e frequentava o bar do avô e almoçava na casa dos seus pais (de Rosemberg).

É relevante registrar que foi a geração ICC, a grande divulgadora de Patativa e sua obra, tanto publicando-a em *Itaytera* como estudando-a e transformando-a em produção escrita, com destaque para o livro - *Patativa do Assaré: novos poemas comentados* (1970) de

autoria de J. de Figueiredo Filho. O próprio Rosemberg Cariry se utilizou das páginas de Itaytera para divulgar Patativa.⁵⁰⁸

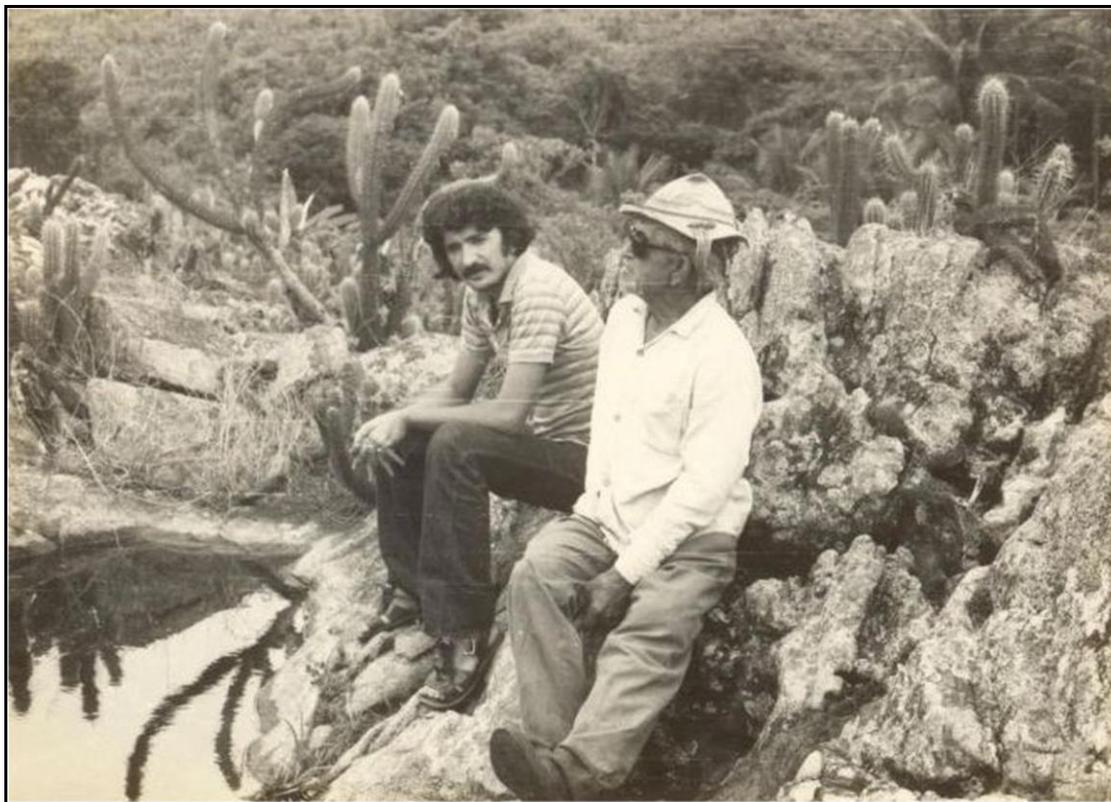


Figura 16: Rosemberg Cariry e Patativa do Assaré durante as filmagens de *Patativa, Um poeta do povo* (1984).

Grande parte das imagens da película que homenageia o renomado bardo popular, foi feita nas bitolas super-8 e 16mm, durante o *boom* de cinema ocorrido no Cariri. Rosemberg Cariry, junto de Luiz Carlos Salatiel, Emerson Monteiro, Jefferson Albuquerque Jr., Jackson ‘Bola’ Bantim e outros, realizou experimentos cinematográficos, um deles sendo uma visão sertaneja do épico poema *Divina Comédia*, de Dante Alighieri (1265-1321). Já com um bom manejo de direção, Cariry enveredou-se pelos documentários, narrando as histórias e as artes do povo caririzeiro. De 1975 a 1985, Cariry realizou uma importante obra com registro de imagens e depoimentos que lhe rendeu, em 1995, o Prêmio Rodrigo de Franco Melo Andrade, concedido pelo IPHAN. Uma dessas histórias narradas é o cotidiano do ‘poeta matuto’ Patativa; sua lida na roça, em Serra de Santana, município de Assaré, ao lado da esposa Belinha e uma ‘rédua’ de filhos; recitando suas poesias no programa *Coisas do Sertão*, de

⁵⁰⁸ São de autoria de Cariry as seguintes matérias publicadas em *Itaytera: Ode ao Poeta do Povo, Patativa do Assaré* (1975), quando ainda assinava A. Rosemberg de Moura, e *Patativa do Assaré: Poemas e Canções* (1980).

outro mestre popular, Elói Teles de Moraes (1936-2000); caminhando na Feira do Crato e passeando em Fortaleza.

5.4.5 PATATIVA, UM POETA DO POVO⁵⁰⁹

Tal como um besouro que desafia as leis da natureza e consegue voar, Patativa desafiou as leis sociais e mesmo com pouca instrução, pelos paradigmas da educação formal, ficou conhecido e foi reconhecido, ainda em vida, para além das fronteiras nacionais. Para isso, teve seus poemas publicados em livros, sendo que *Cante lá que eu canto cá, filosofia de um trovador nordestino* (1978), editado pela editora Vozes, se revelou um sucesso editorial e se tornou um clássico da literatura popular regional. Sua performance poética e musical foi registrada também em discos, além de ter canções de sua autoria gravadas por nomes de expressão da música brasileira, a exemplo de Luiz Gonzaga e Raimundo Fagner.⁵¹⁰ Sua obra e sua vida foram enfocadas em dezenas de estudos acadêmicos, entre artigos, monografias, dissertações e teses, além de render inúmeras biografias. Foi agraciado por várias universidades brasileiras com o título de doutor *honoris causa* e objeto de estudo da cadeira de Literatura Popular Universal de uma das mais tradicionais universidades do mundo, a Universidade de Sorbonne, da França. Recebeu diversas comendas oficiais, a exemplo da Medalha da Abolição (1987), concedida pelo Governo do Ceará, e o Prêmio Ministério da Cultura (1998), na categoria Cultura Popular, honraria que lhe foi entregue pessoalmente pelo então presidente da República Fernando Henrique Cardoso.

Além da qualidade da sua produção artística e literária, Patativa se tornou um nome conhecido também pelo seu posicionamento político em defesa da liberdade e da justiça social e de denúncia da miséria e opressão humanas. Segundo um depoimento dado por Rosemberg Cariry,

o sucesso e o reconhecimento popular nacional de Patativa do Assaré, iniciados a partir da segunda metade da década de 1970, consolidam-se no início da década de 1980 e chegam ao seu apogeu em 1984, quando o poeta se faz presente em vários acontecimentos políticos e culturais, participando da campanha pelas “Diretas Já.” Patativa consolidou também, nos anos de 1980, a sua amizade com jovens compositores cearenses e com jovens políticos que militavam em partidos de esquerda. Por todo o Nordeste, nos palanques e nos palcos, nas universidades e nas praças públicas, nas latadas

⁵⁰⁹ Título do filme dirigido por Jefferson Albuquerque Jr. e Rosemberg Cariri, lançado em 1984.

⁵¹⁰ As músicas de Patativa, gravadas por Luiz Gonzaga e Fagner, respectivamente, *Triste Partida* (1964) e *Vaca Estrela e Boi Fubá* (1980), alcançaram sucesso no mercado fonográfico e foram eternizadas no cancionário nacional.

dos sertões e nas feiras, recita os seus poemas, ao lado de grandes artistas e políticos que lutam pela redemocratização do País (CARIRY, 2009: 18).

A despeito da consagração, oficial e espontânea, como poeta popular e militante social, Patativa gostava de se definir como “poeta matuto” ou “poeta agricultor”⁵¹¹ (FEITOSA, 2003: 208), o que implica um contexto específico na seara da literatura. A poesia dita ‘matuta’ (que se ‘opõe’ ao estilo erudito) é caracterizada normalmente pela oralidade, além da performance e do ritmo, elementos integrantes do jogo narrativo da poesia de Patativa. No entanto, o que dá uma identidade incontestável à sua obra é o conteúdo existencial que nela transborda e que consegue traduzir o mundo sertanejo. Sua poesia tem o gosto da terra e dos costumes do sertão, da vida e do sentir sertanejo, o que inclui prazeres e mazelas, sonhos e pesadelos, diversão e trabalho, alegria e dor, vida e morte, polos alternados de uma gangorra que reflete a necessidade de engajamento em uma causa premente. Patativa é o ‘Poeta do Povo’,⁵¹² de sua luta, temores e esperança, opressão e resistência; e sua poesia, no que pese a suavidade do lirismo, é um discurso afiado e cru, meio de libertação, aplicado como arma ou instrumento que seja, desde que útil diante das vicissitudes.

A propósito, o poeta de Assaré viveu uma sucessão de percalços típicos da vida de um sertanejo nordestino, principalmente se nascido no umbral do século XX, na região do Cariri. Época de desmandos perpetrados pelos poderosos latifundiários coronéis, quando a injustiça social era disfarçada, muitas vezes, por eufemismos como ‘destino’ e ‘vontade divina’. Nascer no Cariri, tido como um ‘oásis’ em meio a um imenso deserto, nem sempre era um bálsamo para as adversidades, visto que, “na verdade, a região não é toda banhada pelas águas, sendo que a maior parte de seu território é composta das chamadas ‘terras secas’, de maneira que nem todos os solos eram propícios para a agricultura de gêneros alimentícios (REIS JUNIOR, 2015: 2). Não obstante, o município de Assaré, cenário de toda a existência de Patativa, é o portal que liga o *oásis* do Cariri ao sertão seco da região dos Inhamuns. Portanto, um lugar constantemente ameaçado pelas secas periódicas e comuns a todo o semiárido nordestino, que além das agruras decorrentes da escassez de chuva, é um fenômeno potencializado negativamente tanto pela manipulação de interesse político como pela secular estrutura socioeconômica excludente e injusta, decorrente da concentração fundiária e de renda.

⁵¹¹ Apesar da fama obtida, Patativa só veio a sobreviver dos direitos autorais de seus livros nos últimos anos de vida. Até a velhice foi agricultor ou roceiro, como é chamado aquele que planta e sobrevive de pequenas roças de milho, feijão e algum legume (abóbora, macaxeira etc).

⁵¹² Poeta do Povo é uma expressão bastante usada para identificar o poeta de Assaré. É também título de um livro sobre Patativa - *O poeta do povo: vida e obra de Patativa do Assaré*, de autoria do jornalista e pesquisador da cultura popular Assis Ângelo, publicado pelo CPC-UMES em 1999.

Não bastassem as agruras de ordem coletiva, Patativa sofreu alguns padecimentos na esfera particular. Aos quatro anos de idade perdeu a visão de um olho, acometido de uma doença conhecida no sertão por ‘dor-d’olhos’. Aos oito, com o falecimento do pai, agricultor e pequeno proprietário, passou a ajudar o irmão mais velho a sustentar a família que passava por extremas dificuldades. A dura, mas sábia, lida na roça foi o meio para isso.⁵¹³ Já adulto, quando visitava Fortaleza, a capital cearense, foi atropelado por um automóvel, o que lhe trouxe graves consequências: fraturou uma das pernas e passou mais de um ano em um leito de hospital. Mesmo assim, ficou-lhe uma sequela para sempre, pois tinha dificuldade para se locomover, já que não pode mais articular a perna traumatizada. Por fim, no final da vida, perdeu plenamente a visão. Não obstante, Patativa manteve-se sempre conformado e sereno. Não o conformismo que resulta da alienação, mas um sinal de sabedoria e de consciência dos limites da própria natureza humana, como ele próprio esclarece:

Eu me conformo com tudo aquilo que vem pela parte natural. Eu não me conformo é com aquilo que vem pela parte do artificial, como perseguição, opressão, essas coisas que não pertencem aí à natureza, pertencem à maldade dos homens mesmo, viu? A isso aí eu não me conformo, não! Mas essa outra parte, não, porque (*sic*) eu olho para a vida como realmente a vida é e, por isso, eu sou conformado... (*Apud* CARVALHO, 2009: 54).

Na verdade, a sabedoria é extensiva ao mundo rural, pela sua proximidade com a natureza, mas também pelas possibilidades de estratégias de sobrevivência em meio aos infortúnios geralmente intrínsecos à existência do homem pobre da zona rural. Entretanto, a relação de Patativa com o meio não se limitou ao sentimento de telurismo, mas, principalmente, como fator desenvolvedor de uma aguda consciência de pertencimento a uma coletividade e de identificação com um território que se manifesta a partir de representações diversas e de imaginários. Neste universo, o sertão e o Nordeste são referências centrais, até mais do que o próprio Cariri. Contudo, Patativa deixou claro que não vestia a carapuça regionalista sob a perspectiva determinista. Em uma de suas mais conhecidas poesias, diz:

Não é Deus quem nos castiga,
Nem é a seca que obriga
Sofrermos dura sentença!
Não somos nordestinados
Nós somos injustiçados
Tratados com indiferença!

⁵¹³ Os dados sobre a vida e a obra de Patativa que não aparecem referenciados no sistema Autor-Data, foram retirados do filme *Patativa, Ave Poesia* (2008), de autoria de Rosemberg Cariry.

Sofremos, em nossa vida,
 Uma batalha renhida,
 Do irmão contra o irmão.
 Nós somos injustiçados,
 Nordestinos explorados,
 Mas nordestinados, não!⁵¹⁴

Sertão e Nordeste são na obra de Patativa, expressões que extrapolam o significado territorial e geográfico, revestindo-se, antes de tudo, de um sentido sentimental, porém também revestido de um profundo sentido político, visto que são espaços marginalizados do ponto de vista tanto das políticas governamentais quanto do pensamento oficial emanado da *intelligentsia* nacional. No contexto da formação do Estado nacional, procuraram-se impor representações de uma nação ideal, através de narrativas ideológicas de cunho histórico, sociológico e literário, onde a superação do ‘atraso’ inerente a estes espaços dar-se-ia pela ação de uma “cruzada civilizatória e modernizadora” (LEITÃO JÚNIOR, 2012). Sertão e Nordeste são também compreendidos e experimentados, no discurso poético de Patativa, como espaços de tensão e disputa, por conta de uma marginalização que se explica na construção cultural de um campo de oposição entre os valores da civilização e da barbárie, dois polos pretensamente distintos e excludentes. Essa construção vai repercutir especificamente na literatura, através das várias escolas que se desenvolveram a partir de meados do século XIX e início do século seguinte, do romantismo ao modernismo, passando pelo naturalismo e pelo realismo. Neste sentido, como uma reação a essa condição, o sertão e o Nordeste são também projetados no imaginário, enquanto espaços onde as utopias vicejam.

Na obra de Patativa, tanto o realismo como o imaginário estão presentes, em versos ora bucólicos ora graves, que falam tanto da beleza como das injustiças. Uma poesia que nomina um de seus mais conhecidos poemas, *Cante lá que eu canto cá*, é um exemplo de sua percepção de espaços antípodas que simbolicamente representam os binômios litoral-sertão, Sul-Nordeste e campo-cidade que, por sua vez, são eufemisticamente substitutos da relação binária civilização-barbárie. Nela, o poeta faz uma defesa eloquente do etnoconhecimento, demarcando uma fronteira entre os valores, saberes e sentidos dos mundos rural e urbano, como um alerta para o próprio absurdo desta separação:

Poeta, cantô de rua,
 Que na cidade nasceu,
 Cante a cidade que é sua,

⁵¹⁴ Os versos de poemas, onde não constam suas referências bibliográficas, foram retirados do livro *Cante lá que eu canto cá, filosofia de um trovador nordestino* (1978).

Que eu canto o sertão que é meu.

[...]

Você teve indução,
 Aprendeu muita ciência,
 Mas das coisa do sertão
 Não tem boa experiência.
 Nunca fez uma paioça,
 Nunca trabaiou na roça,
 Não pode conhecê bem,
 Pois nesta penosa vida,
 Só quem provou da comida
 Sabe o gosto que ela tem.

[...]

Repare que a minha vida
 É deferente da sua.
 A sua rima pulida
 Nasceu no salão da rua.
 Já eu sou bem deferente,
 Meu verso é como a semente
 Que nasce inriba do chão;
 Não tenho estudo nem arte,
 A minha rima faz parte
 Das obra da criação.

Mas porém, eu não invejo
 O grande tesôro seu,
 Os livro do seu colejo,
 Onde você aprendeu.
 Pra gente aqui sê poeta
 E fazê rima completa,
 Não precisa professô;
 Basta vê no mês de maio,
 Um poema em cada gaio
 E um verso em cada fulô.

A filosofia do ‘poeta matuto’, como gostavam de definir Patativa, é a sua própria existência, impregnada de valores, práticas e saberes que servem de meios para a superação do sofrimento e da injustiça que são inerentes à vida do povo. Nas palavras de Maria Eliza Freitas do Nascimento (2010: 66), “a visão de mundo, construída por Patativa, resulta da leitura de sua realidade social”, o que vem a comprovar a máxima do educador Paulo Freire de que “a leitura da palavra é precedida de uma leitura de mundo” (*Idem*). Assim, Patativa fez sua ‘leitura’ do mundo usando não somente a visão, mas também outros sentidos, como a audição. Na sua infância, marcada pela intensa relação com o mundo rural sertanejo, ele gostava de ouvir o canto dos passarinhos. “Cada passarinho com a sua voz, com a sua canção

diferente” (*Id. Ib.*: 60-61), como o próprio poeta relata o que bem pode ser chamado de rito de iniciação no universo do canto. Esse processo de fascínio que antecedeu o seu ‘batismo’ no mundo da poesia se completou com um evento narrado em seguida:

Quando eu tinha oito anos que nem era alfabetizado ainda, foi quando eu vi pela primeira vez uma mulher ler um folheto de cordel... coisa que nunca tinha assistido, então fiquei maravilhado com quilo, com aquela linguagem bonita! Aquelas rimas combinando umas com a outras, aquela beleza de expressão! Tudo aquilo me deixou como que encantado, então, daquele dia, daquele momento em diante eu pude conhecer que poderia reproduzir, também em versos, qualquer coisa que eu quisesse e dali continuei sempre procurando quem tinha cordel para ler pra mim (*Apud, Id. Ib.*: 61).

O que, talvez, Patativa ainda não poderia supor naquele momento era que a sua poesia seria não apenas um meio de deleite para ouvidos e olhos de outrem, mas, como diz um velho chavão, um instrumento de conscientização para a organização do povo e sua luta para obtenção de direitos e conquistas e, conseqüentemente, por um mundo melhor, mais justo e solidário. Também, não tinha ainda noção de quão perigoso seria a opção que marcaria sua poesia em tom de crítica, contestação e irreverência.

Por volta da segunda metade da década de 1970, Patativa encontrou-se com jovens do movimento cultural do Crato, e por extensão do Cariri, integrando-se ao Grupo de Artes Por Exemplo, e, posteriormente, ao movimento Nação Cariri, participando dos eventos promovidos por estes coletivos artístico-culturais, sendo, conforme Cariry (2009: 17), “o grande mestre desta geração que, no Cariri, fazia arte de vanguarda, amava os Beatles, os Rolling Stones, a cultura *underground* e juntava-se à cultura popular em suas contestações.” Este encontro de gerações e valores aparentemente inconciliáveis, marcou, no Cariri, uma nova etapa no cenário cultural. Uma nova nação que emerge em tempos de cultura mundializada. Uma nação com céu limpo, incrustado de estrelas que iluminam esses tempos sombrios e lançam luzes sobre um novo amanhã que teima despontar no horizonte próximo. Como assim expressou Rosemberg Cariry (2008: 393), ao final de seu épico ensaio que sintetiza a visão de mundo e a filosofia de vida caririzeira:

Se nas grandes constelações, apenas algumas estrelas são identificadas e nomeadas, milhões de outras estrelas anônimas não deixam de brilhar e de fazer mais belo o mundo. Assim também é a cultura tradicional de um povo – luz e trevas de toda a humanidade.

Assim, a Nação Cariri que nasce e, ao mesmo tempo renasce, com o movimento instaurado por jovens artistas e intelectuais cratenses, em um momento auspicioso da história da nação brasileira, vai sendo reconhecido pelas gerações subsequentes. A primeira, que chega à adolescência naquela década de 1980, também foi fundadora de movimentos culturais e literários, que depois se aglutinaram em torno de um novo jornal cultural e alternativo, a *Folha de Piqui*. O mais importante foi o encontro da geração Nação Cariri com esta novíssima geração, o que veio fortalecer a proposta estética e política que vinha sendo veiculada. Os conflitos intergeracionais já não foram tão significativos como aqueles que se deram entre os membros fundadores do ICC e da Nação Cariri. A Cultura Cabocla-Cariri passou a ser cada vez mais reconhecida até virar pauta de políticas governamentais, o que veio a ocorrer, efetivamente, na gestão da secretaria Claudia Leitão, na pasta de Cultura do Estado do Ceará, na primeira década dos anos 2000. E o foi na perspectiva ventilada pela geração Nação Cariri, de enxergar a região caririense como um espaço de fronteiras móveis, estabelecidas sob o crivo da cultura caririzeira. Mas isto é um assunto para a conclusão desta tese.

Conclusão

A Cultura Cabocla-Cariri e a metropolização regional

O Cariri é uma doença fértil [...] e dela já morremos todos (MANIFESTO, 1984: 8)

Depois de mais de duzentos anos almejando tornar-se uma unidade administrativa independente, o Cariri, na primeira década do século XXI, tinha outros planos de fortalecimento. Em 2008, o jornal *Diário do Nordeste* publicou uma matéria, cuja manchete “Região Metropolitana na área do ‘Crajobar’”,⁵¹⁵ antecipava o retorno do antigo sonho de um Cariri unido, coeso, forte, desenvolvido e um pouco mais independente. Na matéria, um dos entusiastas da ideia, o então prefeito eleito de Barbalha, José Leite Cruz, afirmou que a integração fortalecia a capacidade de negociação e constituía um valioso instrumento para o desenvolvimento econômico e social da região. Seria a segunda integração regional a ocorrer no estado do Ceará. A primeira foi a Região Metropolitana de Fortaleza, integrada por treze municípios (VICELMO, 2008).

Essa segunda integração regional cearense aconteceu, no ano seguinte a veiculação dessa reportagem, envolvendo o antigo Crajobar e mais os municípios que lhe fazem fronteira - Caririaçu, Farias Brito, Jardim, Missão Velha, Nova Olinda e Santana do Cariri. Além de indiscutível instrumento de desenvolvimento regional, a RMC constitui-se, de fato, em um novo marco geográfico e uma nova representação de Cariri, de caráter institucional, com base nos recortes territorial e administrativo. Já é, também, uma nova categoria de análise, merecedora de estudos e publicações, notadamente da parte dos geógrafos. Um exemplo é o artigo de Ivan de Sousa Queiroz, dos quadros da URCA, que considera a RMC, “à primeira vista, totalmente fora do eixo preferencial de análise”, afirmando, ainda, que a maioria das aglomerações urbanas instituída “no país por força de lei, no âmbito dos estados [...] pode bem ser qualificada como regiões, porém, sem serem, de fato, metropolitanas” (QUEIROZ, 2014: 94). Esta é uma questão ainda posta, que nos interessará em futuras abordagens sobre novas possibilidades de pensar o Cariri. Porém, o que nos motivou neste trabalho de conclusão de curso foi fazer uma leitura de uma região que, ao longo de sua história, foi narrada e discursada como uma entidade ‘emblemática’.

⁵¹⁵ Crajobar é uma expressão criada nos anos 1960 que remetia a uma ideia de conurbação urbana formada pelas três maiores cidades caririenses - Crato, Juazeiro e Barbalha, antecipando em quarenta anos a criação de uma Região Metropolitana do Cariri. A expressão e a ideia foram bastante utilizadas nos discursos desenvolvimentistas que caracterizaram aquele contexto, remetendo às causas de interesse de uma comunidade de sentido sustentada em referências identitárias comuns.

Entendamos por ‘emblemático’ uma espécie de chave de soluções e problemas. É isto, no final, o que consideramos ser uma região, muito mais do que um território delimitado. Não podemos deixar de abordar, ainda, uma questão que é, ao mesmo tempo, crucial e cruciante: o envolvimento efetivo, além de intelectual e racional, do autor deste trabalho com o seu objeto de pesquisa. Antes, com uma identidade cratense e, pouco a pouco, abraçando o Cariri como sua ‘pátria’ e agora como ‘nação’. Não resta dúvida que o seu ‘coração caririense’ não se cansa de ter esperança e que seu ‘corpo guerreiro kariri’ não foge às lutas. Lutas internas e externas. Mais internas que externas. A região vista e sentida como um campo de batalhas, com suas comunidades de interesse disputando o ‘butim’. A região, entretanto, vista como um canteiro de sonhos, comprovando (ou querendo comprovar) que o imaginário institui o real e vice-versa.

São justamente essas aparentes dualidades – guerra/paz, real/imaginário, realidade/sonho, ciência/religião, encantamento/civilização – que são tidas como problemas e soluções. Mas, no entremeio destas ‘oposições’, existe uma polifonia de discursos e narrativas que são essenciais na compreensão de tudo o que é e o que poderá ser o Cariri.

Vimos, nesse longo ‘passeio’ sobre a ‘trajetória’ de uma ‘região’, do ponto de vista das construções discursivas, que o objeto central desta tese é um ‘espaço’ em um ‘tempo’ de longa duração. Foi uma grande pretensão, a nossa, querer comprovar a validade de uma hipótese que julgamos ser uma história global do Cariri. Agora, salta-nos aos olhos as muitas lacunas que ficaram expostas no resultado deste intento. Mas a nossa percepção é de que a História, nos sentidos estrito e lato, é como a Física Quântica, campo onde determinadas coisas são verdadeiras mesmo aparentando não ser. Na História esse campo é o campo das representações, das identidades, do imaginário instituidor da realidade e da racionalidade. Esse é o campo onde pisamos na construção desta tese, mesmo que às vezes este terreno seja mais movediço do que terra firme.

A epígrafe que abre essa ‘*Conclusão*’ (que não conclui nada, a não ser esta tese), foi escrita pelo autor. Ele era um dos editores do jornal *Folha de Piqui*, com dezoito anos de idade e completamente arrebatado pela atuação do movimento Nação Cariri. Aquele momento representou para ele uma confirmação do que já vinha sentindo desde que ouvira os Beatles e os Rolling Stones pela primeira vez. Foi quando passou a ser mais caririense do que cratense, e ao mesmo tempo mais universal e mais regional. Isso parece um pouco intrincado, mas é somente uma confirmação do que há pouco ventilamos: a História é um campo movediço.

De lá para cá, dos anos 1980 para meados do ano de 2019, vimos observando o crescimento da representação que demarcou os discursos da geração Nação Cariri. Muitos são

os exemplos de realização, na prática, desta construção intitulada de Cultura Cabocla-Cariri. Já sendo uma realidade visível e reconhecida, presente nas feiras, na periferia e no campo, e também nos eventos acadêmicos e culturais, a cultura caririzeira ‘encarnou-se’ e, ao mesmo tempo, (des)encantou-se, nas produções discursivas que são emanados de manifestações e experiências artísticas, literárias e jornalísticas. Como exemplos, temos o citado *Folha de Piqui*, a música de Abidoral Jamaru, Geraldo ‘Junú’ e Zabumbeiros Kariris; a pintura de Luís Karimai (FIGURA 17) e Reginaldo Farias; a fotografia de Gilberto Morimitsu e Tiago Santana, a xilogravura de Stênio Diniz, a prosa e a dramaturgia de Ronaldo Correia de Brito e J. Flávio Vieira, os versos de Geraldo Urano, Sidney Rocha, Marcos Leonel, Lupeu Lacerda e Alex Josberto; a militância cultural de Dane de Jade e Jackson Bantim, e a cinematografia de Rosemberg Cariry. Também, encontramos em espaços virtuais, como o blog *Cariricult*, e nas ondas do rádio, com o programa *Cariri Encantado*, ambos idealizados por Luiz Carlos Salatiel. Igualmente, transita do imaginário dos sonhos coletivos para os espaços reais da sociedade regional, a exemplo da Fundação Casa-Grande – Memorial do Homem Kariri, reconhecido projeto de inclusão social, atuante a partir da cidade de Nova Olinda, e da ESBA, instituição agregadora de diversas culturas e linguagens presentes na região do Cariri.



Figura 17: Quadro do artista plástico Luís Karimai.

Por seu reconhecimento e força junto à opinião pública, o Cariri caririzeiro já é pauta da agenda das políticas governamentais. Pelo menos o foi na gestão de Cláudia Leitão, à frente da Secretaria de Cultura do estado do Ceará, no início destes anos 2000. Na sua política de descentralização da gestão cultural, ela contemplou o Cariri com uma iniciativa de louvável registro: a instauração de um fórum de discussão e integração das culturas cariris então dispersas em quatro estados nordestinos: Ceará, Paraíba, Pernambuco e Piauí. Entretanto, a famigerada descontinuidade das políticas governamentais, problema inerente à mudança de gestão, abortou essa rica experiência. Outra iniciativa que veio a contemplar institucionalmente a cultura caririzeira ocorreu no âmbito da pasta estadual de Turismo, na gestão da secretária Anya Ribeiro de Carvalho, em fins do século passado. O seu plano de desenvolvimento do turismo no Ceará, que dividiu o estado em regiões turísticas, denominou a região do extremo sul do estado de ‘Terra dos Kariris’, contemplando o patrimônio cultural tradicional como um dos principais atrativos regionais.

Se no campo político os avanços precisam ser retomados, no campo intelectual-acadêmico, podemos contabilizar e celebrar a formação de um repositório de estudos e publicações onde o Cariri, com sua cultura cabocla-caririzeira, é o objeto central. Seria enfadonho e completamente desnecessário relacionar os títulos destes trabalhos. O essencial é compreender que esses estudos são subsídios importantes em um debate de inúmeras possibilidades, a exemplo do papel da academia como suporte das políticas públicas, visando sua promoção, de ações de governo para políticas de Estado.

Sem conseguir cravar um ponto final nesta inconclusiva conclusão, dou por encerrada esta tese, pelo menos para o propósito que a ensejou: buscar comprovar o desenvolvimento de uma Cultura Cabocla-Cariri, aglutinadora de uma gama de representações, não só de uma tradicional região localizada no sul do Ceará, mas também de um sentimento identitário e de uma projeção imaginária que se deixam carregar no coração e na mente e, assim, serem levados para onde se vá...

REFERÊNCIAS

Livros e capítulos de livros

ABREU, Capistrano. **Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1975 [1899].

_____. **Capítulos de História Colonial**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998 [1907].

ADERALDO, Mozart Soriano. Nota VI. In: THEBERGE, Pedro. Esboço Histórico sobre a província do Ceará. In: **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, Instituto Histórico do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), Ano LXXXIII. Fortaleza: Instituto Histórico do Ceará, 1969. Disponível em: <institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1969/1969-EsbocoHistoricoProvinciadoCeara.pdf>. Acesso em 22 jan. 2019.

AGUIAR, Robério Bôto de; RIBEIRO, José Alberto; VERÍSSIMO, Liano Silva; COLARES, Jaime Quintas dos Santos; MOURÃO, Maria Antonieta Alcântara (Coord.). **Projeto Rede Integrada de Monitoramento das Águas Subterrâneas: relatório diagnóstico Aquífero Missão Velha, Bacia Sedimentar do Araripe, V. 1**. Belo Horizonte: CPRM – Serviço Geológico do Brasil, 2012.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2009.

_____. O meu Cariri, quando à lembrança vem: memória, história e narrativa na construção de uma espacialidade. In: **Cariri, Cariris: outros olhares sobre um lugar (in)comum**. Sônia Menezes (organizadora). Recife: Imprima, 2016, pp. 15-46.

ALEMÃO, Francisco Freire. **Diário de Viagem de Francisco Freire Alemão: Fortaleza-Crato, 1859 - volume I**. Coleção Comissão Científica de Exploração, 3. (Edição a partir de manuscritos escritos em 1859). Fortaleza; Museu do Ceará, Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006.

_____. **Diário de Viagem de Francisco Freire Alemão: Crato – Rio de Janeiro, 1859/1860 - volume II**. Coleção Comissão Científica de Exploração, 3. (Edição a partir de manuscritos escritos em 1859 e 1860). Fortaleza; Museu do Ceará, Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2007.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

_____. História e Antropologia, In: **Novos domínios da História**. Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas (Orgs.). Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, pp. 151-168.

ALONSO, Angela. **Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALVES, Joaquim. **História das secas** (séculos XVII-XIX). Mossoró: Escola Superior de Agricultura de Mossoró, 1982.

ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976. Disponível em: <ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>. Acesso em: 10 set. 2018.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do Nacionalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

ANSELMO, Otacílio. **Padre Cícero**, mito e realidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

ARARIPE, Flamínio Figueiredo de Alencar Araripe. José de Figueiredo Filho no diário da minha avó, Zuleika Pequeno de Figueiredo. In: FIGUEIREDO FILHO, J. de. **História do Cariri**, v. 1. Fortaleza: Edições UFC / Coedição Secult / Edições URCA, 2010 [1964].

ARARIPE, J. C. de Alencar. **Alencar**, o padre rebelde. Fortaleza, UFC/Casa José de Alencar Programa Editorial, 1996.

ARARIPE, Tristão de Alencar. **História da Província do Ceará** - desde os tempos primitivos até 1850. Recife: Typographia do Jornal do Recife, 1867.

ARAUJO, Antonio Gomes de. **A cidade de Frei Carlos**. Crato, Faculdade de Filosofia do Crato, Coleção Estudos e Pesquisas, 1971.

_____. **Povoamento do Cariri**. Crato: Faculdade de Filosofia do Crato, Coleção Estudos e Pesquisas, 1973.

ARAUJO, Ariadne. **Bárbara de Alencar**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.

ASSARÉ, Patativa do. **Cante lá que eu canto cá**: filosofia de um trovador nordestino. Rio de Janeiro, Vozes, 1978.

BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar Barbosa. **O Joaseiro celeste**: tempo e paisagem na devoção ao padre Cícero (Coleção de Antropologia: movimentos religiosos no mundo contemporâneo). São Paulo: Attar, 2007.

BARBOSA, Ivone Cordeiro. **Sertão um lugar incomum**: O sertão do Ceará na literatura do século XIX. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado, 2000.

_____. Entre a barbárie e a civilização: o lugar do sertão na literatura. In: SOUZA, Simone [et al], **Uma nova História do Ceará**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007, pp. 56-75.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcante. **Juazeiro do padre Cícero**: A terra da Mãe de Deus. 1ª. edição de 1988. Fortaleza: Editora IMEPH, 2014.

BARROSO, Gustavo. Introdução. In: FERREIRA, Jurandyr Pires (Org.). **Enciclopédia dos municípios brasileiros**, XVI Volume. Rio de Janeiro: IBGE, 1959, pp. 15-16.

BARROSO, Parsifal. **O cearense**. 2. Ed. São Paulo: Escrituras Editora e Instituto Myra Eliane, 2017 [1969].

BARTHOLOMEU, Floro. **Juazeiro e o Padre Cícero**. (Fac-símile da edição de 1923). Coedição Secult/Edições URCA.- Fortaleza: Edições UFC, 2010.

BESERRA, Bernadete de L. Ramos. **Movimentos sociais no campo do Ceará (1950-1990)**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2015.

BEZERRA, Antonio. **Algumas Origens do Ceará**. (Fac-símile da edição de 1918). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BORGES, Raimundo de Oliveira. **O Crato intelectual**. Dados bio-bibliográficos. Coleção Itaytera. Crato: [s/n], 1995.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 43a. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 7a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013 [1982].

_____. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: EDUSP, 2008 [1996].

BRANDÃO, Helena Hatshue Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

BRASIL, Tomás Pompeu de Sousa. **Ensaio estatístico da província do Ceará**, Tomo I. Fortaleza: Typ. B. de Mattos, 1863.

_____. **Ensaio estatístico da província do Ceará**, Tomo II. Fortaleza: Typ. B. de Mattos, 1864.

BRÍGIDO, João. **Apontamentos para a História do Cariri**. (Fac-símile da edição de 1888). Fortaleza, Expressão Gráfica Ltda. 2007.

BROWN, Dee. A Guerra pelas Black Hills. In: **Enterrem meu coração na curva do rio: uma história índia do Oeste americano**. Tradução de Geraldo Galvão Ferraz. São Paulo: Melhoramentos, 1981, pp. 197-228.

BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992, pp. 7-16.

_____. **O que é história cultural?** Tradução: Sérgio Goes de Paula. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **A revolução francesa da historiografia:** a Escola dos Annales (1929-1989). São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

_____. **Cultura Popular na Idade Moderna.** Tradução de Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

CALDEIRA, Jorge. **Mauá:** empresário do império. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

CANDIDO, Salvatore. **Giuseppe Garibaldi,** corsário rio-grandense (1837-1838). Porto Alegre: IEL/EDIPUCRS, 1992.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional:** o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARIRY, Rosemberg. palavras de um companheiro. ceia de reencontro. cantiga de amizade. história das águas que jorram das nascentes da serra, das encostas do mundo, do vale do cariri. In: URANO, Geraldo. **Vaga-Lumes.** Fortaleza: Nação Cariri Editora / Livraria Gabriel, 1984, pp. 9-11.

_____. Cariri, a nação das utopias. In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia et alli. **História da educação** – vitrais da memória: lugares, imagens e práticas culturais. Edições UFC, 2008.

_____. Patativa Poeta do Brasil. In: **Patativa do Assaré,** poeta universal. Inácio Arruda (org.). Fortaleza: Gráfica Pouchain Ramos, 2009, pp. 12-25.

_____. Todos os caminhos levam ao Massafeira. In: SOUSA, Ednardo Soares da Costa (Org.). **Massafeira:** 30 anos Som, Imagem, Movimentos, Gente. Fortaleza: Edições Musicais, 2010, pp. 96-123.

_____. **Cego Aderaldo:** o homem, o cantador e o mito. Fortaleza, Interarte, 2017.

CARVALHO, Anna Christina Farias de. **Sob signo da fé mística:** um estudo das Irmandades de Penitentes no Cariri Cearense. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

CARVALHO Gilmar de. **Madeira matriz:** cultura e memória. São Paulo: Annablume, 1998.

_____. **Patativa,** poeta pássaro do Assaré. Fortaleza: Inside Brasil, 2009.

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem:** a elite política imperial. São Paulo, 2006.

CASAL, Manuel Aires de. **Corografia brazilica, ou relação historico-geografica do reino do Brazil**: composta e dedicada a Sua Magestade fidelissima. Disponível em: <bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Aires%20de%20Casal-1.pdf>. Acesso em: 11 set. 2017.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Celso. Apresentação. In: **Franz Boas**: antropologia cultural. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2005, pp. 7-23.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. **A cultura no plural**. 4a. edição. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 2005 [1974].

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Col. Memória e sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

_____. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 2002.

_____. **A força das representações**: história e ficção. Chapecó: Argos, 2011.

CÓDIGO de Direito Canônico. 11a. edição. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

COLLET, C.; PALADINO, M.; RUSSO, K. **Quebrando preconceitos**: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Laced, 2014. Disponível em: <observatorioedhemfoc.hospedagemdesites.ws/observatorio/wp-content/uploads/2017/05/Anexo122_Quebrando-preconceitos-Livro-versao-online.pdf>. Acesso em: 1 out. 2017.

CORDEIRO, Celeste. O Ceará na segunda metade do século XIX, In: SOUZA, Simone de [et al]. **Uma nova história do Ceará**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007, pp. 135-161.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república**: momentos decisivos. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

CUNHA, Euclides. **Os sertões** (Campanha de Canudos). São Paulo: Martin Claret, 2006.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Cultura afrocearense. In: _____ et all. (Orgs.). **Artefatos da cultura negra no Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, 2011, pp. 102-132.

DAIX, Pierre. **Fernand Braudel**, uma biografia. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 1999.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. 1a. edição de 1976. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DIEGUES JÚNIOR, Manuel. **Regiões culturais do Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, INEP, Ministério da Educação e Cultura, 1960.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____ ; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000 [1965]

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder**: formação do patronato político brasileiro. São Paulo: Globo, 2008.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos**: gêneses e Lutas. Disponível em: <marxists.org/portugues/faco/1963/03/cangaceiros.pdf>. Acesso em: 17 mai. 2019.

FARIAS, Airton de. **História do Ceará**. Fortaleza, Armazém da Cultura, 2015.

FEITOSA, José Tadeu. **A trajetória de um canto**. São Paulo: Escrituras Editora, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1988.

FERREIRA, Jurandyr Pires (Org.). **Enciclopédia dos municípios brasileiros**, XVI Volume. Rio de Janeiro: IBGE, 1959.

FERRI, Mário Guimarães. Apresentação. In: GARDNER, George. **Viagem ao interior do Brasil**, principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841. 1ª. edição em inglês de 1846. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975, pp. 9-10.

FIGUEIREDO FILHO, José de. **Meu mundo é uma farmácia**. 2ª. edição. Fortaleza: Casa José de Alencar / Programa Editorial, 1998 [1948].

_____. **História do Cariri**. v.I. (Fac-símile da edição de 1964). Coedição Secult/Edições URCA.- Fortaleza: Edições UFC, 2010a.

_____. **História do Cariri**. v.II. (Fac-símile da edição de 1964). Coedição Secult/Edições URCA.- Fortaleza: Edições UFC, 2010b.

_____. **História do Cariri**. v.III. (Fac-símile da edição de 1966). Coedição Secult/Edições URCA.- Fortaleza: Edições UFC, 2010.

_____. **História do Cariri**. v.IV, capítulos 15º, 16º e 17º. (Fac-símile da edição de 1968). Coedição Secult/Edições URCA.- Fortaleza: Edições UFC, 2010.

_____. **Engenhos de rapadura do Cariri**. (Fac-símile da edição de 1958). Coedição Secult/Edições URCA.- Fortaleza: Edições UFC, 2010.

_____. **Folguedos infantis caririenses**. (Fac-símile da edição de 1968). Coedição Secult/Edições URCA.- Fortaleza: Edições UFC, 2010.

_____. **O folclore do Cariri**. Rio de Janeiro, 1962.

_____. A coleção “Itaytera” lança o seu segundo livro [...]. In: PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri**. (Fac-símile da edição de 1963). Coedição Secult/Edições URCA. - Fortaleza: Edições UFC, 2010.

FIGUEIREDO, José Nilton de. **A Consagração da vida: Formação das Comunidades de Pequenos Agricultores da Chapada do Araripe**. Crato: Província, 2002.

FIGUEIREDO, Tales Eduardo Santos. **A Diocese de Crato: gênese e contexto (1874-1914)**. Crato. Control P Soluções Gráficas, 2014.

FLORENZANO, Maria Beatriz B. **O mundo antigo: economia e sociedade (12a. edição)**. São Paulo: Brasiliense, 1994 [1982].

FORTI, Maria do Carmo Pagan. **Maria do Juazeiro, a beata do milagre**. São Paulo, Annablume, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete**. 38. Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

FUNES, Eurípedes Antonio. Negros no Ceará. In: SOUZA, Simone de [et al]. **Uma nova história do Ceará**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007, pp. 103-132.

GARDNER, George. **Viagem ao interior do Brasil**, principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975 [1846].

GEBARA, Ademir. **O mercado de trabalho livre no Brasil (1871-1888)**. São Paulo, Brasiliense, 1986.

GINZBURG Carlo. Prefácio à edição italiana. In: **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 15-31.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Ática, 1991.

GUELMAN, Leonardo; AMARAL DOS SANTOS, Juliana; GRADELLA, Pedro De Andrea (Organizadores). Território Cariri. In: **Prospecção em Territórios Criativos: desenvolvimento de potenciais comunitários a partir das práticas culturais nos territórios Cariri (CE), Madureira, Quilombo Machadinho e Paraty (RJ)**. Niterói/RJ: CEART/Mundo das Ideias, 2017, pp. 29-100.

GUIMARÃES, Benício. **Locomotivas a vapor nas atividades industriais no Brasil**. Petrópolis: [s. n.], 1996.

GUIMARÃES, Joaquim Mendes da Cruz. **Relatório que à Assembleia Legislativa Provincial do Ceará apresentou no dia de abertura da sessão ordinária de 1857 o Excelentíssimo Senhor Coronel Joaquim Mendes da Cruz Guimarães**, 3º Vice-Presidente da mesma província. Fortaleza: Typographia Cearense, 1857. Disponível em: <brazil.crl.edu/bsd/bsd/183/000002.html>. Acesso em: 10 mai. 2018.

HAESBAERT, Rogério. **Regional-Global: dilemas da região e da regionalização na geografia contemporânea**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALL, Stuart. A produção social das notícias: o mugging nos media. In: TRAQUINA, Nelson (Org.) **Jornalismo: questões, teorias e “estórias.”** Lisboa: Vega, 1999, pp. 224-248.

_____. Quem precisa de identidade? In Silva, Tadeu. (Org.): **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 103-132.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Condição pós-moderna**, uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 2007.

HERZOG, André; SALES, Alexandre; HILLMER, GERO. **The Unesco Araripe Geopark: a short history of a evolution life**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2008.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções**. São Paulo: Paz e Terra, 1989.

_____. **A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOLLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro - 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1991 [1974].

_____. Catequese e aldeamentos. In: **História do Ceará**. Coord.: Simone de Sousa. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994.

IANNI, Octavio. **As Metamorfoses do Escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional**. São Paulo: Hucitec Curitiba: Scientia et Labor, 1988.

IGLÉSIAS, Francisco. **Trajectoria política do Brasil (1500-1964)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco. **O coronelismo: uma política de compromisso** (2a. edição). São Paulo: Brasiliense, 1981.

KURY, Lorelai. Explorar o Brasil: o império, as ciências e a nação. In: _____. **Comissão Científica do Império, 1859 – 1861**. Rio de Janeiro: Andrea Jakobson Estúdio, 2009, pp. 19-50.

LE GOFF, Jacques. **Heróis e maravilhas da Idade Média**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. **O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 2010.

LIMA, Flavia Fernanda de; FEITOSA, José Reginaldo Medeiros; SANTOS, Flaviana dos; PEREIRA, Sarah Menezes; SARAIVA, Antonio Álamo Feitosa; RIEDL, Titus, MELO, José Patrício Pereira. FREITAS, Francisco Idalécio. **Geopark Araripe: História da Terra, do Meio Ambiente e da Cultura**. Crato-CE: Governo do Estado do Ceará/Secretaria das Cidades/Projeto Cidades do Ceará – Cariri Central, 2012.

LIMA SOBRINHO, Barbosa de. Notas. IN: NANTES, Martinho de. **Relação de uma Missão no Rio São Francisco**. 1979[1706]. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979, pp. 104-123.

MACEDO, Joaryvar. **Império do bacamarte: uma abordagem sobre o coronelismo no Cariri cearense**. 3ª edição. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1998.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Edição Ridendo Castigat Mores. Versão para e-Books. Disponível em: <ebooksbrasil.org/adobeebook/principe.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2018.

MARIETTO, M. L. **Observação participante e não participante**. Working Paper. São Paulo, UNINOVE, 2014.

MARQUES, Roberto. **Contracultura, tradição e oralidade: (re)inventando o sertão nordestino na década de 70**. São Paulo: Annablume, 2004.

MARTIN, Gabriela. **Pré-História do Nordeste do Brasil**. 4ª edição. Recife, Editora Universitária da UFPE, 2005.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. Burgueses e Proletários. In: **O Manifesto Comunista**. São Paulo: Paz e Terra, 1998, pp. 9-29.

MATOS, Clarence José de; NUNES, César A. **História do Brasil**. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

MELO, Rosilene Alves de. **Arcanos do Verso: trajetórias da literatura de cordel**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

MORAIS, Flávio. **Padre Ibiapina: histórias maravilhosas**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2015.

NAPOLITANO, Marcos. **Cultura brasileira: utopia e massificação (1950-1980)**. 3a. edição. São Paulo: Contexto, 2008.

NASCIMENTO, Maria Eliza Freitas do. **Sentido, memória e identidade no discurso poético de Patativa do Assaré.** Recife: Bagaço, 2010.

NETO, Lira. Um padre com fogo na batina, em que se narram as estripulias de um vigário namorador e revolucionário que amava a República e acabou aos pés do rei. In: **O inimigo do rei: uma biografia de José de Alencar, ou, A mirabolante aventura de um romancista que colecionava desafetos, azucrinava D. Pedro II e acabou inventando o Brasil.** São Paulo: Globo, 2006.

_____. **Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NETTO, Michel Nicolau. **Música brasileira e identidade nacional na mundialização.** São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

NEVES, Frederico de Castro. A seca na história do Ceará. In: SOUZA, Simone [et al]. **Uma nova História do Ceará.** Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007, pp. 76-102.

NOBRE, Geraldo. A Revolução de 1817 no Ceará. In: Sousa, Simone de (Coord.). **História do Ceará.** Fortaleza: UFC/Fundação Demócrito Rocha/Stylus Comunicações, 1989, pp. 127-138.

_____. Duzentos anos depois. In: ARARIPE, J. C. de Alencar. **Alencar, o padre rebelde.** Fortaleza, UFC/Casa José de Alencar Programa Editorial, 1996, pp. 7-10.

NOBRE, Edianne. **O teatro de Deus: as beatas do padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro.** Fortaleza, Editora IMEPH, 2011.

NOVASKI, Augusto. Mito e racionalidade filosófica. In: **As razões do mito.** MORAIS, Regis de (org.). Campinas: Papirus, 1988, pp. 25-30.

NUNES, Cícera; CUNHA JÚNIOR, Henrique. Os congos de Milagres: a escola e o ensino da cultura de base africana no Cariri cearense. In: CUNHA JÚNIOR, Henrique et all. (Orgs). **Artefatos da cultura negra no Ceará.** Fortaleza: Edições UFC, 2011, pp. 41-55.

OLIVEIRA, Amália Xavier. **O Padre Cícero que eu conheci: verdadeira história do Juazeiro do Norte.** 3a. edição. Recife: Editora Massangana, 1981 [1969].

OLIVEIRA, Almir Leal. O Cariri na cultura histórica do XIX. In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia et al. **História da educação - vitrais da memória.** Lugares, imagens e práticas culturais. Fortaleza: Ed. UFC, 2008, pp. 418-431.

_____. Ao leitor. Antonio Bezerra e a Cultura Histórico-Científica. In: BEZERRA, Antonio. **Algumas Origens do Ceará.** (Fac-símile da edição de 1918). Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009.

PAIVA, Maria Arair Pinto. **A elite política do Ceará provincial.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.

PANICO, Fernando. Prefácio. In: DUMOULIN, Annete. **Padre Cícero, santo dos pobres, santo da Igreja**: revisões históricas e reconciliação. São Paulo: Paulinas, 2017, pp. 17-23.

PATRONI, Filipe Alberto. **A viagem de Patroni pelas províncias brasileiras de Ceará, Rio de S. Francisco, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro nos anos de 1829 e 1830**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2015 [1851].

PINHEIRO, Francisco José. Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território. In: SOUZA, Simone de [et al]. **Uma nova história do Ceará**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007, pp. 17-55.

PINHEIRO, Irineu. **O Cariri**, seu descobrimento, povoamento, costumes. (Fac-símile da edição de 1950). Coedição Secult/Edições URCA. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

_____. **Efemérides do Cariri**. (Fac-símile da edição de 1963). Coedição Secult/Edições URCA. - Fortaleza: Edições UFC, 2010.

_____. **O Joaseiro do padre Cícero e a Revolução de 1914**. 2ª edição. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011 [1938].

PINHEIRO, Irineu; FIGUEIREDO FILHO, J. de. **Cidade do Crato**. (Fac-símile da edição de 1953). Coedição Secult/Edições URCA. - Fortaleza: Edições UFC, 2010.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 150 anos depois: na ronda do tempo. In: KURY, Lorelai (Org.). **Comissão Científica do Império, 1859 – 1861**. Rio de Janeiro: Andrea Jakobson Estúdio, 2009, pp. 10-15.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguido de "Grupos étnicos e suas fronteiras", de Frederik Barth. Tradução: Élcio Fernandes. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

RAFFESTIN, Claude. O que é o território? In: **Por uma Geografia do Poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993, pp. 143-163.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O meio do mundo**: territórios de sagrado em Juazeiro do Padre Cícero. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014. Disponível em: <repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/10318/1/2014_liv_frlramos.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2019.

RATTS, Alex. O negro no Ceará (ou o Ceará negro). In: CUNHA JÚNIOR, Henrique et all. (Orgs.). **Artefatos da cultura negra no Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, 2011, pp. 19-40.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil**: de Varnhagen a FHC. 9. ed. ampl. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

REJANE, Cláudia. Prefácio In: **O ferrolho do abismo**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2015, pp. 6-10.

REZENDE FILHO, Cyro de Barros. **História Econômica Geral**. 9. Ed. São Paulo: Contexto, 2010.

RIBEIRO, Darcy. O Brasil sertanejo. In: **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 336-361.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**, vol. I. Campinas: Papyrus, 1994.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. Fernand Braudel e as ciências humanas [livro eletrônico]. Tradução: Jurandir Malerba. Londrina: Eduel, 2013.

SAINT-ADOLPHE, J. C. R. Milliet. **Diccionario geographico, historico e descriptivo do Imperio do Brazil**, V. I. Paris: Typographia de Fain e Thunot, 1845. Disponível em: <bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/28232>. Acesso em: 2 mai. 2018.

SANTOS, José Luiz dos. **O Que é Cultura**. 14ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SHWARCZ, Lilia Moritz. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Por uma historiografia da reflexão. In: BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O ofício do historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp. 7-12.

SILVA, Antenor de Andrade. **Cartas do Padre Cícero (1877-1934)**. Salvador: E. P. Salesianas, 1982.

SILVA, Tomaz Tadeu (Org. e trad.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA FILHO, Antonio Luiz Macedo e. Nota Explicativa. In: ALEMÃO, Francisco Freire. **Diário de viagem de Francisco Freire Alemão: Fortaleza - Crato, 1859 – volume I** (Coleção Comissão Científica de Exploração. Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006, pp. 7-37.

SMALL, Horatio L. **Geologia e suprimento d'água subterranea no Ceara e Parte do Piauhy**. Recife: Inspetoria de Obras Contra as Secas, 1913.

SOUSA, José Newton Alves de. O padre Antonio Gomes de Araújo e a pesquisa histórica no Cariri. In: ARAUJO, Antonio Gomes de. **A cidade de Frei Carlos**. Crato, Faculdade de Filosofia do Crato, Coleção Estudos e Pesquisas, 1971, pp. 7-19.

TEIXEIRA, Francisco Nóbrega. **Padre Cícero: biografia psicanalítica**. São Paulo: Escrituras Editora, 2013. Disponível em: <books.google.com.br/books?id=-3ogBQAAQBAJ&pg=PT22&lpg=PT22&dq=encartonar-

se&source=bl&ots=6dDEmBszbp&sig=ACfU3U0HEiY5IqeG0yRnDuNuGFsa1Ja8MA&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwiUi8HDqo3hAhWtGbkGHT5KC0gQ6AEwC3oECAAQAQ#v=onepage&q=encartonar-se&f=false>. Acesso em: 19 mar. 2019.

THEBERGE, Pedro. Esboço Histórico sobre a província do Ceará. In: **Revista do Instituto do Ceará**, Anno LXXXIII. Fortaleza, Instituto Histórico do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico) 1969, pp. 76-87. Disponível em: <institudoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1969/1969-EsbocoHistoricoProvinciadoCeara.pdf>. Acesso em 22 jan. 2019.

URANO, Geraldo. **Vaga-Lumes**. Fortaleza: Nação Cariri Editora / Livraria Gabriel, 1984.

_____. **O ferrolho do abismo: poesias completas**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2015.

VASCONCELOS SOBRINHO, José de. **Catecismo de Ecologia**. Petrópolis: Vozes, 1982.

VIANNA, Marly de A. G. Prefácio à terceira edição. In: BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcante. **Juazeiro do padre Cícero: A terra da Mãe de Deus**. 1ª. edição de 1988. Fortaleza: Editora IMEPH, 2014, pp. XI-XVI.

VIEIRA, J. Flávio. **Dormindo à borda do abismo: a medicina no Cariri cearense – 1800-1900**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2018.

VILAÇA Marcos Vinícios e ALBUQUERQUE, Roberto Cavalcanti de. **Coronel, Coronéis: Apogeu e declínio do coronelismo no Nordeste** (5a. edição). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006 [1965].

WALKER, Daniel. **Padre Cícero na Berlinda**. Ed. eBooksBrasil, 1999. Disponível em: <ebooksbrasil.org/eLibris/padreciceronaberlinda.html>. Acesso em: 7 mar. 2019

WHITE, Hayden. **Meta-história: a Imaginação histórica do século XIX**. São Paulo: EDUSP, 2004.

WITTMANN, Luísa Tombini. (Org.). **Ensino (d)e História Indígena**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 7-72

Teses, dissertações e monografias

ALBUQUERQUE, Manuel Coelho. **Seara indígena: deslocamentos e dimensões identitárias**. 162p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza (CE), 2002

ALEXANDRE, Juciello Ferreira. **Quando o “anjo do extermínio” se aproxima de nós:** representações sobre o cólera no semanário cratense *O Araripe* (1855-1864). 245f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa (PB), 2010.

ALVES, Hildebrando Maciel. **A face historiadora de J. de Figueiredo Filho e a construção do Cariri Cearense.** Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre (RS), 2017.

ALVES, Maria Daniele. **Desejos de civilização:** representações liberais no jornal *O Araripe* 1855 – 1864. 148f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual do Ceará, Mestrado Acadêmico em História e Culturas – MAHIS, Fortaleza (CE), 2010.

CAVALCANTE, Francisca Hisllya Bandeira. **“O Brasil é o Ceará”:** as notas de viagem de Freire Alemão e Capanema e suas impressões sobre o Ceará (1859-1861). Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Curso de Mestrado Acadêmico em História, Fortaleza (CE), 2012.

CORTEZ, Ana Isabel Ribeiro Parente. **Memórias descarriladas:** o trem na cidade do Crato. 235f. Dissertação (Mestrado) em História Social. Universidade Federal do Ceará. Departamento de História, Fortaleza, 2008.

CORTEZ, Ana Sara Ribeiro Parente. **Cabras, Caboclos, Negros e Mulatos:** a família escrava no Cariri cearense - 1850-1884. 245 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará. Departamento de História, Fortaleza (CE), 2008.

CORTEZ, Antonia Otonite de Oliveira. **A construção da “cidade da cultura”:** Crato (1889-1960). 211 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de História, Rio de Janeiro (RJ), 2000.

DIAS, Carlos Rafael. **Da flor da terra aos guerreiros cariris:** representações e identidades do Cariri cearense (1855-1980). 169 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, Programa de Pós-Graduação em História, Campina Grande (PB), 2014.

DINIZ, Tereza Cândida Alves. **O teatro das imagens:** a migração das formas e suas representações nas xilogravuras de Juazeiro do Norte (1968 - 1998). (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, Programa de Pós-Graduação em História, Campina Grande (PB), 2017.

FREIRE, Rosângela Vieira. **Tipografia São Francisco/Lira Nordestina:** práticas culturais, discurso e memória. 235 f. il. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-graduação da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

GOMES, José Eudes Arrais Barroso. **Milícias de Del’Rey:** Tropas militares e poder no Ceará setecentista. 273 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2009.

IRFFI, Ana Sara Ribeiro Parente Cortez. **O Cabra do Cariri Cearense: a invenção de um conceito oitocentista.** 354f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, 2015.

LIMAVERDE, Rosiane. **Os registros rupestres da Chapada do Araripe, Ceará, Brasil.** Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

_____. **Arqueologia Social Inclusiva: a Fundação Casa Grande e a Gestão do Patrimônio Cultural da Chapada do Araripe-Nova Olinda-Ceará, Brasil.** Coimbra\PT. Tese (Doutorado), Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2015.

MARTINS, Paulo Henrique de Souza. **Escravidão, abolição e pós-abolição no Ceará: sobre histórias, memórias e narrativas dos últimos escravos e seus descendentes no sertão cearense.** 128 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

NOBRE, Edianne Santos. **Incêndios da alma: a beata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil do Oitocentos.** 292f. Tese (Doutorado) – UFRJ/ Instituto de História/ Programa de Pós-graduação em História Social, Rio de Janeiro, 2014.

NUNES, Guilherme Ribeiro. **Orville Adelbert Derby: um olhar interdisciplinar na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1876-1915).** 37 f. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal de Uberlândia (UFU), 2016.

OLIVEIRA, Almir Leal. **O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará – memória, representação e pensamento social (1887-1914).** 278p. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001.

OLIVEIRA, Antonio José de. **Os Kariri, resistências à ocupação dos sertões dos Cariris Novos no século XVIII.** 310p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2017.

OLIVEIRA FILHO, Sérgio Willian de Castro. **“Estranho em terra estranha”:** práticas e olhares estrangeiro-protestantes no Ceará oitocentista. 305f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História, Fortaleza, 2011.

QUEIROZ, Cícero Dantas de. **Correio do Cariry X O Rebate: o conflito jornalístico pela independência de Juazeiro.** 218 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Ceará (UFC), Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Fortaleza, 2018.

REIS, Ana Isabel Ribeiro Parente Cortez. **O espaço a serviço do tempo: a estrada de ferro de Baturité e a invenção do Ceará.** 402 f. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, 2015.

REIS JUNIOR, Darlan de Oliveira. **Senhores e trabalhadores no Cariri cearense: terra, trabalho e conflitos na segunda metade do século XIX**. 302 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social. Fortaleza, 2014.

RIBEIRO, Mariana dos Santos. **Construindo histórias e memórias: o IHGB e o IAGP em meio às celebrações do centenário do movimento pernambucano de 1817**. 298 f. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011.

RIBEIRO, Josiane Maria de Castro. **Entre a penitência do corpo e o corpo em festa: uma análise das missões do padre Ibiapina no Ceará (1860-1883)**. 110f. Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2003.

RIBEIRO, Simone Cardoso. **Etnogeomorfologia sertaneja: proposta metodológica para a classificação das paisagens da sub-bacia do rio Salgado/CE**. 278 f. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Rio de Janeiro, 2012.

RIOS, Renato de Mesquita. **João Brígido e sua escrita de uma história para o Ceará: narrativa, identidade e estilo (1859 – 1919)**. 148 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2013.

SILVA, Jacionira Coelho da. **Arqueologia no Médio São Francisco**. Indígenas, Vaqueiros, Missionários. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife 2003.

STEPAN, Nancy Leys. **A Hora da Eugenia: raça, gênero e nação na América Latina**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

VERAS, Elias Ferreira. **O “ECHO DAS MARAVILHAS”**: O jornal *A Voz da Religião no Cariri* e as missões do padre Ibiapina no Ceará (1860-1870). 146f. Dissertação (Mestrado em História Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009a.

VIANA, José Ítalo Bezerra. **O Instituto Cultural do Cariri e o centenário do Crato: memória, escrita da história e representações da cidade**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

Artigos em revistas científicas e anais de eventos acadêmicos

AGUIAR, Rafael Hofmeister de, e CONTE, Daniel. Entre o sertão real e o imaginado: a representação do sertão em Patativa do Assaré. In: **Revista Literatura em Debate**, v. 6, n. 10, 2012, pp. 107-125

ALEXANDRE, Juciêdo Ferreira. Uma “carnificina eleitoral”: disputas políticas no Crato e eleições em meados do século XIX. In: **Revista Historiar**, vol. 07, n. 12, Ano 2015.1. p. 82-94.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012. Disponível em: <rhjh.anpuh.org/RHHJ/article/download/39/29>. Acesso em: 12 nov. 2017.

ALVES, Tereza. **Paisagem**: Em Busca do Lugar Perdido. Finisterra, XXXVI, n. 72: 2001, pp. 67-74. Disponível em: <revistas.rcaap.pt/finisterra/issue/view/178>. Acesso em: 2 ago. 2018.

ANTUNES, Ticiania de Oliveira. 1863: o ano em que um decreto - que nunca existiu - extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir”, de Antunes. In: **Aedus**, n. 10 vol. 4 – Jan./Jul. 2012. Disponível em <academia.edu/15365742/1863_o_ano_em_que_um_decreto_extinguiu_os_%C3%ADndios_cearenses_que_nunca_deixaram_de_existir>. Acesso em: 24 jul. 2017.

ARANHA, Gervácio Batista. A nova história, seus temas e métodos: um diálogo com a Antropologia. **Revista Raízes**, n. 14, 1997, pp. 45-81.

ARAUJO, Antonio Gomes de. 1817 no Cariri. In: **Itaytera**, n. 7. Crato (CE): Instituto Cultural do Cariri, 1961, pp. 79-102.

_____. A Bahia nas raízes do Cariri. In: **Itaytera**, ano I, n. 1. Crato (CE): Instituto Cultural do Cariri, 1955, pp. 3-47.

ARTEAGA, Juanma Sánchez. O darwinismo e o sagrado na segunda metade do século XIX: alguns aspectos ideológicos e metafísicos do debate. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 28, n. 56, 2008, pp. 371-382. Disponível em: <scielo.br/pdf/rbh/v28n56/05.pdf>. Acesso em 19 dez. 2017.

BARROS, José D’Assunção. História, Espaço e Tempo: interações necessárias. In: **Varia História**, vol. 22, n. 36. Belo Horizonte, Jul./Dez. 2006, pp. 460-476.

_____. Historicismo: notas sobre um paradigma. In **Antíteses**, v. 5, n. 9, jan./jul. 2012, p. 391-419. Disponível em: <dx.doi.org/10.5433/1984-3356.2012v5n9p391>. Acesso em: 11 out. 2017.

_____. A Escola dos Annales: considerações sobre a História do Movimento. In: **Revista Eletrônica de História**, Vol. 4 n. 8. Dourados: UFGD. Jul./dez. 2010. Disponível em: <periodicos.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/953/588>. Acesso em: 30 jul. 2018.

BARROSO, Osvaldo. Reisado: um patrimônio da Humanidade. Juazeiro do Norte: Banco do Nordeste, **Programa Tradição Cultural**, 2008. Disponível em: <www2.ifce.edu.br/miraira/Patrimonio/FolguedosBailados/Reisado/Barbalha%20-%20Reisado,%20um%20patrimonio%20da%20humanidade.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2016

BATISTA, Christiane Silveira e OLIVEIRA, Paulo Custódio de. A escrita de si: história e memória em Diários de Motocicleta. **Revista Entrelaces**, v. 2, n. 9, Jan.-Jun., 2017, pp. 122-133. Disponível em: <periodicos.ufc.br/entrelaces/article/view/6469/30626>. Acesso em: 19 jul. 2018.

BOLIGIAN, Levon; ALMEIDA Rosângela Doin de. A transposição didática do conceito de território no ensino de Geografia. In: GERARDI, Lúcia Helena de O. (org.). **Ambientes: estudos de Geografia**. Rio Claro: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Associação de Geografia Teorética, 2003, pp. 235-248. Disponível em <rc.unesp.br/igce/geografia/pos/downloads/2003/a_transposicao.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2018.

BRITO, José de Figueiredo. Contribuição dos romeiros da construção econômica do Cariri. In: **Itaytera**, ano 2, n. 2. Crato (CE): Instituto Cultural do Cariri, 1956, pp. 227-229.

_____. Maxixes & Malabares: episódio inédito da história política do Crato. In: **Itaytera**, Ano V, N. V. Crato (CE): Instituto Cultural do Cariri, 1959, pp. 37-57.

CARNEIRO, Naiara Carneiro de; SANDES, José Anderson Freire. O Rebate - um relato sobre o primeiro jornal impresso de Juazeiro do Norte. IN: **Intercom** - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste. João Pessoa, PB, 15 a 17/05/2014, pp. 1-15. Disponível em: <portalintercom.org.br/anais/nordeste2014/resumos/R42-0864-1.pdf>. Acesso em: 8 mai. 2019.

CARVALHO, Anna Christina Farias de. As irmandades de penitentes do Cariri cearense e as práticas mágico-religiosas na (re) construção de bens simbólicos de salvação. In: **Anais do XXII Simpósio Nacional de História da ANPUH**. João Pessoa, 2003. Disponível em: <snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.22/ANPUH.S22.070.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2019.

CARVALHO, Cláudio Sousa de. Padre Ibiapina e o imaginário popular. In: **Anais do XXII Simpósio Nacional de História - ANPUH**. João Pessoa, 2003. Disponível em: <snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.22/ANPUH.S22.711.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2019.

CARVALHO, José Murilo de. “Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual.” In: **Dados**, v. 40 n. 2. Rio de Janeiro 1997. Disponível em: <scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52581997000200003&script=sci_arttext>. Acesso em: 28 fev. 2018.

CASTRO, Iná Elias de. **Natureza, imaginário e a reinvenção do Nordeste**. Disponível em: <observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal8/Geografiasocioeconomica/Geografiadelapoblacion/08.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2019.

CATROGA, Fernando. Ainda será a História Mestra da Vida? In: **Estudos Ibero-Americanos**. Edição Especial, n. 2. PUCRS, 2006, pp. 7-34

CAVALCANTE, Francisca Hisllya Bandeira. História e histórias do Ceará nos apontamentos do presidente da Comissão Científica do Império (1859-1861). In: **Embornal**, revista eletrônica semestral da Associação Nacional de História – Secção Ceará, v. 2, n. 3, janeiro/junho de 2011. Disponível em:

<seer.uece.br/?journal=EMBORNAL&page=article&op=view&path%5B%5D=1993>.

Acesso em: 18 jul. 2018.

CLAVAL, Paul. O território na transição da pós-modernidade. In: **Revista GEOgraphia**, ano 1, n. 2, 1999. Disponível em: <geographia.uff.br/index.php/geographia/article/view/16/14>.

Acesso em: 10 ago. 2018.

COELHO, Francisco Ronce Dias; FERREIRA, Erivana D'Arc Daniel da Silva; MARTINS, Gracy Kelli. Reisado de Couro: como meu avô brincava. In: **Revista de Biblioteconomia e Ciência da Informação**. v.2, n. esp., pp. 58-66, 2016. Disponível em:

<brapci.inf.br/index.php/article/download/51854>. Acesso em: 24 jul. 2018.

_____. Movimento de Consciência Negra na década de 1970. **Educação em debate**, ano 25, v. 2, n. 40, 2003. Disponível em: <repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15183/3/2003_art_hcunhajunior.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2017.

CORTEZ, Ana Isabel Ribeiro Parente. Os caminhos sertão à dentro: Vias abertas por nativos e estradas de ribeiras no Ceará no século XVIII. In: **Revista Latino-Americana de História**, v. 2, n. 8, outubro de 2013, pp. 141-160. Disponível em:

<dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6238479.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2019.

_____. A Construção da Estrada de Ferro de Baturité: alteração da paisagem e a produção de outras fronteiras no Ceará (1870-1926). In: **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH**. Natal, RN, 22 a 26 de junho de 2013. Disponível em: <snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1363342249_ARQUIVO_TextoAnpuh2013-AnaIsabelCortez.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro. Identidade Étnica. In: **Identidades**. Brasílio Sallum Jr *et alii* (Orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016, pp. 43-48.

CUNHA, Maria Amália de Almeida. O conceito “capital cultural” em Pierre Bourdieu e a herança etnográfica. In: **Perspectiva**. Florianópolis, v. 25, n. 2, jul./dez. 2007, pp. 503-524. Disponível em <periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/download/1820/1584>. Acesso em: 23 abr. 2018.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Movimento de consciência negra na década de 1970. In: **Educação em debate**. Ano 25. V. 2 – N. 46, 2003, pp. 47-54.

HOORNAERT, Eduardo. O que há por trás da religiosidade popular. In: **Vida Pastoral**, ano 54, n. 289 São Paulo: Pia Sociedade, março-abril de 2013, pp. 3-10. Disponível em <vidapastoral.com.br/wp-content/uploads/2013/02/março-abril-de-2013.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2019.

FATORELLI Carlos, O juiz ordinário e o juiz de fora. In: **Blog São Paulo**. Disponível em: <carlosfatorelli27013.blogspot.com/2010/04/o-juiz-ordinario-e-o-juiz-de-fora.html>. Acesso em: 18 set. 2018.

FERREIRA, Ana Paula Moratori. **A manutenção da identidade cultural do indígena brasileiro em face da globalização**. Disponível em <machadosobrinho.com.br/revista_online/publicacao/artigos/Artigo02REMS8.pdf>. Acesso em 10 nov. 2017.

FERRETI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações, possibilidades. In: **Tempo**, Revista do Departamento de História da UFF, Dossiê Religiosidades na História vol. 6, n. 11. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

_____. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista Pós Ciências Sociais**. v.11, n.21, jan./jun. 2014, pp. 15-34. Disponível em: <periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2867/2686>. Acesso em: 1 set. 2018.

FICKLER, Paul. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. In: **Espaço e Cultura**, n. 7. Rio de Janeiro: UERJ, jan./jun. de 1999, pp. 7-35. Disponível em: <publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6988/4920>. Acesso em 23 abr. 2019.

GALVÃO, Tatiana Verônica Bezerra. **O papel das transformações sociais e da identidade juvenil na construção de comunidades de sentido**. IV Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, maio de 2008, Salvador, Bahia. Disponível em: <cult.ufba.br/enecult2008/14338.pdf>. Acesso em: 3 dez. 2017.

GARCIA, Elisa Frühauf. **Almeida, Maria Regina Celestino de**. Os índios na história do Brasil. Revista Brasileira de História, vol. 30, n. 59, 2010. pp. 279-282. Disponível em <scielo.br/pdf/rbh/v30n59/v30n59a15.pdf>. Acesso em: 5 out. 2017.

_____. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. In: **Tempo**. Dossiê “Os índios na História: abordagem interdisciplinares”, vol. 12, n. 23, Julho-Dezembro 2007, pp. 33-48

GONÇALVES, Claudio Ubiratan. A geografia do ethos capitalista no Cariri Cearense. Disponível em: In: **Cadernos do CEAS – Revista Crítica de Humanidades**, n. 223, julho/setembro 2006. <cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/169/149>. Acesso em: 1 ago. 2018.

GONÇALVES, Assunção. O padre Cícero que eu também conheci. In: **DOUMOLIN et alli. Anais do III Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero do Juazeiro: e... quem é ele?** Juazeiro do Norte, 2004, pp. 127-131.

GONÇALVES, Tayninne Turner Garcia. História da Engenharia no Brasil. In: **Scribd**. Disponível em: <pt.scribd.com/doc/57007167/A-HISTORIA-DA-ENGENHARIA-NO-BRASIL>. Acesso em: 29 jan. 2019.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. **PET Geografia**. Porto Alegre, setembro de 2004. Disponível em <ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 9 ago. 2018.

HALL, Stuart. “A centralidade da cultura”: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Porto Alegre: **Educação & Realidade**, v. 22, n. 2, jul./dez. 1997, pp. 15-46.

_____. A questão multicultural. In: _____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, pp. 51-100.

HORÁCIO, Gustavo. Descrição da cidade do Crato em 1882. In: **Itaytera**, ano V, n. V. Crato: Instituto Cultural do Cariri, 1959, pp. 165-171.

HORBACH, Carlos Bastide. O parlamentarismo no Império do Brasil (II): Representação e democracia. **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, ano 44, n. 174, abr./jun. 2007, pp. 213-231. Disponível em: <www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/141153/R174-14.pdf>. Acesso em: 8 mai. 2018.

ITABORAHY, Nathan Zanzoni. **A geografia, o conceito do território e os processos de territorialização das comunidades quilombolas**: primeiras aproximações. Disponível em: <ufjf.br/nugea/files/2010/09/A-Geografia-o-conceito-do-territ%C3%B3rio-e-os-processos-de-territorializa%C3%A7%C3%A3o-das-comunidades-quilombolas.pdf>. Acesso em: 3 ago. 2018.

JACKSON, Luiz Carlos. Gerações pioneiras na sociologia paulista (1934-1969). In: **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1, 2007, pp. 115-130.

LAGORIO Consuelo Alfaro e FREIRE, José R. Bessa. Aryon Rodrigues e as Línguas Gerais na historiografia linguística. In: **D.E.L.T.A.**, 30 especial, 2014. Pp. 571-589. Disponível em <scielo.br/pdf/delta/v30nspe/0102-4450-delta-30-spe-0571.pdf>. Acesso em: 7 out. 2017

LEITÃO JÚNIOR, Artur Monteiro. As Imagens do Sertão na Literatura Nacional. In: **Terra Brasilis**. Revista da Rede Brasileira de Geografia Histórica e da História da Geografia. Nova série, n. 1, 2012. Disponível: <terrabilis.revues.org/468>. Acesso em 20 jun. 20169

MACEDO, Heitor Feitosa. A lenda sobre a morte do Capitão-Mor do Crato/CE José Pereira Filgueiras. In: **Itaytera**, n. 46. Crato: Instituto Cultural do Cariri, 2016-2017, pp. 131-148.

MACIEL, Fábio D’Almeida Lima. A escrita retribalizante: análise da criação concreta do grupo Noigandres. In: **Revista Farol**, n. 8. Centro de Artes da Universidade Federal do Espírito Santo, fevereiro de 2008, pp. 24-29. Disponível em: <periodicos.ufes.br/farol/article/view/11422>. Acesso em: 13 jun. 2019.

MARQUES, Janote Pires. A invisibilidade do negro na história do Ceará e os desafios da lei 10.639/2003. In: **Poiésis**, V. 7, n. 12, Jun./Dez. 2013, pp. 347-366. Disponível em: <portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Poiesis/index>. Acesso em: 31 out. 2018.

MARQUES, Roberto. Comunidade sem portas: imaginando o Cariri a partir de um bar de fim de noite. In: **Revista de Antropologia Social**. Campos, 2011, pp. 45-68. Disponível em: <revistas.ufpr.br/campos/article/download/30615/19790>. Acesso em: 12 set. 2017.

_____. Deslocando corpos e significados: espaço, tempo e política entre romeiros do padre Cícero. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 2009, pp. 256-260. Disponível em: <scielo.br/pdf/rs/v29n1/v29n1a11.pdf>. Acesso em 17 abr. 2019.

MARTINS, Ludmila Gonçalves. “Os estabelecidos e os outsiders”: um convite para repensar heranças Histórico-sociológicas. In: **Revista Simbiótica**, N. 01. Universidade Federal do Espírito Santo - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias, junho de 2012, pp. 106-118. Disponível em: <periodicos.ufes.br/simbiotica/article/view/4516/0>. Acesso em: 14 mai. 2019.

MAUAD, Ana Maria. Sobre as imagens na História, um balanço de conceitos e perspectivas. In: **Revista Maracanã Dossiê**, vol. 02, n. 14, jan./jul. 2016, pp. 33-48.

MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. Os historiadores cearenses. **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza: Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 2001, pp. 71-100. Disponível em: <institutodoceara.org.br/revista/Revapresentacao/RevPorAno/2001/2001-OsHistoriadoresdoCeara.pdf>. Acesso em: 11 out. 2017.

MONTENEGRO, Abelardo F. A posição de Irineu Nogueira Pinheiro na historiografia caririense. In: **Itaytera**, N. 26. Crato, Instituto Cultural do Cariri, 1982, pp. 139-147.

MORAES, Dênis de. Imaginário social e hegemonia cultural. In: **Contracampo**, n.1. Instituto de Arte e Comunicação da Universidade Federal Fluminense, julho/dezembro de 1997, pp. 93-102. Disponível em: <contracampo.uff.br/index.php/revista/article/view/364>. Acesso em: 17 ago. 2018.

NASCIMENTO, Glória Cristina Cornélio do. Mestre dos mares: o saber do território, o território do saber na pesca artesanal. In: CANANÉA, F. A. **Sentidos de leitura: sociedade e educação**. João Pessoa: Imprell, 2013, pp. 57-68.

NASCIMENTO, Maria das Graças. Migrações nordestinas para a Amazônia. **Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente**, N. 12, V. II, 1998. Disponível em: <revistapresenca.unir.br/artigos_presenca/12mariadasgracasnascimento_migracoesnordestinasparaamazonia.pdf>. Acesso em: 2 de mai. 2019.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Sobre os messianismos e milenarismos brasileiros. In: **Revista USP**, n. 82. São Paulo, 2009, pp. 32-45. Disponível em: <revistas.usp.br/revusp/article/view/13748/15566>. Acesso em: 21 fev. 2019.

NOBRE, Edianne dos Santos. Festas e práticas religiosas no Cariri cearense nos relatos de viagem (século XIX). In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. III, n. 9. Maringá (PR), jan./2011. Disponível em <dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em: 26 fev. 2019.

NOGUEIRA, Paulino. Vocabulário indígena em uso na província do Ceará, com explicações etimológicas, topográficas, históricas, terapêuticas, etc. In: **Revista do Instituto do Ceará**. Fortaleza, Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 1887, pp. 209-432. Disponível em: <portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=33021&catid=433&Itemid=101>. Acesso em: 18 out. 2018.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: A problemática dos Lugares. In: **Projeto História**, n. 10, São Paulo, dezembro de 1993.

OLIVEIRA, Almir Leal. O Instituto do Ceará e a emergência de uma narrativa histórica. In: **Revista do Instituto do Ceará**, Anno CXVIII. Fortaleza, Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 2004, pp. 271-280. Disponível em: <institudoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/2004/2004-ICEmergenciaNarrativaHistoriografica.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2019.

OLIVEIRA, Antonio José de. Casa de engenho, sobrados e mobílias: a formação do poder da aristocracia rural e urbana de Crato – 1790-1889. **Mneme – Revista de humanidades**, v. 9, n. 24. Caicó (RN), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, set/out. 2008.

OLIVEIRA, A. R. **Paisagem**. Disponível em: <repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/25724/1/1%20Capítulo.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2018.

OLIVEIRA, Pedro Alberto. As origens da escravidão no Ceará. In: **Revista do Instituto do Ceará**, n. 99. Fortaleza: Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 1979, pp. 325-338. Disponível em: <institudoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1979/1979-OrigensEscravidaoCeara.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2018.

OLIVEIRA, Robespierre de. Dialética da libertação: contracultura e sociedade unidimensional. In: **Cult**, edição 152, 2010.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira & identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Imagens do Brasil. In: **Revista Sociedade e Estado**, volume 28, número 3, setembro/dezembro de 2013.

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da história ambiental. **Estudos Avançados**, vol. 24 n. 68. São Paulo: USP, 2010, pp. 81-101. Disponível em: <revistas.usp.br/eav/article/view/10468/12202>. Acesso em: 26 jul. 2018.

PATRÍCIO, Edgard e QUEIROZ, Cícero Dantas. A (re)construção identitária de Juazeiro: as representações do jornal Correio do Cariry e O Rebate. In: **Revista Brasileira de História da**

Mídia, V. 6, N. 1, jan./jun.2017. Disponível em: <ojs.ufpi.br/index.php/rbhm/article/view/6063/3555>. Acesso em: 9 mai. 2019.

PESAVENTO, Sandra. **Em busca de uma outra história**: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, v. 15, no 29. São Paulo: 1995, pp. 9-27. Disponível em <anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=14>. Acesso em 27 ago. 2018.

PESSIS, Anne-Marie; COSTA, Adrienne; CISNEIROS, Daniela; CASTRO Viviane. Prospecção arqueológica com registros rupestres na Chapada do Araripe. In: **Clio Arqueológica**, n. 18, 2005, pp. 123-140.

QUEIROZ, Ivan da Silva. Região metropolitana do Cariri cearense, a metrópole fora do eixo. In: **Mercator**, Fortaleza, v. 13, n. 3, p. 93-104, set./dez. 2014, pp. 94-104. Disponível em: <scielo.br/pdf/mercator/v13n3/1676-8329-mercator-13-03-0093.pdf>. Acesso em 9 jul. 2019.

_____ e CUNHA, Maria Soares da. Condicionantes socioambientais e culturais da formação do Crajubar, aglomerado urbano-regional do Cariri cearense. In: **Revista de Geografia**, V. 31, N. 3. Recife: UFPE, 2014, pp. 149-169.

QUIRINO, Gisele Dias. Família e Compadrio: um estudo das relações sociais na Vila de Porto Feliz (São Paulo, Século XIX). In: **Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio**. Rio de Janeiro: 19 a 23 de julho de 2010. Disponível em: <encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276695084_ARQUIVO_GiseleDiasQuirino.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2019.

REIS, João José. “Nos achamos em campo a tratar da liberdade”: a resistência escrava no Brasil oitocentista. **Projeto Raça, Desenvolvimento e Desigualdade Social**. Disponível em <erudito.fea.usp.br/PortalFEA/Repositorio/1181/Documentos/leitura_1_1_1.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2018.

REIS JUNIOR, Darlan de Oliveira. Uma história rural: riqueza, pobreza e injustiça social nos sertões do Ceará (segunda metade do século XIX). In: **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História**, Florianópolis, julho de 2015. Disponível em: <snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434033840_ARQUIVO_ANPUH2015REISJR,Darlanrtfprevisado.pdf>. Acesso em 28 jul. 2016.

RIBEIRO, Guilherme. A arte de conjugar tempo e espaço: Fernand Braudel, a geo-história e a longa duração. In: **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v.22, n.2. Rio de Janeiro, Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, abril-junho, 2015, pp. 605-639. Disponível em: <redalyc.org/pdf/3861/386139487018.pdf>. Acesso em: 9 ago. 2018.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Tradição e Modernidade**. Disponível em: <bocc.ubi.pt/pag/rodrigues-adriano-tradicao-modernidade.pdf>. Acesso em: 20 set. 2018.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil - 1551–1930. In: **Scripta Nova** - Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona. Vol. X, núm. 218 (65), 1 de agosto de 2006. Disponível em: <ub.edu/geocrit/sn/sn-218-65.htm>. Acesso em: 3 jan. 2019.

RÜSEN, Jörn. **Como dar sentido ao passado**: questões relevantes de meta-história. *História da Historiografia*, n. 2, 2009, pp. 163-209.

SANTOS, Marlene Pereira dos e CUNHA JÚNIOR, Henrique. População negra no Ceará e sua Cultura. In: **Revista África e Africanidades**, ano 3, n. 11, novembro de 2010. Disponível em: <africaeaficanidades.com.br/documentos/01112010_01.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2017.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. In: **Revista Brasileira de Educação**, n. 20, Maio/Jun./Jul./Ago. 2002, pp. 60-70.

SCHMID, Christian. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP – Espaço e Tempo**. Tradução de Marta Inez Medeiros Marques; Marcelo Barreto. São Paulo, N°32, 2012, pp. 89- 109. Disponível em <journals.usp.br/geousp/article/download/74284/77927>. Acesso em: 7 ago. 2018.

SCHMIDT, Maria Auxiliadora Moreira dos Santos. Cultura histórica e aprendizagem histórica. In: **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 6, n. 10, jan./jun. 2014, pp. 31-50.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira. Sobre uma antropologia da história. In: **Novos estudos CEBRAP**, n.72. São Paulo, julho de 2005, pp. 119-135.

SILVA, André Luiz Reis da. A nova ordem europeia no século XIX: os efeitos da dupla revolução na história contemporânea. **Ciências & Letras**, Porto Alegre, n. 47, p. 11-24, jan./jun. 2010. Disponível em: <seer3.fapa.com.br/index.php/arquivos/article/viewFile/36/29>. Acesso em: 18 dez. 2017.

SILVA, Judson Jorge da. O olhar de Padre Cícero sobre as relações sociedade natureza e sua importância na formação de núcleos rurais no Cariri cearense. In: **Vozes, Pretérito & Devir**, Revista Histórica da UESPI, ano I, vol. I, n. 1, 2013, pp. 181-201. Disponível em: <revistavozes.uespi.br/ojs/index.php/revistavozes/article/view/36/38>. Acesso em: 5 fev. 2019.

SILVA, Rafael Ricarte. “Desasocego e inquietação” na capitania do Siará Grande: o conflito entre conquistadores, agentes da governança e populações locais (1699-1748). In: **Saeculum - Revista de História**, n. 34. João Pessoa, jan./jun. 2016, pp. 65-85.

SILVA, Roberto Marinho Alves da. Entre dois paradigmas: combate à seca e convivência com o semiárido In: **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 18, n. 1/2, jan./dez. 2003. pp. 361-385.

SOBRAL, Lívio. Padre Cícero Romão. Cap. 4 Juazeiro Primitivo. In: **Revista do Instituto do Ceará**, ano LVII. Fortaleza, Instituto Histórico do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 1943. pp. 285-296. Disponível em <institutodoceara.org.br/revista/Revapresentacao/RevPorAno/1943/1943-Pe_Cicero_Romao.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2019.

SOARES JUNIOR, Amilton Quintela; SANTOS, Mauro Augusto dos. A Territorialidade e o Território na Obra de Robert David Sack. In: **Geografia (Londrina)**, v. 27. n. 1. abril/2018, pp. 7-25. Disponível em: <uel.br/revistas/uel/index.php/geografia/article/view/32321/23435>. Acesso em: 11 ago. 2018.

SOUSA, Eusébio. A imprensa do Ceará: dos seus primeiros dias aos atuais. In: **Revista do Instituto do Ceará**, Anno XLVII. Fortaleza, Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 1933. Disponível em: <institudoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1933/1933-AImprensadoCearaemseusprimeirosdias.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2018.

SOUSA, Ricardo Alexandre Santos de. Capistrano de Abreu e a Proposta de uma História Indígena. In: **Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: saberes e práticas científicas**. Rio de Janeiro, 28 de julho a 1º de agosto de 2014. Disponível em: <encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400515129_ARQUIVO_ANPUHRJ2014T EXTO.pdf>. Acesso em 10 out. 2017.

STUDART FILHO, Carlos. Vias de Comunicação do Ceará Colonial. In: **Revista do Instituto do Ceará**, Ano LI, Fortaleza, Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 1937, pp 15-47. Disponível em: <institudoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1937/1937-ViasdeComunicacaodoCearaColonial.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2019.

TAVARES, Clotilde. A botija. Site **Umás & Outras: Arte, Cultura, Informação & Humor**, 26 de dezembro de 2009. Disponível em: <umaseoutras.com.br/a-botija/>. Acesso em: 5 set. 2018.

TÁVORA, Fernandes. Monsenhor Távora. In: **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, 1945. Disponível em: <institudoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1945/1945-MonsenhorTavora.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2019.

TEIXEIRA, Karoline Viana. Dizer do outro, dizer de mim: o diário de viagem de Francisco Freire Alemão (1859-1861). In: **Anais do XI Encontro Regional Nordeste de História Oral – Ficção e Poder: Oralidade, Imagem e Escrita**. Fortaleza, 9 a 12 de maio de 2017. Disponível em: <nordeste2017.historiaoral.org.br/resources/anais/7/1494033113_ARQUIVO_encontrohistoriaoral-textocompleto.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2018.

TEMPESTA, Giovana Acácia. História e historicidade apiaká. In: **Anais do XXVI Simpósio do Nacional de História da ANPUH - ANPUH: 50 anos**. São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011. Disponível em: <snh2011.anpuh.org/resources/.../1241399791_ARQUIVO_paperANPUH.doc>. Acesso em: 3 out. 2018.

VERAS, Elias Ferreira. Experiências de fé: narrativas de milagres no jornal A Voz da Religião no Cariri (1860-1870). In: **Anais do XXV Simpósio Nacional de História da ANPUH**.

Fortaleza, 2009b. Disponível em: snh2013.anpuh.org/.../1242571315_ARQUIVO_ComunicacaoExperienciasdefe.doc. Acesso em: 25 fev. 2019.

VIANA, Verônica. LUNA, Daniel. Arqueologia cearense: histórico e perspectiva. **Clio Arqueológica**, n. 15. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2002, pp. 235-241. Disponível em: www3.ufpe.br/cliuarq/images/documentos/2002-N15/2002a12.pdf. Acesso em: 4 set. 2018.

VILLA, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. **MANA**, Vol. 10 n. 1. Rio de Janeiro, abril de 2004, pp.165-192. Disponível em: scielo.br/pdf/mana/v10n1/a06v10n1. Acesso em 10 out. 2010.

Matérias em jornais, revistas e sites

A CONQUISTA eleitoral. In: **O Cearense**, ano VI, n. 561. Fortaleza, 3 de setembro de 1852, pp 2-3.

A ELEIÇÃO. In: **O Araripe**, ano II, n. 71, Crato, 29 de novembro de 1856, p. 1.

A FONTE do Caldas. In: **A Voz da Religião no Cariri**, ano I, n. 4. Crato, 25 de dezembro de 1868a, p. 3.

A FONTE miraculosa. In: **A Voz da Religião no Cariri**, ano I, n. 2. Crato, 13 de dezembro de 1868b, p. 3.

_____. In: **A Voz da Religião no Cariri**, ano I, n. 4. Crato, 25 de dezembro de 1868a, pp. 3-4.

ANDRADE, Payva d'. A ociosidade. In: **O Araripe**, ano I, n. 15, Crato, 13 de outubro de 1855. p. 3.

ANNUNCIOS. In: **O Araripe**, ano III, n. 103. Crato, 1 de agosto de 1857.

A NOVA província do Crato. In: **Diário do Rio de Janeiro**, ano XXXVI, n. 59. Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 1856, p. 1.

A PROVÍNCIA do Cariri [1]. In: **O Araripe**, ano I, n. 1. Crato, 7 de julho de 1855, p. 2.

_____ [2]. In: **O Araripe**, ano I, n. 2, Crato 14 de julho de 1855, p.2.

AOS LEITORES. In: **O Araripe**, ano I, n. 1. Crato, 7 de julho de 1855, p. 1.

ARAÚJO, Bernardino Gomes de. Descobrimento do Cariri. In: **O Araripe**, ano III, n. 131. Crato, 6 de março de 1858, p. 1.

_____. História das missões no Cariri Novo nos anos de 1864 e 1868. In: **A Voz da Religião no Cariri**, ano I, n. 12. Crato, 21 de fevereiro de 1869, pp. 2-3.

_____. Missões de 1868. A missão na Barbalha. **A Voz da Religião no Cariri**, ano I, n. 20. Crato, 2 de maio de 1869, p. 4.

_____. Missões de 1868. In: **A Voz da Religião no Cariri**, ano I, n. 27. Crato, 27 de junho de 1869, pp. 3-4.

ARBORIZAÇÃO dos terrenos II. In: **Vanguarda**, ano II, n. 38. Crato, 11 de novembro 1888, pp. 1-2.

A SECA de 1890. In: **Vanguarda**, ano II, n. 5. Crato, 5 de fevereiro de 1888, p. 1.

A SOCIEDADE dos serenos e seu chefe Domingos Lopes. In: **O Cearense**, ano IV, n. 314. Fortaleza, 14 de março de 1850, pp 3-4.

BARROSO, Gustavo. O comandante da Cavalaria do Jaguaribe. In: **O Cruzeiro**, 14 de julho de 1958. Disponível em: Hemeroteca Gustavo Barroso\60 - Volume 6, Biblioteca Virtual do Museu Histórico Nacional. <docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=bibvirtmhn&pagfis=57936>. Acesso em: 1 mai. 2018.

BRÍGIDO, João. Crato, 16 de julho de 1862. In: **O Cearense**, Ano XVI, n. 1535. Fortaleza, 29 de julho de 1862, p. 3.

CAPETTO, Al. Miscelânea. In: **O Araripe**, ano VII, n. 291. Crato, 19 outubro de 1862, pp. 2-3.

COMUNICADO. In: **O Araripe**, ano I, n. 20, Crato, 17 de novembro de 1855, p. 3.

CONSPIRAÇÃO de Aquário. In: **Cariri Revista**. Edição 17, Set/Out 2014, pp. 46-51.

CONTRA a seca. In: **Vanguarda**, ano II, n. 14. Crato, 15 de abril de 1888, pp. 3-4.

CRIAÇÃO de novas províncias. In: **Diário do Rio de Janeiro**, ano XXXVI, n. 108. Rio de Janeiro, 18 de abril de 1856, p. 1.

DOMINGO. In: **O Araripe**, ano III, n. 106. Crato, 22 de agosto de 1857, p. 1.

DUARTE JÚNIOR. In memoriam, In: **Itaytera**. Crato, Instituto Cultural do Cariri, 1955, pp. 63-71.

ESTIMATIVAS da população residente no Brasil e unidades da federação com data de referência em 1º de julho de 2018. In: **site do IBGE**. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Estimativas_de_Populacao/Estimativas_2018/estimativa_dou_2018_2_0181019.pdf.>. Acesso em: 13 abr. 2019.

FIGUEIREDO FILHO. José de. Explicando. In: **Itaytera**, ano I, n. 1. Crato: Instituto Cultural do Cariri, 1955, p. 1.

FÓSSEIS provam que o Sertão já foi oceano. In: **Jornal do Commercio**. Recife, 21 de outubro de 2007. Disponível em: <ufcg.edu.br/prt_ufcg/assessoria_imprensa/mostra_noticia.php?codigo=6092>. Acesso em: 1 ago. 2018.

FRAGMENTOS do tempo. **O Povo On Line**, 13 de outubro de 2017. Disponível em: <opovo.com.br/jornal/2017/10/fragmentos-do-tempo.html>. Acesso em: 5 set. 2018.

HORROR!!! In: **O Araripe**, ano II, n. 61. Crato, 13 de setembro de 1856, p. 1.

INCÊNDIO na cadeia do Crato. In: **O Cearense**, ano IV, n. 299. Fortaleza, 17 de janeiro de 1850, pp 1-2.

K., K. K. Crato, 10 de março de 1858. In: **O Cearense**, ano XII, n. 1115. Fortaleza, 13 de abril de 1858, p. 2.

LIMA-VERDE, Joaquim Ferreira. A pedido. In: **O Araripe**, ano I, n. 12. Crato, 22 de setembro de 1855.

MANIFESTO caririal I (Uma doença verde). In: **Folha de Piqui**, ano I, nº 3. Crato, mar./abr. de 1984, p. 8.

MOREIRA, Roberto. A história das secas no Nordeste. In: **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 29 de janeiro de 2017. Disponível em: <blogs.diariodonordeste.com.br/robertomoreira/seca/historia-das-secas-no-nordeste/175481>. Acesso em: 22 mar. 2019.

NOSSA missão. In: **O Rebate**, ano I, n. I. Juazeiro, 18 de julho de 1909, p. 1.

NOSSO aparecimento. In **O Araripe**, n. 1. Crato, 3 de maio de 1919, p.1.

NOTÍCIA local. In: **O Araripe**, ano III, n. 131. Crato, 20 de fevereiro de 1858, p. 2.

NOTICIÁRIO. In: **O Araripe**, ano IV, n. 184. Crato, 9 de abril de 1859, p. 1.

_____. In: **O Araripe**, ano V, n. 207. Crato, 14 de janeiro de 1860, p. 2.

O ANO novo de 1856. In: **O Araripe**, ano II, n. 26. Crato, 1º de janeiro de 1856, p. 1.

O ARARIPE. In: **O Araripe**, ano I, n. 1. Crato, 7 de julho de 1855, p. 1.

O PADRE. In: **A Voz da Religião no Cariri**, ano I, n. 4. Crato, 25 de dezembro de 1868, p. 1.

OS PENITENTES. In: **O Araripe**, ano III, n. 142. Crato, 7 de julho de 1855, p. 1.

RAFAEL, Armando Lopes. **Professores de História homenagearam Padre Gomes**. Disponível em: <<http://lineshader.blogspot.com/2010/06/professores-de-historia-homenagearam.html> />. Acesso em: 30 nov. 2019.

RECIFE, 2 de fevereiro de 1847. In: **O Cearense**, n. 26. Fortaleza, 17 de fevereiro de 1847, p. 2.

RIO de Janeiro. Câmara do srs. Senadores. Sessão de 9 de maio de 1855. In: **O Araripe**, n. 2. Crato, 14 de julho de 1855, p. 3.

ROCHA, Délio. Os 150 anos do Barão de Studart. In: **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 6 de março de 2006. Disponível em <diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/caderno-3/os-150-anos-do-barao-de-studart-1.730415>. Acesso em: 1 mar. 2018.

RODRIGUES, Antonio. Documento revela real data de nascimento do Pe. Cícero. In: **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 12 de Janeiro de 2018. Disponível em: <diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/regiao/documento-revela-real-data-de-nascimento-do-pe-cicero-1.1878131>. Acesso em: 7 mar. 2019.

_____. Patrimônio arqueológico fará parte do Geopark Araripe. In: **Diário do Nordeste**, Caderno Regional. Fortaleza, 17 de março de 2018. Disponível em: <diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/regiao/patrimonio-arqueologico-fara-parte-do-geopark-araripe-1.1909688>. Acesso em: 7 mar. 2019.

_____. Arqueólogos encontram artefatos indígenas no Cariri. In: **Diário do Nordeste**. Fortaleza, 7 de dezembro de 2012. <diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=1211361>. Acesso em: 4 set. 2018.

SANTOS, Elizângela. Sítios arqueológicos no Cariri com preservação ameaçada. In: **Jornal Diário do Nordeste**, 20 de abril de 2013. Disponível em: <diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/sitios-arqueologicos-no-cariri-com-preservacao-ameacada-1.274898>. Acesso em: 4 set. 2018.

_____. Mapeamento de negros e quilombolas. In: **Jornal Diário do Nordeste**, 19 de fevereiro de 2011. Disponível em: <diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/mapeamento-de-negros-e-quilombolas-1.52676>. Acesso em: 18 nov. 2017.

SECA. In: **A liberdade**, ano 1, n. 22. Crato, 5 de abril de 1877, pp. 3-4.

SITUAÇÃO agrícola da comarca do Crato. In: **O Araripe**, ano IV, n. 183. Crato 2 de abril de 1859.

SITUAÇÃO do Crato. In: **O Araripe**, ano V, n. 213. Crato, 23 de fevereiro de 1860, p.1.

VANGUARDA. In: **Vanguarda**, ano 1, n. 2. Crato, 19 de maio de 1887, p. 1.

Obs.: As citações dos jornais *O Araripe*, *A Vanguarda*, *A Voz da Religião no Cariri*, *O Cearense* e *Diário do Rio de Janeiro* foram pesquisadas através da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, cuja página de acesso é: <bdigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>.

Documentos

1878.02.20: De Pe. Cícero Romão Baptista para D. Luís Antonio dos Santos Vieira - BR CEDHDPG_401_001_0132. In: CASIMIRO, Antonio Renato Soares de (Org.). **Padre Cícero Romão Baptista e os fatos do Joazeiro: a questão religiosa**. Fortaleza: Editora Senac Ceará, 2012, pp. 467-468.

1878.11.26. De Pe. Cícero Romão Baptista para D. Luís Antonio dos Santos - BR CEDHDPG_401_001_0137. In: _____, pp. 469-470.

1889.11.05: De D. Joaquim José Vieira para o Pe. Cícero Romão Baptista - BR CEDHDPG_401_001_0079. In: _____, pp. 491-492.

1891.05.21. De D. Joaquim José Vieira para o Pe. Cícero Romão Baptista - BR CEDHDPG_401_001_0101. In: _____, pp.502-503.

1891.11.27, 2012: De D. Joaquim Arcoverde A. Cavalcanti para D. Joaquim José Vieira - BR CEDHDPG_401_001_0134. In: _____, pp. 535-536

1892.05.02. De Pe. Antonio Alexandrino de Alencar para D. Joaquim José Vieira - BR CEDHDPG_401_001_0167. In: _____, pp 563-564.

1894.10.04. De Pe. Cícero Romão Baptista para Pe. Francisco Ferreira Antero - BR CEDHDPG_401_002_0001. In: _____, pp. 653- 660.

1898.09.07: Do cardeal Parochi para D. Joaquim José Vieira - BR CEDHDPG_401_001_0494. In: _____, p. 763.

ANUÁRIO estatístico do Brasil, Ano XIII. Rio de Janeiro: IBGE, 1952. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/20/aeb_1952.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2019.

ANUÁRIO estatístico do Brasil, v. 34. Rio de Janeiro: IBGE, 1973. Disponível em: <biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/20/aeb_1973.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2019.

ATA da sessão de fundação e instalação do Instituto Cultural do Cariri e de eleição de sua primeira Diretoria. In: **Itaytera**. Ano I, N. 1. Crato, Instituto Cultural do Cariri, 1955, pp. 179-189.

AUTO de perguntas ao revdmo. padre Cícero Romão Batista, perante o exmo. e revdmo. dom Joaquim José Vieira, bispo do Ceará, em Fortaleza, para início de processo sobre os supostos milagres de Juazeiro. In: Documentos sobre a questão de Juazeiro (do arquivo particular do consórcio Hugo Catunda). **Revista do Instituto do Ceará**, tomo LXXV, ano LXXV. Fortaleza, Instituto Histórico do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 1961 [1891], pp. 269-272. Disponível em: <institutodoceara.org.br/revista/Rev-

apresentacao/RevPorAno/1961/1961-DocumentosSobreQuestaoReligiosaJuazeiro.pdf>.
Acesso em 2 abr. 2019.

CARTA do bispo dom Joaquim José Vieira, ao revdmo. padre Cícero Romão Batista, dando instruções e fazendo recomendações sobre os fatos do Juazeiro. In: _____, 1961a [1891], pp. 277-278.

CARTA do bispo dom Joaquim José Vieira (em resposta à anterior do revdmo. padre Cícero Romão Batista), na qual faz considerações e transmite instruções sobre a petição de apelação do despacho interlocutório do diocesano), In _____, 1961b [1891], pp. 281-283.

CARTA do revdmo. padre Cícero Romão Batista ao bispo dom Joaquim José Vieira (acompanhando a petição de apelação contra a decisão interlocutória do diocesano) na qual aquele sacerdote faz referência a revelações extraordinárias que lhe teria feito Nosso Senhor Jesus Cristo sobre o suposto milagre do precioso sangue. In: _____, 1961c [1891], pp. 279-281.

CARTA do revdmo. padre Cícero Romão Batista ao bispo dom Joaquim José Vieira, declarando-se obediente às decisões de Roma sobre os casos ocorridos em Juazeiro. In: _____, 1961 [1895], pp. 294.

CARTA (sem data) do padre Cícero Romão Batista a d. Joaquim José Vieira, bispo do Ceará; comunicando o pretense milagre do precioso sangue, ocorrido em Juazeiro, em março de 1889. In: _____, [s/d], pp. 266-269.

CENSO Demográfico de 1960 – Ceará, série regional, V. 1, Tomo IV. Rio de Janeiro: IBGE, 1960, p. 82. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/68/cd_1960_v1_t4_ce.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2019.

CONSTITUIÇÃO de 1891. In: site da **Câmara dos Deputados**. Disponível em: <www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>. Acesso em: 30 dez. 2018.

DECISÕES da Suprema Inquisição Romana, em relação aos fatos do Juazeiro. In: Documentos sobre a questão de Juazeiro (do arquivo particular do consórcio Hugo Catunda). **Revista do Instituto do Ceará**, tomo LXXV, ano LXXV. Fortaleza, Instituto Histórico do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 1961 [1898], pp. 295-296. Disponível em: <institutoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1961/1961-DocumentosSobreQuestaoReligiosaJuazeiro.pdf>. Acesso em 2 abr. 2019.

DECRETO de 4 de abril de 1894, da Suprema Congregação da Santa Inquisição Romana Universal, de Roma, condenando os pretensos milagres do Juazeiro, e considerando-os prodígios vãos e supersticiosos, segundo a comunicação feita ao bispo dom Joaquim José Vieira, pelo arcebispo de Petra, internúncio apostólico no Brasil. In: _____, [1894]: pp. 293-294.

DECRETO da Santa Inquisição Romana Universal, confirmando o decreto de 10 de fevereiro, e dispondo sobre a pessoa do revdmo. padre Cícero Romão Batista. In: _____, [1897]: 294-295.

DESPACHO do revedmo. bispo diocesano. In: _____, [1891]: 279

DIRETÓRIO dos Índios. In: site **Nação Mestiça**. Disponível em <nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm>. Acesso em: 18 out. 2018.

ESTATUTOS do “Instituto do Ceará.” In: **Revista do Instituto do Ceará**, Ano I, n. 1. Fortaleza, Instituto Histórico do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 1887. pp. 9-12.

EXMA. Senra. Baronesa de Ibiapaba. In: SILVA, Antenor de Andrade. **Cartas do padre Cícero (1877-1934)**. Salvador: E. P. Salesianas, 1982, pp. 257-258.

EXPOSIÇÃO sobre os supostos fatos miraculosos de Juazeiro; feita pelo revdmo. padre Cícero Romão Batista, por determinação do exmo. e revdmo. dom Joaquim José Vieira, bispo do Ceará. In: Documentos sobre a questão de Juazeiro (do arquivo particular do consórcio Hugo Catunda). **Revista do Instituto do Ceará**, tomo LXXV, ano LXXV. Fortaleza, Instituto Histórico do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 1961 [1891], pp. 272-275. Disponível em: <institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1961/1961-DocumentosSobreQuestaoReligiosaJuazeiro.pdf>. Acesso em 2 abr. 2019.

JOASEIRO, 25 de dezembro de 1908. In: SILVA, Antenor de Andrade. **Cartas do padre Cícero (1877-1934)**. Salvador: E. P. Salesianas, 1982, pp. 258-260.

JOASEIRO, 19 de janeiro de 1909. In: _____, p. 261.

ILMO Exm.o Senr. Bispo. In: _____, pp. 6-7.

LEI complementar nº 154. In: **Diário Oficial do Estado do Ceará**, ano VIII, n. 199. Fortaleza, 22 de outubro de 2015. Disponível em: <mpce.mp.br/wp-content/uploads/2017/06/Lei-Complementar-154-2015-Define-as-regiões-do-Ceará.pdf>. Acesso em: 4 dez. 2018.

LEI de 18 de agosto de 1831. In: **Legislação informatizada da Câmara dos Deputados**. Disponível em: <www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-37497-18-agosto-1831-564307-publicacaooriginal-88297-pl.html>. Acesso em: 23 abr. 2019.

LEI de 29 de novembro de 1832. In: **Presidência da República Planalto**. Disponível em: <planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-29-11-1832.htm>. Acesso em: 27 set. 2018.

LEI Nº 602 - de 19 de Setembro de 1850. In: **Senado Federal** - Secretaria de Atividade Legislativa. Disponível em: <legis.senado.leg.br/norma/542130/publicacao/15632884>. Acesso em: 24 abr. 2019.

O BISPADO do Cariry. In: SILVA, Antenor de Andrade. **Cartas do padre Cícero (1877-1934)**. Salvador: E. P. Salesianas, 1982, pp. 255-257.

O EXMO. e revdm. dom Joaquim José Vieira, proferiu a seguinte decisão interlocutória, sobre os fatos descritos na carta, o auto de pergunta e no relatório do padre Cícero Romão Batista, que foram reunidos em processo, para o exame do diocesano. In: Documentos sobre a questão de Juazeiro (do arquivo particular do consórcio Hugo Catunda). **Revista do Instituto do Ceará**, tomo LXXV, ano LXXV. Fortaleza, Instituto Histórico do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 1961 [1891], pp. 275-276. Disponível em: <institutoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1961/1961-DocumentosSobreQuestaoReligiosaJuazeiro.pdf >. Acesso em 2 abr. 2019.

PETIÇÃO de apelação contra a decisão interlocutória, proferida em 19 de julho, pelo bispo dom Joaquim José Vieira, que negou a existência de Sangue Divino nas partículas comungadas pela beata Maria de Araújo In: _____, pp. 278-279.

PORTARIA do bispo dom Joaquim José Vieira, comissionando revdm. Clécio da Costa Lobo, para presidir o inquérito sobre os supostos fatos miraculosos ocorridos na povoação do Juazeiro, freguesia do Crato. In: _____, p. 276.

SINOPSE do Censo Demográfico 2000 – IBGE, V. 7. Rio de Janeiro, IBGE, 2000. Disponível em: <biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/308/cd_2000_v7.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2019.

Sinopse do Censo Demográfico 2010. Disponível em: <biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49230.pdf >. Acesso em: 13 abr. 2019.

SINOPSE preliminar do Censo Demográfico - 1991, N. 9, V. 6. Rio de Janeiro: IBGE, 1991. Disponível em: <biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/CD1991/CD_1991_sinopse_preliminar_CE.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2019.

Entrevistas

Immanuel Wallerstein: “O capitalismo chegou ao fim da linha.” In: **Viomundo**. Disponível em: <viomundo.com.br/voce-escreve/wallerstein-o-capitalismo-chegou-ao-fim-da-linha.html>. Acesso em: 31 jul. 2018.

Rosemberg Cariry: Uma trajetória em defesa da arte libertária. In: **Portal Vermelho**. Disponível em: <vermelho.org.br/noticia/123238-1>. Acesso em: 16 ago. 2017

Sites

A EXPEDIÇÃO das Borboletas. In: **Fortaleza em fotos**. Disponível em: <fortalezaemfotos.com.br/2010/11/expedicao-das-borboletas.html>. Acesso em: 11 jul. 2018.

A SOCIEDADE de São Vicente de Paulo. In: **SSVP**. Disponível em <vicentinospe.org/a-sociedade-de-sao-vicente-de-paulo/>. Acesso em: 13 mar. 2019.

BENTOS, Wilson. Um garoto que amava os Beatles e as bandas cabaçais. In: **Cabelo de Sansão**. 19 de novembro de 2008. Disponível em: <<https://cabelosdesansao.blogspot.com/2008/11/um-garoto-que-amava-os-beatles-e-as.html>>. Acesso em: 18 jun. 2019.

BIOGRAFIA resumida de Raimundo Girão. In: **Raimundo Girão**. Disponível em: <raimundogirao.com.br/vida/biografia-resumida-de-raimundo-girao/>. Acesso em: 4 jun. 2019.

CAATINGA. In: **Toda matéria**. Disponível em: <todamateria.com.br/caatinga/>. Acesso em: 6 dez. 2018.

CAC - Cinturão de Águas do Ceará. In: **Superintendência de Obras Hidráulicas**. Disponível em: <sohidra.ce.gov.br/programas-e-obras/>. Acesso em: 6 set. 2018.

CENTRO de Pesquisas Paleontológicas da Chapada do Araripe. In: **Wikipédia**, a enciclopédia livre. Disponível em: <pt.wikipedia.org/wiki/Centro_de_Pesquisas_Paleontológicas_da_Chapada_do_Araripe>. Acesso em: 10 dez. 2018.

DOM Bonifácio Jansen, OSB. In: **Osmar Lucena Filho**, 27 de fevereiro de 2010. Disponível em: <osmarlucenafilho.blogspot.com/2010/02/dom-bonifacio-jansen-osb-nasceu-na.html>. Acesso em: 20 dez. 2018.

DOMINGOS Afonso Sertão. In: **Portal Entretextos**. 6 de julho de 2017. Disponível em <portalentretextos.com.br/materia/domingos-afonso-sertao,12622>. Acesso em: 28 jun. 2019.

EXPEDIÇÃO Thayer. In: **Wikipédia**, a enciclopédia livre. Disponível em: <pt.wikipedia.org/wiki/Expedi%C3%A7%C3%A3o_Thayer>. Acesso em: 10 dez. 2018.

EXPULSÃO dos jesuítas. In: **Arquivo Nacional**. Disponível em: <historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3158&catid=2033&Itemid=215>. Acesso em: 4 jan. 2018.

FATO Histórico relevante para o Ceará, 1860. In: **Portal da história do Ceará**. Disponível em <ceara.pro.br/fatos/MenuHistoriaVerbete.php?pageNum_leituraselecao=74&totalRows_leit uraselecao=31932>. Acesso em: 24 set. 2018.

DIFERENÇA entre migração e imigração, imigrante e emigrante. **Site Educação**. Disponível em: <educacao.cc/politica/diferenca-entre-migracao-e-imigracao-imigrante-e-emigrante/>. Acesso em: 28 mai. 2019.

GEOPARK Araripe. In: **Geopark Araripe**. Disponível em <geoparkararipe.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 22 ago. 2018.

GRUPO Ruptura. In: **Enciclopédia Itaú Cultural**. São Paulo: Itaú Cultural, 2019. Disponível em: <enciclopedia.itaucultural.org.br/grupo538325/grupo-ruptura>. Acesso em: 13 jun. 2019.

HISTÓRIA. In: **Diocese de Crato**. Disponível em: <diocesedecrato.org/historia/>. Acesso em: 29 dez. 2018.

LABATUT, O General da Independência. In: **Os heróis do Brasil**. Disponível em: <osheroisdobrasil.com.br/herois/labatut-o-general-da-independencia/>. Acesso em: 2 mar. 2018.

LISTA de governadores do Ceará. In: **Wikipédia**, a enciclopédia livre. Disponível em: <pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_governadores_do_Cear%C3%A1>. Acesso em: 16 mar. 2018.

LOUIS Agassiz. In: **Portal São Francisco**. Disponível em: <portalsaofrancisco.com.br/biografias/louis-agassiz>. Acesso em: 10 dez. 2018.

MACAMBIRA. In: **Fundação Joaquim Nabuco**. Disponível em: <basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=746%3Aamacambira&catid=48%3Aletra-m&Itemid=1>. Acesso em: 20 mar. 2019.

MACEDO, Heitor Feitosa. Índice das Revistas Itaytera, do Instituto Cultural do Cariri (ICC). In: **Estórias & Histórias**. Disponível em: <estoriasehistoria-heitor.blogspot.com/2016/12/indice-das-revistas-itaytera-do.html>. Acesso em: 1 jun. 2019.

NOBRE, F. Silva José Alves de Figueiredo. In: **Portal da História do Ceará**. Disponível em: <portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2336:jose-alves-de-figueiredo&catid=293&Itemid=101>. Acesso em: 4 jun. 2019.

NORÕES, Everardo. Um certo padre Gomes. In: **Caricaturas**. Disponível em: <caricaturas.blogspot.com.br/2010/04/um-certo-padre-gomes-por-everardo.html>. Acesso em 14 jun. 2014.

OS CARMELITAS Descalços no Brasil. In: **Centro Teresiano de Espiritualidade**. Disponível em: <centroteresiano.com.br/historia/os-carmelitas-descalcos-brasil/>. Acesso em: 4 jan. 2018.

O CASTELO da Torre - Monumento Nacional. In: **História**. Disponível em: <casadatorre.org.br/historia.htm##>. Acesso em: 25 mai. 2018.

O MUSEU. In: **Museu Nacional**. Disponível em <museunacional.ufrj.br/dir/omuseu/omuseu.html>. Acesso em: 9 jul. 2018.

OS FRANCISCANOS no Brasil: o início. In: **História com Gosto**. Disponível em: <historiacomgosto.blogspot.com/2016/05/os-franciscanos-no-brasil-o-inicio.html>. Acesso em: 4 jan. 2019.

PALEONTOLOGIA da Bacia do Araripe. In: **Geopark Araripe**. Disponível em: <geoparkararipe.org.br/paleontologia-da-bacia-do-araripe/>. Acesso em: 21 ago. 2018.

ROSEMBERG Cariry: Uma trajetória em defesa da arte libertária. **Portal Vermelho**. 27/01/2010. Disponível em: <vermelho.org.br/noticia/123238-1>. Acesso em: 19 jun. 2019.

TENÓRIO, Demontier. Juazeiro do Norte/CE: Santo Sepulcro é uma peregrinação de fé com vista paradisíaca do Vale do Cariri. In: **Site Miséria**. Disponível em: <miseria.com.br/index.php?page=noticia&cod_not=123979>. Acesso em: 18 abr. 2019.

TERRITÓRIO brasileiro e povoamento: negros. In: **IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. Disponível em: <brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros.html>. Acesso em 9 Jan 2018.

TIAGO Araripe. In: **Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira**. Disponível em: <dicionariompb.com.br/tiago-araripe>. Acesso em: 18 jun. 2019.

TOADA. In: **Enciclopédia Itaú Cultural**. Disponível em: <enciclopedia.itaucultural.org.br/termo14244/toada>. Acesso em: 27 abr. 2019.

URANO, Geraldo. Poesia de agora. In: **Vaga-Lumes**, vida e obra de Geraldo Urano. 15 de fevereiro de 2008. Disponível em: <blogvagalumes.blogspot.com/2008/02/1.html>. Acesso em: 19 jun. 2019.

_____. A cor do lírio. In: **Vaga-Lumes**, vida e obra de Geraldo Urano. 8 de março de 2008. Disponível em <blogvagalumes.blogspot.com.br/2008/03/cor-do-lrio.html>. Acesso em: 18 jun. 2019.

VICELMO, Antonio. Região Metropolitana na área do “Crajobar.” In: Diário do Nordeste. Fortaleza, 15 de novembro de 2008. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/regiao/regiao-metropolitana-na-area-do-crajobar-1.463597>>. Acesso em: 21 jun. 2019.

WALKER, Daniel. Padre Cícero e a Educação Ambiental. In: **Apoema**. Disponível in: <apoema.com.br/paginaDaniel.htm>. Acesso: 5 fev. 2019.

Filme

Patativa do Assaré, Ave Poesia. Direção: Rosenberg Cariry. Cariri Filmes. Fortaleza - CE, 2007. 84 min. Son, Cor/P&B, Formato: DVD.

Letras de canções e poesias

BEN, Jorge. País tropical. In: **Jorge Ben**. Disco de vinil, LP. Rio de Janeiro: Philips, 1969.

BENDITO da estrada. In: **18 Benditos das Romarias do Pe. Cícero de Juazeiro do Norte**. Disponível em: <urca.br/liranordestina/docs_pdf/Oracao-18-Benditos-Romarias-PeCicero.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2019.

DYLAN, Bob. The Times They Are a-Changin. In: **The Times They Are a-Changin**. Disco de vinil, LP. Nova Iorque: Columbia Records, 1964.

GUIMARÃES José et alli. Último Pau de Arara. In: Corumba e Venâncio. **Último pau de arara/Saudade de você**. Disco de vinil, compacto simples. Rio de Janeiro: Odeon, 1956.

HINO do padre Ibiapina. In: **Itaytera**, ano IV, n. IV. Crato: Instituto Cultural do Cariri, 1959, p. 109.

JOSBERTO, Alex. Movimento. In: **8ª Mostra de Poesia BNB Abril Para Leitura**: edição Socorro Martins; Brito. Áurea Maria Adeodato et al. (organizadoras). Juazeiro do Norte: Centro Cultural Banco do Nordeste Cariri, 2019.

LENNON, John; MCCARTNEY, Paul. With a little help from my friends. In: BEATLES, The. **Sgt. Pepper's Lonely Heart Club Band**. Disco de vinil, LP. Londres: Parlophone, 1967.

SAMBA Enredo 1995. In: **Mais vale um jegue que me carregue que um camelo que me derrube lá no Ceará**. Disponível em: <letras.mus.br/imperatriz-leopoldinense-rj/473110/>. Acesso em: 27 fev. 2018.

SANTOS, Manoel Camilo dos. Viagem ao País de São Saruê. In: **E-topia**: Revista Eletrônica de Estudos sobre a Utopia, n.º 4. Porto: junho de 2005. Disponível em: <letras.up.pt/upi/utopiasportuguesas/revista/index.htm>. Acesso em: 20 set. 2018.

T., M. F. O Inverno no Cariri e nos sertões do norte do Brasil. In: **Vanguarda**, ano 1, n. 5. Crato, 9 de junho de 1887, p. 4.

VERSOS cantados no mês de maio. In: **A Voz da Religião no Cariri**, Ano I, n. 29. Crato, 18 de julho de 1869, p. 3. Disponível em: <memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=706787&pasta=ano%20186&pesq=>>. Acesso em: 2 fev. 2019.

Verbetes

CABRA. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 112.

CAFUZO. In: **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**, 2008-2013. Disponível em: <dicionario.priberam.org//cafuzo>. Acesso em: 31 out. 2018.

CAPANGA. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 125.

CABOCLO. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 112.

CILÍCIO. In: **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**, 2008-2013. Disponível em: <dicionario.priberam.org//cil%C3%ADcio>. Acesso em 12 mar. 2019.

CÓLERA-MORBO. In: **Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. Disponível em: <michaelis.uol.com.br/busca?id=99LY>. Acesso em: 12 fev. 2019.

EDAFOCLIMÁTICO. In: **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**, 2008-2013. Disponível em: <dicionario.priberam.org//edafoclimatico> Acesso em: 6 dez. 2018.

HOLOCENO. In: **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**, 2008-2013. Disponível em: <dicionario.priberam.org//Holoceno>. Acesso em 22 set. 2018.

GEOMORFOLOGIA. In: **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**, 2008-2013. Disponível em: <dicionario.priberam.org//geomorfologia>. Acesso em: 6 dez. 2018.

MORFOGENIA. In **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**, 2008-2013. Disponível em: <dicionario.priberam.org//morfogenia>. Acesso em 6 dez. 2018.

PAIZ. In: PINTO, Luiz Maria da Silva. **Dicionário da Língua Brasileira**, 1832. Disponível em: <dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/3/paiz>. Acesso em: 7 fev. 2019.

PALIMPSESTO. In: **Dicionário Online de Português**. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/palimpsesto/>>. Acesso em: 18 abr.2019.

PLISTOCENO. In: **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**, 2008-2013. Disponível em: <dicionario.priberam.org//plistoceno>. Acesso em 22 set. 2018.

QUATERNÁRIO. In: **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**, 2008-2013. Disponível em: <dicionario.priberam.org//quatern%C3%A1rio>. Acesso em 22 set. 2018.

REGIÃO. In: PINTO, Luiz Maria da Silva. **Dicionário da Língua Brasileira**, 1832. Disponível em: <dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/3/regiao>. Acesso em: 7 fev. 2019.

Imagens

FIGURA 01: Mapa do Cariri cearense. Disponível em: <igrejabatistaboasnovas.wordpress.com/pibc-jn/>. Acesso em: 6 jun. 2018.

FIGURA 02: Mapa da Bacia Sedimentar do Araripe. Disponível em: <museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/paleontologia/img/1036.jpg>. Acesso em 22 de jan. 2018

FIGURA 03: Pannel do sítio Santa Fé - Crato, região do Cariri (LIMAVERDE, 2006: 117).

FIGURA 04: paisagem da chapada do Araripe (autor: Augusto Pessoa). Ficheiro: CHAPADA DO ARARIPE01.jpg. Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

FIGURA 05: Localização da chapada do Araripe nos sertões nordestinos. Disponível em: <scielo.br/img/revistas/paz/v54n22/a01fig01.jpg>. Acesso em: 22 ago. 2018.

FIGURA 06: Mapa da capitania do Ceará com vilas coloniais e ribeiras (FREITAS, 2015: 56).

FIGURA 07: Estradas coloniais cearenses (FARIAS, 2015: 50).

FIGURA 08: Mapa da província do Cariri Novo, conforme proposta constante do projeto de lei apresentado ao Senado do Império em 1839 (REIS JUNIOR, 2014: 49).

FIGURA 09: Aquarela com vista panorâmica da cidade do Crato, de autoria de José Reis de Carvalho (1860). Disponível em <lavrascce.blogspot.com/2012/>. Acesso em: 18 set. 2018.

Figura 10: Mapa de 1924 da RVC com as estradas existentes e as planejadas.

Livro Estradas de Ferro no Ceará. Disponível em: <commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6321660>. Acesso em: 16 jan. 2019.

FIGURA 11: Logomarca do jornal *O Araripe*. In: **Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional**. Disponível em <memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=213306&pesq=>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

FIGURA 12: Charge publicada pelo jornal *Lanterna Mágica*, edição de 30 de setembro de 1894, reproduzida por Lira Neto (2009: 203).

FIGURA 13: Capa da primeira edição do jornal *O Rebate*. In: **Portal do Juazeiro**. Disponível em: <portaldejuazeiro.com/2011/02/imprensa-centenaria-por-renato-casimiro.html>. Acesso em: 8 mai. 2019.

FIGURA 14: Mapa da Diocese do Crato em 1914 (FIGUEIREDO, 2014: 14).

FIGURA 15: Capa da publicação mimeografada do Grupo de Artes Por Exemplo. In: **Grupo de Artes Por Exemplo**, n. 2. Crato, março de 1975

FIGURA 16: Fotografia de Rosemberg Cariry e Patativa do Assaré. Disponível em: <elfikurten.com.br/2013/08/patativa-do-assare-o-poeta-do-sertao.html>. Acesso em: 20 jun. 2019.

FIGURA 17: Quadro do artista plástico Luís Karimai. In: Revista Cariri, 24 de maio de 2016. Disponível em: <<https://caririrevista.com.br/a-descoberta-de-karimai/>>. Acesso em: 8 jul. 2019.

Quadros

Quadro 01 - Classificação dos povos indígenas que habitavam o Ceará à época do início da colonização, elaborada com base em Araripe (1867: 14-15).

Quadro 02 - População do Ceará no ano de 1860 (BRASIL, 294-295).

Quadro 03 - População do Cariri nos anos de 1860, 1872 e 1873 (Silva, 2002, *apud* CORTEZ, 2008: 43).

Quadro 04 - Criação de Dioceses no Brasil por Regiões (1551-1930) elaborado por CERIS - Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, 2000 (Apud ROSENDAHL & CORRÊA, 2006).