



Pensar os Sertões

HISTÓRIA, CULTURA E SENSIBILIDADES



Organizador
Roberto Ramon Queiroz de Assis

Pensar os Sertões

HISTÓRIA, CULTURA E SENSIBILIDADES



Organizador
Roberto Ramon Queiroz de Assis



2024 - Ampla Editora

Copyright da Edição © Ampla Editora

Copyright do Texto © Os autores

Editor Chefe: Leonardo Pereira Tavares

Design da Capa: Ampla Editora

Arte da Capa: Joaquim Bacaro Borges

Diagramação: Juliana Ferreira

Revisão: Os autores

Pensar os sertões: história, cultura e sensibilidades está licenciado sob CC BY-NC 4.0.



Essa licença permite que outros remixem, adaptem e desenvolvam seu trabalho para fins não comerciais e, embora os novos trabalhos devam ser creditados e não possam ser usados para fins comerciais, os usuários não precisam licenciar esses trabalhos derivados sob os mesmos termos. O conteúdo da obra e sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores e não representam a posição oficial da Ampla Editora. O download e o compartilhamento da obra são permitidos, desde que os autores sejam reconhecidos. Todos os direitos desta edição foram cedidos à Ampla Editora.

ISBN: 978-65-5381-204-8

DOI: 10.51859/ampla.psh048.1124-0

Ampla Editora

Campina Grande – PB – Brasil
contato@amplaeditora.com.br
www.amplaeditora.com.br



2024



Conselho Editorial

Alexander Josef Sá Tobias da Costa – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Andréa Cátia Leal Badaró – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Andréia Monique Lermen – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Antoniele Silvana de Melo Souza – Universidade Estadual do Ceará

Aryane de Azevedo Pinheiro – Universidade Federal do Ceará

Bergson Rodrigo Siqueira de Melo – Universidade Estadual do Ceará

Bruna Beatriz da Rocha – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Bruno Ferreira – Universidade Federal da Bahia

Caio Augusto Martins Aires – Universidade Federal Rural do Semi-Árido

Caio César Costa Santos – Universidade Federal de Sergipe

Carina Alexandra Rondini – Universidade Estadual Paulista

Carla Caroline Alves Carvalho – Universidade Federal de Campina Grande

Carlos Augusto Trojaner – Prefeitura de Venâncio Aires

Carolina Carbonell Demori – Universidade Federal de Pelotas

Cícero Batista do Nascimento Filho – Universidade Federal do Ceará

Clécio Danilo Dias da Silva – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Dandara Scarlet Sousa Gomes Bacelar – Universidade Federal do Piauí

Daniela de Freitas Lima – Universidade Federal de Campina Grande

Darlei Gutierrez Dantas Bernardo Oliveira – Universidade Estadual da Paraíba

Denilson Paulo Souza dos Santos – Universidade Estadual Paulista

Denise Barguil Nepomuceno – Universidade Federal de Minas Gerais

Dinara das Graças Carvalho Costa – Universidade Estadual da Paraíba

Diogo Lopes de Oliveira – Universidade Federal de Campina Grande

Dylan Ávila Alves – Instituto Federal Goiano

Edson Lourenço da Silva – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí

Elane da Silva Barbosa – Universidade Estadual do Ceará

Érica Rios de Carvalho – Universidade Católica do Salvador

Fernanda Beatriz Pereira Cavalcanti – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Fredson Pereira da Silva – Universidade Estadual do Ceará

Gabriel Gomes de Oliveira – Universidade Estadual de Campinas

Gilberto de Melo Junior – Instituto Federal do Pará

Givanildo de Oliveira Santos – Instituto Brasileiro de Educação e Cultura

Higor Costa de Brito – Universidade Federal de Campina Grande

Hugo José Coelho Corrêa de Azevedo – Fundação Oswaldo Cruz

Isabel Fontgalland – Universidade Federal de Campina Grande

Isane Vera Karsburg – Universidade do Estado de Mato Grosso

Israel Gondres Torné – Universidade do Estado do Amazonas

Ivo Batista Conde – Universidade Estadual do Ceará

Jaqueline Rocha Borges dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Jessica Wanderley Souza do Nascimento – Instituto de Especialização do Amazonas

João Henriques de Sousa Júnior – Universidade Federal de Santa Catarina

João Manoel Da Silva – Universidade Federal de Alagoas

João Vitor Andrade – Universidade de São Paulo

Joilson Silva de Sousa – Instituto Federal do Rio Grande do Norte

José Cândido Rodrigues Neto – Universidade Estadual da Paraíba

Jose Henrique de Lacerda Furtado – Instituto Federal do Rio de Janeiro



Josenita Luiz da Silva – Faculdade Frassinetti do Recife

Josiney Farias de Araújo – Universidade Federal do Pará

Karina de Araújo Dias – SME/Prefeitura Municipal de Florianópolis

Katia Fernanda Alves Moreira – Universidade Federal de Rondônia

Laís Portugal Rios da Costa Pereira – Universidade Federal de São Carlos

Lafze Lantyer Luz – Universidade Católica do Salvador

Lindon Johnson Pontes Portela – Universidade Federal do Oeste do Pará

Lisiane Silva das Neves – Universidade Federal do Rio Grande

Lucas Araújo Ferreira – Universidade Federal do Pará

Lucas Capita Quarto – Universidade Federal do Oeste do Pará

Lúcia Magnólia Albuquerque Soares de Camargo – Unifacisa Centro Universitário

Luciana de Jesus Botelho Sodrê dos Santos – Universidade Estadual do Maranhão

Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas

Luiza Catarina Sobreira de Souza – Faculdade de Ciências Humanas do Sertão Central

Manoel Mariano Neto da Silva – Universidade Federal de Campina Grande

Marcelo Alves Pereira Eufrazio – Centro Universitário Unifacisa

Marcelo Williams Oliveira de Souza – Universidade Federal do Pará

Marcos Pereira dos Santos – Faculdade Rachel de Queiroz

Marcus Vinicius Peralva Santos – Universidade Federal da Bahia

Maria Carolina da Silva Costa – Universidade Federal do Piauí

Maria José de Holanda Leite – Universidade Federal de Alagoas

Marina Magalhães de Moraes – Universidade Federal do Amazonas

Mário Cézar de Oliveira – Universidade Federal de Uberlândia

Michele Antunes – Universidade Feevale

Michele Aparecida Cerqueira Rodrigues – Logos University International

Milena Roberta Freire da Silva – Universidade Federal de Pernambuco

Nadja Maria Mourão – Universidade do Estado de Minas Gerais

Natan Galves Santana – Universidade Paranaense

Nathalia Bezerra da Silva Ferreira – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Neide Kazue Sakugawa Shinohara – Universidade Federal Rural de Pernambuco

Neudson Johnson Martinho – Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Mato Grosso

Patrícia Appelt – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Paula Milena Melo Casais – Universidade Federal da Bahia

Paulo Henrique Matos de Jesus – Universidade Federal do Maranhão

Rafael Rodrigues Gomides – Faculdade de Quatro Marcos

Reângela Cíntia Rodrigues de Oliveira Lima – Universidade Federal do Ceará

Rebeca Freitas Ivanicska – Universidade Federal de Lavras

Renan Gustavo Pacheco Soares – Autarquia do Ensino Superior de Garanhuns

Renan Monteiro do Nascimento – Universidade de Brasília

Ricardo Leoni Gonçalves Bastos – Universidade Federal do Ceará

Rodrigo da Rosa Pereira – Universidade Federal do Rio Grande

Rubia Katia Azevedo Montenegro – Universidade Estadual Vale do Acaraú

Sabrynnna Brito Oliveira – Universidade Federal de Minas Gerais

Samuel Miranda Mattos – Universidade Estadual do Ceará

Selma Maria da Silva Andrade – Universidade Norte do Paraná

Shirley Santos Nascimento – Universidade Estadual Do Sudoeste Da Bahia

Silvana Carloto Andres – Universidade Federal de Santa Maria

Silvio de Almeida Junior – Universidade de Franca

Tatiana Paschoalette R. Bachur – Universidade Estadual do Ceará | Centro Universitário Christus

Telma Regina Stroparo – Universidade Estadual do Centro-Oeste



Thayla Amorim Santino – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Thiago Sebastião Reis Contarato – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Tiago Silveira Machado – Universidade de Pernambuco

Virgínia Maia de Araújo Oliveira – Instituto Federal da Paraíba

Virginia Tomaz Machado – Faculdade Santa Maria de Cajazeiras

Walmir Fernandes Pereira – Miami University of Science and Technology

Wanessa Dunga de Assis – Universidade Federal de Campina Grande

Wellington Alves Silva – Universidade Estadual de Roraima

William Roslindo Paranhos – Universidade Federal de Santa Catarina

Yáscara Maia Araújo de Brito – Universidade Federal de Campina Grande

Yasmin da Silva Santos – Fundação Oswaldo Cruz

Yuciara Barbosa Costa Ferreira – Universidade Federal de Campina Grande





2024 - Ampla Editora

Copyright da Edição © Ampla Editora

Copyright do Texto © Os autores

Editor Chefe: Leonardo Pereira Tavares

Arte da Capa: Joaquim Bacaro Borges

Diagramação: Juliana Ferreira

Revisão: Os autores

Catálogo na publicação
Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

P418

Pensar os sertões: história, cultura e sensibilidades / Organização de Roberto Ramon Queiroz de Assis. – Campina Grande/PB: Ampla, 2024.

Livro em PDF

ISBN 978-65-5381-204-8

DOI 10.51859/ampla.psh048.1124-0

1. Sertão - Brasil - História. 2. Cultura. I. Assis, Roberto Ramon Queiroz de (Organizador). II. Título.

CDD 981.4

Índice para catálogo sistemático

I. Sertão - Brasil - História

Ampla Editora
Campina Grande – PB – Brasil
contato@amplaeditora.com.br
www.amplaeditora.com.br



2024

Nota do organizador

Este livro, que é resultado de esforços coletivos, traz em cada capítulo pesquisas acadêmicas que nos apresentam os sertões e suas sociabilidades em diferentes contextos. Trabalhamos com um conceito amplo de sertão, que o entende como um espaço diverso que congrega relações de poder, se efetivam culturas, religiosidades, saberes e como um espaço que é possível de dizibilidades, seja pela literatura regionalista, fotografias ou músicas.

Destacamos, que todas estas premissas, são guiadas por um fio condutor ao longo do livro, que apresenta os sertões não apenas como um espaço geográfico e político, mas sobretudo como um lugar que é significado e produzido por sujeitos, e que se faz em suas microrrelações. Queremos destacar, que é possível pensar esta geografia, pela ótica do lugar, longe de olhares alheios e dicotômicos. Portanto, nesta obra podemos ver, por meio de pesquisas históricas, singularidades humanas e suas relações com o meio e com os outros. Sobretudo, mostra movimentos humanos nos sertões.

Este livro é mais do que uma coleção de capítulos; é um convite para explorar os sertões como espaço dinâmico, e que se faz nele e por ele. Em diferentes recortes temporais, cada colaborador nos conduz por diversas narrativas que destacam diferentes agentes históricos, que são responsáveis pelas transformações que ocorrem na geografia sertaneja, bem como na produção desses espaços/lugares de religiosidade, saberes, práticas e relações sociais.

Boa leitura,

Me. Roberto Ramon Queiroz de Assis

Casa de Oswaldo Cruz (COC/FIOCRUZ-RJ)

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde (PPGHCS)



Sertões dos contos, sertões dos cantos: maneiras de historiar

O conjunto de artigos enfeixados no livro *Pensar os sertões: história, cultura e sensibilidades*, efetivamente, intencional ou não intencionalmente, indiciam formas de pensamento sobre os sertões. Escritos por historiadores e historiadoras em formação, muito jovens, em sua maioria, eles testemunham não apenas a prevalência de dadas tradições historiográficas, mas a prevalência de dadas formas de ver e dizer os sertões. Desde a escolha dos temas, passando pelas fontes escolhidas e pelas estratégias de pesquisa adotada, esse livro indica a permanência de maneiras de ver, dizer e pensar a espacialidade nomeada de sertaneja. Na quase totalidade dos textos, os sertões é uma certeza, os sertões é um espaço inquestionável, ele é e ponto. Servindo de lugar, de localização espacial para os eventos, mero cenário sobre o qual a história acontece, no entanto, ele vai assumindo vários nomes, ele vai se multiplicando à medida que é contado e cantado, a medida que vai se transformando em vários cantos. Ele vai ser Seridó, ele vai ser Cariri, ele vai do Rio Grande à Ilha do Fogo, ele vai se tornar Nordeste. Em cada canto uma história, uma unidade que se dispersa, uma certeza que se abala - muitas vezes à bala -, uma inteireza que se reparte, uma presença que se desgasta. Mania de metonímia, que vê todo aonde há parte, que enxerga homogeneidade onde impera a diversidade.

O livro mesmo, essa modalidade de escrito que simula o unitário, que pretende conter em suas bordas e limites o que seria um corpo de escritura soldado e emendado em um todo fechado, aqui se fratura, se fragmenta em textos de texturas e tessituras bastante diversas. Esse livro de corpo fraturado e sarapintado em cinco sessões e doze capítulos não faz o um, não se arranja num corpus inteiriço, se junta e se desconjunta, deixando passagens e brechas para leituras diversas, para que o leitor possa construir, no ato de ler, sua própria organização e hierarquização das partes que aí comparecem. O leitor pode formar o tomo como quiser e levar um



tombo se pretender ver aqui a forma tradicional de um livro. Assim como o espaço, pretensamente unitário do sertão, se refrata e se difrata em variados sertões, a unidade do livro não é garantida nem pelo título, que se compõem da enumeração de conceitos diversos e distintos. As vírgulas, esse sinal gráfico de pontuação que indicia uma parada, uma separação, a tomada de fôlego para pensar, a apartação e, ao mesmo tempo, a conjunção, a justaposição, a aproximação dos diferentes, do diverso, do disperso, comparece em três ocasiões para enunciar que o livro pensa os sertões, em sua história, em sua cultura e em suas sensibilidades. Mas esse livro que parece juntado, desconjuntado, cosido e chuleado com linhas grossas, não deixa de ter uma profunda unidade, no que eu chamaria, justamente, de o impensado sobre os sertões. Sendo um livro de pensamento sobre os sertões, ele encontra a unidade naquilo que não se propôs a pensar, que se alojou no pensamento de maneira sub-reptícia, oblíqua, transversal, na escolha mesma dos temas, nas estratégias de pesquisa adotadas, na forma mesma de escrever e dizer o que foi pesquisado.

A pluralidade dos sertões pode ser vista como o primeiro elemento que confere unidade a essa obra, fruto do trabalho de um organizador, e não do trabalho de um só autor. Se o livro precisou ser organizado é porque sua organicidade não estava dada nos textos mesmos que o compõe, essa unidade foi construída e atribuída a posteriori pela racionalidade de um organizador. A diversidade de sessões, de compartimentos, de partes, de cantos, que o organizador precisou criar para arrumar os textos recebidos, deixa patente que a pretensa ordem que um livro instaura, aqui, é resultado, como sempre, de um golpe de força, de uma lei cujo funcionamento representa sua própria existência e instauração, no momento mesmo em que era colocada em prática. Um dos primeiros motivos para que o leitor se debruce sobre esse livro é que ele se trai e atrai ao se propor a falar do sertão, a partir de vários cantos do sertão, e nos oferecer, assim, sertões, muito mais praticados, experimentados, contados e cantados, do que pensados, embora o pensamento não deixe de estar presente em cada uma dessas operações de significação e escritura desses espaços. O livro ganha em unidade ao contar os sertões mais do que ao refletir sobre o próprio conceito, fazendo com que ele apareça através de múltiplas formas de encarnação e vivências.

Outro impensado praticado nesse livro é a associação entre sertões e temáticas que remetem a um passado remoto ou a práticas e costumes vistos e ditos



como populares, pertencentes ao universo religioso, místico, mítico, aos saberes exotéricos. São os sertões coloniais, escravistas, dos anjinhos, dos santos populares, das benzeduras e benzedadeiras, das curandeiras e curandeiros, dos almanaques, com suas previsões e premunições para o ano que vai se iniciar, com seus horóscopos. Temáticas que remetem aos sertões da violência, dos coronéis, dos crimes passionais, cometidos em defesa da honra masculina ultrajada, os sertões do derramamento de sangue, do machismo, do cabra macho. Temáticas que lembram ainda dos sertões da pecuária, da “civilização do couro”, das apartações, das vaquejadas, do chapéu de couro e do gibão, como síntese e sinopse de um Nordeste rural, tradicional, passadista, dominado por coronéis, com seus jagunços, em luta com cangaceiros e beatos. Os sertões marcados por culturas rurais, artesanais, por práticas ditas folclóricas, que exigem do historiador se tornar uma espécie de dublê de antropólogo ou etnógrafo. Sertões de temporalidades antimodernas, marcados por sensibilidades românticas, em busca da salvação dos tesouros da cultura popular em vias de desaparecer.

Em todo o livro, um único capítulo sobre intelectuais citadinos pensando e escrevendo sobre o sertão, o que é o estatuto pouco refletido, pouco pensado, de todos e todas os autores e autoras dos textos. Dois capítulos nos trazem a novidade da abordagem de gênero e da abordagem racial para temas clássicos como a vaquejada e a escravidão. Um capítulo que traz a modernidade da técnica fotográfica e sua capacidade de produzir imagens dessas espacialidades. Mas, esses textos também praticam um outro impensado que confere unidade ao livro e ao modo mesmo de se pensar e praticar, academicamente, a escrita sobre os sertões: a associação entre sertão e oralidade, entre sertão e cultura oral. Os sertões estariam sempre presentes nos contos e nos cantos, o sertão estaria na voz de entrevistados das camadas populares, mas também na voz e no corpo do Rei do Baião. Os sertões são associados a memória muito mais do que a história, dado que, muitas vezes, essas memórias são produzidas para negar o tempo passado, para salvar do esquecimento e do desaparecimento aquilo que estaria sendo ameaçado. Esse livro, como todo ele, ganharia o estatuto e a legitimidade do arquivo de nomes, de pessoas, de vidas, de falas, de experiências, de práticas que ele institui, conceitos que comparecem de forma nuclear nos textos. Esse livro tem valor para o leitor pois o fará entrar em contato com arquivos produzidos pelos próprios pesquisadores,



arquivos que, como está implícito na etimologia dessa palavra, falaria dos começos, das origens, dos tempos idos e delidos, daquilo e daqueles ameaçados pelo esquecimento. Os sertões parecem convocar uma escrita da história que tende a se confundir com os trabalhos da memória. Expor o arquivo, os achados da pesquisa, os dados encontrados, as histórias que foram narradas, falar dos personagens obscuros e singulares de que se ouviu relatos, se sobrepõe a interpretação crítica dos discursos dos depoentes. Acredita-se nos testemunhos dados a partir do pressuposto de que os entrevistados estão próximos daquilo de que falam, pertencem ao espaço do qual apresentam relatos, são agentes das práticas que são os objetos da pesquisa.

Os sertões da cultura midiática pouco comparecem, da cultura moderna, das cidades, da contemporaneidade, mas não deixa de se insinuar em dois dos textos, apresentado mais uma face da diversidade dessa espacialidade. Ainda prevalece os sertões do conto e do canto, os sertões nascidos dos testemunhos e memórias de personagens do passado ou que representariam, no presente, sobrevivências de um tempo ameaçado de desaparecimento. Portanto, caro leitor, há sim pensamentos sobre o sertão nesse livro, ele materializa dadas formas de pensar, de ver e dizer essa espacialidade. Os historiadores e historiadoras sertanejos, ou que tratam do sertão, não estão imunes as formas de ver e dizer esse espaço. O pensar depende da linguagem e dos conceitos, e muitas vezes, a escolha deles ou a falta de decisão consciente sobre seu uso, resultam na reprodução de dadas formas de pensar essa espacialidade. O livro tem o mérito de nos mostrar o estado da arte da escrita historiográfica sobre esse recorte espacial, que efetivamente precisa ser repensada, revista e reedita. Creio que será enriquecedor para qualquer leitor entrar em contato com os eventos e personagens que aqui se conta, que aqui ganham presença escrita, com os arquivos de vozes que são aqui apresentados, recortados e recontados. Mas, sobretudo, espero que o livro seja um estímulo e um ponto de partida para se pensar e repensar os impensados que ainda assombram, que ainda habitam como espectros, as maneiras de tematizar, abordar, pesquisar e escrever sobre os sertões. Entrar em contato com costumes, práticas, saberes, símbolos, olhares, sujeitos, representações, vivências, sensibilidades, devoções ditos sertanejos será de muita valia para o pensamento sobre esse espaço se os gestos de salvação e sacralização



forem substituídos pelos gestos de problematização, distanciamento e diversão em relação ao que se conta, em todos os cantos, sobre o sertão.

Natal, 22 de junho de 2024

Durval Muniz de Albuquerque Júnior



Sumário

SEÇÃO I - OLHARES, SUJEITOS E REPRESENTAÇÕES..... 8

CAPÍTULO I - SERTÕES NARRADOS, IMAGENS ESCRITAS: OS ESCRITOS DE ADEMAR VIDAL EM CIRCULAÇÃO (1951)..... 16

Maria Joedna Rodrigues Marques

CAPÍTULO II - O OLHAR SENSÍVEL DAS FOTOGRAFIAS DE ZÉ EZEILINO: ENTRE O ONTEM E O HOJE DE CAICÓ-RN SERTÃO DO SERIDÓ..... 29

Evilly Milly dos Santos Pereira
Juciene Batista Félix Andrade

CAPÍTULO III - DO RIO GRANDE À ILHA DO FOGO: A TRAJETÓRIA DO CORONEL DE CAVALARIA CAETANO DE MELO E ALBUQUERQUE, HOMEM PARDO E DE ORIGEM MISTIÇA (1701-1766)..... 41

Albimael Esdras Carvalho de Moura Lira

SEÇÃO II - VIVÊNCIAS E SENSIBILIDADES 69

CAPÍTULO IV - “OS DITOS CRIMES DE AMOR”: ANÁLISE DE UM PROCESSO CRIME DE DEFLOREMENTO EM CAJAZEIRAS-PB..... 70

Katiana Alencar Bernardo

CAPÍTULO V - SUPOSTO SEJAM NEGRAS: PROJETOS DE VIDA, SUTILEZAS E AGENCIAMENTOS DAS MULHERES NEGRAS DO SERIDÓ COLONIAL 82

Sebastião Genicarlos dos Santos

SEÇÃO III - DEVOÇÕES SERTANEJAS..... 93

CAPÍTULO VI - CULTO À BENIGNA EM SANTANA DO CARIRI: DEVOÇÃO E LUGARES SAGRADOS NO SERTÃO CEARENSE..... 94

Tatiana Olegário da Silva

CAPÍTULO VII - POR NARRATIVAS SOBRE OS ANJINHOS DE SÃO VICENTE: MEMÓRIAS DE INFÂNCIA NOS TEMPOS DE ANTIGAMENTE - SEC. XX-XXI..... 106

Cleidiane de Araújo Oliveira
Lourival Andrade Júnior

SEÇÃO IV - SABERES E PRÁTICAS..... 117

CAPÍTULO VIII - A VOZ DA ASTROLOGIA: A CIRCULARIDADE DOS ALMANAQUES DE FEIRA NO(S) SERTÃO(ÕES)..... 118

Lilian de Lima Beserra

CAPÍTULO IX - “O QUE É QUE EU COZO? - CARNE QUEBRADA, NERVO TORTO E OSSO RINGIDO”: OS MALES E AS ARTES DE CURA DE REZADEIRAS DO ALTO SERTÃO PARAIBANO..... 131

Roberto Ramon Queiroz de Assis



CAPÍTULO X - FEITICEIRAS DO SERTÃO: UM ESTUDO DAS PRÁTICAS DE BENZER NA PARAÍBA SERTANEJA.....	145
--	-----

Mariana Palácio de Melo
Thalyta de Paula Pereira Lima

SEÇÃO V - COSTUMES E SÍMBOLOS	163
-------------------------------------	-----

CAPÍTULO XI - CHAPÉU DE COURO E GIBÃO: LUIZ GONZAGA E A SENSIBILIDADE DA CRIAÇÃO DE UM SÍMBOLO REGIONAL	164
---	-----

José Cunha Lima

CAPÍTULO XII - ENTRE VAQUEIROS E VAQUEIRAS: AS TRANSFORMAÇÕES DA VAQUEJADA NO SERTÃO PARAIBANO E A DISCRIMINAÇÃO DE GÊNERO COM AS COMPETIDORAS NO ESPORTE/PROFISSÃO	178
---	-----

Natalia Gonçalves dos Santos



Seção 1

Olhares, sujeitos e representações

Capítulo 1

SERTÕES NARRADOS, IMAGENS ESCRITAS: OS ESCRITOS DE ADEMAR VIDAL EM CIRCULAÇÃO (1951)

Maria Joedna Rodrigues Marques ¹

DOI: 10.51859/ampla.psh048.1124-1

RESUMO

Ademar Vidal (1897-1986) foi um intelectual paraibano que dedicou parte de sua produção escrita às narrativas dos sertões. Para ele, a Paraíba é composta por espacialidades distintas: litoral, brejo e sertão. Desta forma, esta proposta visa analisar a série de artigos *Imagens da seca* publicada entre março e maio de 1951, no periódico *O Jornal* (RJ), pertencente aos Diários dos Associados, esse material foi localizado na Hemeroteca da Biblioteca Nacional. A sequência de textos, enumerados de um a oito (em números romanos), trata-se dos relatos de viagens feitas por Vidal aos sertões paraibanos. A problemática pauta-se em compreender como esses relatos de viagens elaborados por Ademar Vidal capazes de construir imagens a partir de seus escritos para os sertões paraibanos. Esse material enfatiza o relato da viagem feita por sobre a seca na espacialidade sertaneja e outras abordagens que propõe caracterizá-la.

Palavras-chave: Ademar Vidal. Sertões. Viagens. Intelectual. Secas.

1. INTRODUÇÃO

El lenguaje es a vez nuestro problema y nuestra solución. Por eso conservamos el 'coraje de escribir' y contamos historias, recurrimos a imágenes, inventamos tropos, movilizamos símbolos (JABLONKA, 2016, p. 19).

A linguagem é ao mesmo tempo nosso problema e nossa solução. É por isso que mantemos a 'coragem de escrever' e contamos histórias, recorremos a imagens, inventamos tropos e mobilizamos símbolos (minha tradução, JABLONKA, 2016, p.19).

Como pode ser a linguagem nosso problema e solução? Ivan Jablonka (2016) no seu livro, intitulado *La historia es una literatura contemporánea* aponta como os historiadores voltam-se para a escrita, sendo uma prática constantemente aborda e analisada, em certos momentos com maior predominância de uma separação entre as dimensões história e literatura, em outros, demonstrando seus fortes vínculos e ligações sendo reforçados. Sendo ainda, uma prática² do ofício, a escrita é um elemento que não podemos ignorar.

Desta forma, ao apontar a linguagem como problema e solução, penso que o autor reforça como nós historiadores lidamos com a literatura ora como aliada, principalmente ao

¹ Graduada em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), mestra em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e doutoranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas em História Regional e Saberes Locais (UFCG/CNPq). joednarodrigues@gmail.com.

² Ver mais em: Michel de Certeau. A Operação Historiográfica. In: CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

pensarmos a virada linguística, porém por alguns ainda como obstáculo, ao recusar que elaboramos uma literatura específica, ou ainda que a forma seja também o conteúdo.

A forma nessa perspectiva não trata-se do uso de um estilo por ele mesmo, como finalidade. Tem relação direta com um posicionamento político do historiador, pois existe uma escolha de como nossos textos chegam ao nosso leitor, como compreendemos “o que é a História?” e “para quem ela se destina?”. Por isso, Jablonka afirma o uso da linguagem como elemento que produz, não apenas expressa, elabora. Recorremos a seus usos diversos e formas para elaborar realidades, leituras e posicionamentos.

Como tudo isso se conecta com Ademar Vidal? O que esse sujeito elaborou através do uso da linguagem, em específico por via dos relatos de viagens que me permitiram refletir sobre essa prática? Como suas narrativas permitiram a produção de imagens dos espaços visitados? Como esses espaços foram percebidos por ele? Para pensar sobre esses escritos vidalianos, vale ressaltar alguns pontos, que nos permitem compreender os motivos da produção dessas narrativas, como também a sua presença naquelas espacialidades.

Ademar Vidal tem sido o sujeito das minhas pesquisas desde a graduação, quando me dediquei a estudar sua atuação nos estudos folclóricos nas décadas de 1940 e 1950. A pesquisa, que iniciou-se em 2016, desdobrou-se na Pós-graduação com novas abordagens, com ênfase para seus escritos sobre os sertões paraibanos. Esses percebidos e descritos sob aspectos variados, em dimensões culturais, sociais, políticas e com singularidades em cada caracterização.

Desta forma, posso indicar um primeiro aspecto de abordagem: para o intelectual paraibano os sertões são múltiplos em leituras e temáticas. Outro indicativo dessa percepção foi a própria forma como procurou, através de fontes e da colaboração com os sertanejos, de recolher a maior quantidade de informações sobre essas espacialidades e seus habitantes.

Para este estudo³ o que proponho é analisar as publicações já mencionadas feitas por Vidal no periódico *O Jornal* (1951-1953), disponíveis na Hemeroteca da Biblioteca Nacional. A problemática que elenco é compreender como, através desses relatos de viagens, o escritor elaborou narrativas que elaboraram imagens específicas para essas espacialidades sertanejas.

³ O formato que sigo para este capítulo é do artigo científico em consonância com o ensaio. Optei por mesclá-los, pois o ensaio me permite uma fluidez na condução do estudo, sendo mais confortável apontar no texto as minhas colocações e como foi sendo realizada a pesquisa para esta produção. Por se tratar de uma temática abordada na dissertação *configurando espaços e sujeitos: o sertão e o sertanejo nos escritos de Ademar Vidal (1940-1950)* (2022) que elaborei, posso pontuar um maior diálogo, algumas observações e considerações sobre as indagações feitas ao longo do texto, nesse aspecto aproxima-se mais do que se espera de um artigo. Desta forma, a dimensão teórica-metodológica está presente ao longo da narrativa, não sendo apontada no início do resumo ou na introdução, minha proposta parte também do diálogo com os autores e apropriação de conceitos que me auxiliam na compreensão do estudo proposto.

A partir dessa análise enfatizo como essas imagens escritas estão em consonância com o *arquivo*⁴ elaborado e reatualizado dos sertões.

2. TRAJETOS VIDALIANOS: “UM NOME CONHECIDO DO PÚBLICO DO NORDESTE”

Figura 1 - Fotografia de Ademar Vidal no periódico Diário da Manhã



Fonte: Diário da Manhã, 1933.

A imagem acima foi utilizada em uma matéria intitulada *O dever da nova geração: A conferência realizada, ontem, na Faculdade de Direito, pelo escritor Ademar Vidal*, publicada em 14 de novembro de 1933, na primeira página do periódico Diário da Manhã (PE). Anteriormente, nos dias 08 e 10 de novembro, o periódico anunciou a palestra do intelectual paraibano, essa foi organizada pelo Centro acadêmico do curso de Direito, no anúncio do dia 08 de novembro foram enfatizadas as seguintes palavras: “o sr. Adhemar Vidal é um nome conhecido do público do Nordeste, com quem entrou em contato desde os saudosos tempos do presidente João Pessoa, de cujo governo foi um esforçado colaborador, tendo, então, uma destacada atuação na política do vizinho Estado do Norte.” (DIÁRIO DA MANHÃ, 1933, p. 4). O periódico utilizou o vínculo vidaliano com a política do governo paraibano como um dos elementos que construiu sua autoridade, sendo destacado os seus livros sobre João Pessoas e a chamada Revolução de 1930.

⁴ Ver mais em: FOUCAULT, Michel. O enunciado e o arquivo. In: *A arqueologia do saber*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986, p. 87-151. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4070132/mod_resource/content/1/FOUCAULT.pdf.

Na matéria do dia 14 de novembro, o periódico relatou como havia ocorrido a palestra e quais temas foram abordados, a matéria se estendeu da primeira página à publicação do dia 19 de novembro, começando na página seis, com continuação nas páginas sete e dezenove da segunda seção. Nessa segunda publicação intitulada *O dever da nova geração: conferência pronunciada na Faculdade de Direito do Recife*, o texto da conferência do escritor paraibano foi apresentado na íntegra. O foco da comunicação foi uma abordagem social e política do cenário nacional, em debate com outras nações.

Essas publicações no *Diário da manhã* colaboram na elaboração de uma figura de autoridade associada a Ademar Vidal. Um dos argumentos utilizados para demonstrar a relevância do escritor paraibano foi a ênfase nos seus livros de teor político associado a figura de João Pessoa. Em consonância com essas atuações no campo jurídico e político, vale ressaltar essas múltiplas trajetórias paralelas, procurou para si a construção de um perfil de autoridade no campo dos estudos sociais e políticos, como um intelectual. Sendo esse o sujeito dedicado à:

produção de conhecimentos e comunicação de ideias, direta ou indiretamente vinculados à intervenção político-social. Sendo assim, tais sujeitos podem e devem ser tratados como atores estratégicos nas áreas da cultura e da política que se entrelaçam, não sem tensões, mas com distinções, ainda que historicamente ocupem posição de reconhecimento variável na vida social. (GOMES, HANSEN, 2016, p.10).

Desta forma, ao refletir sobre os espaços ocupados por Vidal e sua atuação como um produtor de conhecimento e também comunicador, possibilita pensar sua performance enquanto um mediador. Com maior ênfase na dimensão política da década de 1930, ao pensar o mediador como um sujeito que “se dedica à comunicação com públicos externos às comunidades de experts, tem que aprender a ser mediador. Ele se aperfeiçoa nas atividades de mediação e no uso de linguagens e estratégias com a sua experiência e com aquela acumulada ao longo do tempo.” (GOMES, HANSEN, 2016, p. 19). Visto que, Vidal se colocou nessa posição ao escrever sobre a figura de João Pessoa e a chamada Revolução de 1930, sendo na década de 1940 ainda, um mediador dos estudos culturais, com foco nos estudos folclóricos.

Sendo assim, Ademar Vidal foi um sujeito que se frequentou diversos espaços, construiu uma carreira jurídica, a partir da formação em Direito pela Faculdade de Direito do Recife. Embora na carta enviada para Luís da Câmara Cascudo, datada de 15 de agosto de 1977, tenha enfatizado seguir uma carreira contrária a suas preferências: “desde 1923 que fui obrigado a abraçar o foro com suas terríveis implicações jurídicas tão contra meu gosto. Exerci funções públicas a ele ligadas intimamente. Que jeito? A pobreza do nosso Nordeste tem obrigado a muitos se dedicarem a posições não de seu agrado.” (VIDAL, 1977).

Entre os cargos ocupados ao longo das décadas de 1920 e 1930, desempenhou cargos durante o governo estadual de Sólon de Lucena e João Pessoa, ocupando, respectivamente, a Procuradoria no Estado da Paraíba, a Secretaria de Interior e Justiça, além da Secretaria da Segurança. Posteriormente, nomeado como Procurador Geral do Tribunal de Segurança Nacional e Consultor Jurídico da Comissão de Reparações de Guerra. Além disso, conciliou essas atividades com a colaboração em periódicos, tendo publicado consideravelmente entre 1940 e 1950, principalmente para os Diários dos Associados, também trabalhou por anos na redação do periódico *A União*.

Essas intervenções no campo político e jurídico permitiram, entre outras atividades, a realização de viagens aos sertões paraibanos. A série de artigos que proponho analisar, foram publicados no ano de 1951 no periódico *O Jornal*, são resultados das viagens feitas no período que esteve à frente da Secretaria de Interior. Composta por oito narrativas intituladas *Imagens da seca*. Na primeira parte dos artigos correspondem a seca de 1932, na segunda parte ele colocou como marco as secas de 1941-1942, o autor apontou que o fenômeno da seca naquela proporção “desorganização da sociedade” (VIDAL, 1951f, p. 04) havia ocorrido há dez anos. Com base na forma como conduziu as narrativas nessa divisão e por ocupar cargo vinculado ao estado paraibano no período, como secretário de Interior e de Justiça entre 1928-1930, além do cargo de Procurador. É possível compreender as motivações das viagens realizadas aos sertões do estado para conferir a situação de alguns lugares afetados pelas secas, vale ressaltar que Vidal já havia visitado as terras sertanejas em 1929 para acompanhar a expedição de Mário de Andrade na Paraíba. Por não encontrar mais fontes sobre essa viagem, não posso afirmar os companheiros que fizeram parte da expedição, mas posso apontar para presença de mais pessoas, pois Vidal utilizou o plural em constantes passagens dos textos.

3. RELATOS DE VIAGENS: COLHENDO IMPRESSÕES E TOMANDO NOTAS

A série de textos *Imagens da seca* tratam de oito narrativas, publicadas em 1951 nos periódicos *O Jornal*, *Diário de Natal* e *Diário de Pernambuco*. Na Hemeroteca, onde localizei as matérias, no periódico *O Jornal* as narrativas completas, sendo também publicadas primeiro, só posteriormente nos demais periódicos.

Para facilitar a compreensão dos locais passados por Vidal, a tabela abaixo demonstra as cidades citadas em cada narrativa:

Tabela 1 – Cidades citadas nos artigos

ARTIGOS	LOCAIS MENCIONADOS
Imagens da seca I	João Pessoa (rua Direita), sertão dos Cariris, Cabaceiras, Areia, Rio do Peixe, Piranhas, Piancó e Borborema (região).
Imagens da seca II	Ingá, Campina Grande, Soledade e Patos.
Imagens da seca III	Pombal, Souza, Cajazeiras, Rio do Peixe, (faltava ver: Taperoá, Teixeira, Monteiro, B. João do Cariri, Catolé do Rocha, Brejo do Cruz e Piancó).
Imagens da seca IV	Patos, Teixeira, Imaculada, Catingueira e Piancó.
Imagens da seca V	Santana dos Garrotes, Piancó, São Mamede, Taperoá, São João do Cariri, Monteiro, Cabaceiras, Soledade e Juazeirinho.
Imagens da seca VI	Picuí e Lagoa Salgada.
Imagens da seca VII	(1941-1942) mesmo itinerário: Soledade, Condado, Pombal, Souza e Cajazeiras.
Imagens da seca VIII	Coremas e Patos.

Fonte: Autoria própria.

O texto *Imagens da seca I* foi publicado pela primeira vez em 23 de março de 1951. Nesse Ademar Vidal apontou como marco temporal os anos de 1910, 1915 e 1916, com a forte presença dos chamados flagelados na capital paraibana em decorrência das secas presentes nos sertões, essa primeira parte serviu de contextualizar a temática a ser abordada. Já a seca de 1932 foi acompanhada pelo escritor de perto, segundo ele: “O fato é que veio, afinal, a seca de 1932, por mim vista de perto, surpreendendo as dores da morte através de sensibilidade aguçada. Fui mobilizado para **dirigir a execução de medidas** julgadas imprescindíveis no sentido de normalizar o ambiente sertanejo atingido pelo sadismo periódico do sol” (VIDAL, 1951a, p. 04, *grifo meu*). Essas medidas vão se destacar ao final dos artigos, onde ele apontou possíveis soluções para enfrentar a situação da seca na espacialidade sertaneja.

Esse primeiro relato apresenta ao leitor os sujeitos que obrigados a sair de suas casas e terras em busca de sobrevivência, tornados em retirantes, sendo necessário uma intervenção no cenário:

por mais solidário que fosse o coração, a vontade sem dúvida era de ir embora o mais depressa, sai berrando pelo mundo a impossibilidade de prosseguir na desdita. É preciso gritar e gritar muito para que as almas se mobilizem na salvação dos que dançam com a morte ao som das piores músicas[...] os sobreviventes depois regressam, apesar dos pesares, para a continuação dos desígnios da raça. (VIDAL, 1951a, p. 04).

No trecho destacado, Vidal apontou algumas considerações que valem ser ressaltadas, a divulgação da situação em que se encontrava os atingidos pelas consequências das secas, a necessidade de uma intervenção, que teriam a capacidade de salvá-los, o que demandaria uma

força governamental e que após esse período, os sertanejos retornariam às suas terras, pois faria parte da sina desses sujeitos. São elementos que exemplifica, a forma como era compreendida a solução dessa problemática, a intervenção das autoridades, a divulgação da situação e o retorno dos retirantes aos sertões. Quando analisado, pode-se perceber um movimento cíclico, o sofrimento, a saída, a intervenção e o retorno, como se os habitantes da espacialidade sertaneja estivessem presos em uma dada realidade, na qual eles nunca se salvariam, mas necessitaria sempre de outro para salvá-los.

O historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior na dissertação *Falas de astúcia e de angústia: a seca no imaginário nordestino – de problema à solução (1877-1922)* (1988), abordou como o tema seca foi utilizado como pauta da região Norte, principalmente a partir da seca de 1877 e posteriormente do Nordeste, para angariar recursos do Estado. Sendo capturado pelo discurso midiático e político como elemento singular e causador de sofrimento da região, desta forma, um elemento construído historicamente, tornou-se uma:

memória construída pelos vários grupos sociais, mas principalmente pela elite dominante[...] é uma construção imaginária do discurso da classe dominante, que visava mascarar o fato de que as repercussões de 1877 são de outra qualidade [...] uma conjuntura que põe em questão a exploração e a dominação (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1988, p. 81).

Albuquerque Júnior apontou como o chamado ‘fenômeno da seca’ se tratou de um evento construído a partir de interesses particulares pautados nas necessidades de uma elite dominante que enfrentava a fragilidade do seu poder. Quando Vidal, elaborou os seus relatos da seca de 1932 muito desse discurso está interligado com a forma como foi empreendida uma política nordestina a partir da seca.

Após o primeiro artigo de contextualização, do segundo ao sexto o enredo partiu das viagens realizadas em 1932. O foco do relato foi o cenário encontrado ao longo das estradas e das localidades. A série que tratou exclusivamente dessas viagens, artigos foi publicada nas datas correspondentes: *Imagens da seca II* (31 de março), *Imagens da seca III* (10 de abril), *Imagens da seca IV* (14 de abril), *Imagens da seca V* (21 de abril) e *Imagens da seca VI* (28 de abril).

Nesses textos foram enfatizados o aguardo e envio de mantimentos da capital, assim como transporte para os deslocamentos das pessoas. aumento da criminalidade nas localidades atingidas fortemente pela escassez de água e o abandono das casas e terras dos sertanejos em busca de sobrevivência nos lugares com água no estado e em outras regiões. Além de reforçar que quanto mais adentrava-se aos sertões mais precária seria a situação: “avancamos cada vez mais na penetração, chegou o instante de apurar a realidade crua nesta viagem de tormentos

inquietantes. Vamos ver quem tem roupa na mochila. Resistirei até o fim. Nenhuma palavra de queixa darei" (VIDAL, 1951c, p. 04). A compreensão era que pior estaria a situação dos sertanejos nas localidades mais distantes da capital, sendo inclusive um forte elemento de comparação.

E aqui vale ressaltar alguns pontos. Admar Vidal foi um homem litorâneo, sua identidade foi pautada nas experiências dessa espacialidade, esse aspecto vai sendo enfatizado em diversos escritos seus, já que em sua produção a divisão espacial litoral, brejo/várzea e sertão foi frequente. A comparação entre espacialidades também vai ser presente em seus escritos, sendo assim, o litoral para Vidal é oposto ao sertão.

Sertão, nessa perspectiva, é concebido como um dos polos do dualismo que contrapõe o atraso ao moderno, e é analisado com frequência como o espaço dominado pela natureza e pela barbárie. No outro polo, litoral não significa simplesmente a faixa de terra junto ao mar, mas principalmente o espaço da civilização. (LIMA, 2013, p. 54).

Sendo essa percepção apontada por Nísia Trindade Lima (2013), na própria forma como Vidal atribuiu a salvação dos flagelados ou retirantes sertanejos às figuras de autoridade, por isso, a necessidade dos mantimentos da capital. Inclusive, Vidal enfatizou uma certa homogeneização dos espaços sertanejos ao afirmar que "Aldeias, vilas e cidades do interior são aparentadas entre si: assemelham-se particularmente na disposição geográfica da praça para a feira e a igreja na ponta da (ilegível) rua larga." (VIDAL, 1951d, p. 04), ou seja, como se o cenário fosse o mesmo independente da localidade. Vale ressaltar que uso do termo sertões no plural tem haver como Vidal percebia o sertão paraibano a partir de categorias, sendo assim, em sua produção identificamos distintas abordagens em relação a essa espacialidade, como o sertão folclórico, político, social, entre outros elementos de relevância para ele.

Essa oposição de espacialidades vai sendo retomando em outras passagens dos artigos, e mesmo, com as mudanças apontadas ao final dos oito artigos, as localidades sertanejas continuam a depender das chancelas do Estado. A partir do quinto artigo Vidal aponta possíveis ações para mudar o cenário sertanejo com a escassez de água.

O rio Paraíba do Norte precisa de cabresto logo no boqueirão largo que fica acima de Cabaceiras. Barrando-o aí, as águas não descerão precipitadamente e, mais abaixo, em Itabaiana, outro obstáculo de granito e cimento poderia [sic] levantar-se para o aproveitamento de energia hidroelétrica. Já fiz discursos e conferências sobre o assunto. Influi na Inspetora de Secas no lançamento de um projeto que está pronto e poderá ser realizado independentemente das obras do São Francisco. Cachoeira de Paulo Afonso chegaram na Paraíba um tanto amortecida[...] quase não dando para nada o rio da Paraíba só serviria aos ricos da várzea cheia de canaviais, nela acumulou metros de humus antes de lançar-se no oceano. Furta fertilizante no sertão e deixa o fruto da ladroagem no poder de receptadores felizes. Por que não se acaba de vez com essa pouca vergonha fluvial? (VIDAL, 1951e, p. 04).

Nesta passagem do quinto artigo, Vidal propôs uma intervenção no Rio Paraíba, como forma de produzir eletricidade, que teria resultados no aspecto econômico e também diminuir os usos desenfreados da região da várzea, que usufruiu dos fertilizantes naturais proporcionados pelo rio. Destaca-se também a referência à Inspetoria de Secas, que tratava-se da Inspetoria de Obras Contra as Secas (IOCS), criada em 1909, sendo acrescentado o termo Federal em 1919, passando a ser Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS), durante o governo do presidente paraibano Epitácio Pessoa, modificando-se a nomenclatura novamente em 1945 foi transformado no Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS)⁵. O objetivo da instituição era modificar o cenário nordestino a partir de intervenções científicas e técnicas para amenizar as consequências advindas das secas.

No texto posterior, *Imagens da seca VI*, novamente Vidal enfatizou a necessidade de medidas para solucionar as evasões e as consequências das secas:

Por que não se faz um projeto geral compreendendo todos os meios de enfrentar o fenômeno acabrunhante? Estude-se o Nordeste em todos os seus ângulos para se fazer um programa de ação que envolva o ataque metódico e exato da crise periódica. Não se operando assim, o resultado será sempre o atual, atacando-se os males a prestações, num corre-corre de confusão que não resolve. Quando muito poderá atenuar em alguns pontos. E as consequências sociais dessa ausência de serviço controlado se fazem sentir por maneira cruel na desorganização de populações inteiras que se deslocam ao Deus dará. (VIDAL, 1951f, p. 04).

Neste caso, a sugestão do escritor paraibano é um projeto efetivo, não soluções temporárias, já que ele aponta a recorrência dos males advindos das secas e a ausência desse projeto.

Os artigos posteriores, *Imagens da seca VII* (05 de maio) e *Imagens da seca VIII* (12 de maio), tratam das secas de 1941-1942, o itinerário é mesmo "as estradas melhoram e a açudagem também. uma pequena represa ou poço artesiano que a Inspetoria de Seca achou de construir. Porém a água está escasseando, só a encontramos nos grandes açudes." (VIDAL, 1951g, p. 04). Os açudes que ele se refere são os de Boqueirão e São Gonçalo, o de Coremas estava em construção. Ainda no início da narrativa do sétimo artigo, Vidal evidencia que:

subvertendo a ordem social do sertanejo, trazendo-lhe dissabores e os maiores vexames, desorganizando-se a sociedade mais uma vez. Aliás esse negócio de seca vem se reproduzindo matematicamente dentro do período de uma década, não enganando mais a ninguém, desde que a população sabe esperar o desenlace com um sentido de fatalidade (VIDAL, 1951g, p. 04).

⁵ Ver mais em: ANDRADE, Juciene Batista Félix. Os Sertões em Debate: Fronteiras, secas e instituições. *Projeto História*, São Paulo, v. 69, 2020, set.- dez. p. 275-311.

Nessa passagem Vidal, apontou como a escassez e as consequências das secas acontecem de forma cíclica, não surpreendendo mais a população, porém ainda atingindo fortemente, gerando desorganização na própria sociedade sertaneja. Embora, tenha apontado para as ações feitas pela Inspetoria, enfatizou o êxodo dos sertanejos.

Para meados do texto *Imagens da seca VII*, o escritor reforçou as mudanças nos sertões pela presença da Inspetoria, apontando a chegada da eletricidade, rádio e cinema. Assim como, a mudança de comportamento dos sertanejos diante das novidades, alegando que “as obras da Inspetoria de Seca deram novo sentido ao ambiente sertanejo[...] O quadro é único. É sempre o mesmo de séculos. A seca não deixará de reproduzir-se ao seu tempo como um movimento rigorosamente circular de ‘encontros marcados’”. (VIDAL, 1951g, p. 04). Assim, embora as ações desenvolvidas por essa instituição, a presença de postos agrícolas e de trabalho na construção das obras à frente da Inspetoria, o sertanejo ainda conviveria com a seca, em decorrência do seu movimento cíclico e a falta de algumas medidas necessárias para fortalecer as transformações pelas intervenções.

A última narrativa *Imagens da seca VIII* foi direcionada à destacar possíveis ações que poderiam potencializar as transformações no espaço sertanejo, sendo assim Vidal propôs: a concessão de crédito bancário para os agricultores, rede irrigatória a partir dos grandes açudes de São Gonçalo e Boqueirão e construção de estradas para facilitar a circulação e acesso aos sertões.

Desta forma, os relatos das viagens realizadas por Vidal evidenciam um intelectual paraibano, de identidade litorânea, adentrando novamente os sertões, porém com uma missão específica, não tratava de recepcionar um sujeito e acompanhá-lo durante suas pesquisas, como foi 1929 com Mário de Andrade. Precisou adentrar aos sertões para compreender a situação que se encontrava essas espacialidades com as consequências das secas e propor possíveis soluções para os problemas deparados.

A forma como narrou os sertões e o sertanejos já é uma forma evidenciada em outros escritores, os sertões como espaços de lamentações, sofrimentos e tristezas, lidando com um êxodo cíclico e aguardando mantimentos. De aparência seca, cinza, onde os animais morriam de fome e sede, o automóvel era enfrentava as estradas com camadas de poeiras e os retirantes pareciam acompanhá-los nas andanças em busca de água. Essas descrições fazem parte de um arquivo de discursos e imagens que propuseram definir os sertões como espaço genuíno das secas. Vale ressaltar que não possui nenhuma ingenuidade em vender e comprar tal discurso.

Ao mesmo tempo, os sertões são apresentados por Vidal como modificáveis, ou seja, é possível amenizar, desestabilizar os efeitos do ‘fenômeno seca’. Como? Intervenções. Essa é a

saída proposta. Com a instauração de projetos que renovam o cenário sertanejo, como os açudes, a introdução de outros elementos, já conhecidos na capital (energia, rádio, cinema e estadas) iniciaria uma nova paisagem nos sertões e despertariam novos comportamentos. Os artigos elaborados por Vidal só foram ser publicados em 1951, embora correspondem as décadas anteriores.

Uma característica dessas narrativas é ao longo do texto o posicionamento do autor, que intercala entre descrever os cenários, os sujeitos e colocações pessoais de como aquelas cenas lhe afetava, além de enfatizar a necessidade de ações para modificar aquelas imagens. Outro elemento a ser destacado é a forma como ele optou para intitular essa série de artigos, o uso dos termos Imagens da seca e os textos propõe gerar esses artifícios, já que:

No momento da leitura, a linguagem verbal e o pensamento são acionados, ambos se completando, auxiliando no processo de compreensão do texto. A partir desse pressuposto, pretendemos conhecer as contribuições do processo imaginativo para a compreensão da poesia, com vista à construção de sentidos do que é lido e/ou apreciado em poemas. Nessa perspectiva, é possível entender o ato de ler como ação criativa e mobilizadora do sujeito, pois implica em atividade criadora e elaborada na busca pela compreensão, pelo preenchimento dos vazios do texto literário considerando-se os modos de recepção do leitor (STIERLE, 1979, *apud* DUARTE, 2016, p. 11).

Desta forma, a escrita pode despertar no leitor o ato de imaginar, incentivar que produza imagens a partir daquele está sendo narrado. Ao investir na composição de enredos que abordaram os efeitos das secas na percepção vidalina, seus escritos também permitem o ato de imaginar e de produzir imagens, seja pelas descrições de cores, elementos e até pelas sensações que aqueles cenários lhe geravam.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ademar Vidal foi um intelectual paraibano que ocupou diversos espaços sociais. Construiu-se enquanto uma figura de autoridade através das colaborações em periódicos de circulação regional e nacional, além de ocupar cargos que lhe permitiram a composição de redes de sociabilidades.

Sua atuação no campo jurídico rendeu alguns frutos, participação em secretarias vinculadas ao estado paraibano e ser conhecido a partir desses cargos. O reconhecimento esteve atrelado também à sua produção de caráter político, principalmente, em torno da figura de João Pessoa e a chamada Revolução de 1930.

A análise proposta neste estudo foi acerca dos relatos feitos por Vidal durante as viagens que realizou para os sertões paraibanos para acompanhar os impactos das secas. Ao longo das

oito narrativas publicadas em periódicos, como O Jornal (RJ), na década de 1951, o autor propôs medidas para solucionar os problemas enfrentados pelos sertanejos.

Desta forma, os meios que o escritor paraibano atribuiu para lidar com as consequências das secas, foi a atuação da IFOCS, atrelada com outros investimentos, como crédito bancário, irrigação nas regiões próximas aos grandes açudes e a construção de estradas.

Vale ressaltar que a forma como Vidal narrou os sertões trata-se de um vasto arquivo que consiste em um conjunto de dispositivos que são elencados quando nos referimos a um determinado tema. Este arquivo é constantemente atualizado e reivindicado nos discursos que propõem falar em nome dessas espacialidades. O que é perceptível quando utilizamos o termo seca, que rapidamente no senso comum é associado a região nordestina, ou seja, foram elaborados meios e dispositivos que reforçaram ser um elemento tipicamente nordestino, como se a escassez de água não ocorresse com a mesma intensidade em outras espacialidades, como já apontado pelo historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior, essa elaboração partiu de interesses de uma determinada elite da região Norte que estava em decadência e buscava angariar recursos. Portanto, tratam-se de narrativas que reforçam um arquivo já conhecido e ainda reapropriado e utilizado para descrever o que seriam os sertões nordestinos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Falas de astúcia e de angústia: a seca no imaginário nordestino: de problema a solução (1877-1922). 1988. 435 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

ANDRADE, Juciene Batista Félix. Os Sertões em Debate: Fronteiras, secas e instituições. Projeto História, São Paulo, v. 69, 2020, set.- dez. p. 275-311.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-152, jan./jul. 1995.

CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: CERTEAU, Michel de. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

DIÁRIO DA MANHÃ. O dever da nova geração: A conferência realizada, ontem, na Faculdade de Direito, pelo escritor Ademar Vidal. In: Diário da Manhã, Pernambuco, nov. 1933. Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital.

DUARTE, Nathalia Ferreira. Poesia e imaginação: construindo imagens mentais no processo de compreensão de Poemas. Orientadora: Marly Amarilha. 2016. 278f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, Universidade federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

LIMA, Nísia Trindade. Um Sertão Chamado Brasil: Intelectuais e Representação Geográfica da Identidade Nacional. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ-UCAM. 2013.

FOUCAULT, Michel. O enunciado e o arquivo. In: A arqueologia do saber. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986, p. 87-151. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4070132/mod_resource/content/1/FOUCAULT.pdf

GOMES, Angela de Castro; HANSEN, Patrícia Santos. Intelectuais, mediação cultural e projetos políticos: uma introdução para a delimitação do objeto de estudo. In: GOMES, Ângela de Castro; HANSEN, Patrícia Santos (Orgs.). Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. p. 7-37.

JABLONKA, Ivan. La historia es una literatura contemporânea: manifesto por las ciencias Sociales. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

MARQUES, Maria Joedna Rodrigues. Configurando espaços e sujeitos: o sertão e o sertanejo nos escritos de Ademar Vidal (1940-1950). Orientador: Joel Carlos de Souza Andrade. 2022. 115f. Dissertação (Mestrado em História dos Sertões) - Centro de Ensino Superior do Seridó, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2022.

VIDAL, Ademar. Imagens da seca I. In: O Jornal, Rio de Janeiro, mar. 1951a. Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital.

VIDAL, Ademar. Imagens da seca II. In: O Jornal, Rio de Janeiro, mar. 1951b. Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital.

VIDAL, Ademar. Imagens da seca III. In: O Jornal, Rio de Janeiro, abr. 1951c. Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital.

VIDAL, Ademar. Imagens da seca IV. In: O Jornal, Rio de Janeiro, abr. 1951d. Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital.

VIDAL, Ademar. Imagens da seca V. In: O Jornal, Rio de Janeiro, abr. 1951e. Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital.

VIDAL, Ademar. Imagens da seca VI. In: O Jornal, Rio de Janeiro, abr. 1951f. Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital.

VIDAL, Ademar. Imagens da seca VII. In: O Jornal, Rio de Janeiro, maio. 1951g. Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital.

VIDAL, Ademar. Imagens da seca VIII. In: O Jornal, Rio de Janeiro, maio. 1951h. Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital.

Capítulo II

O OLHAR SENSÍVEL DAS FOTOGRAFIAS DE ZÉ EZELINO: ENTRE O ONTEM E O HOJE DE CAICÓ-RN SERTÃO DO SERIDÓ

Evilly Milly dos Santos Pereira ¹
Juciene Batista Félix Andrade ²

DOI: 10.51859/amplla.psh048.1124-2

RESUMO

José Ezelino da Costa, ou apenas, Zé Ezelino foi um fotógrafo que registrou pelas lentes de sua câmera imagens sobre os sertões do Seridó: as cidades, as paisagens sertanejas, as pessoas e o cotidiano, as grandes tragédias como as secas. Portanto, as fotografias possibilitam relação entre passado e presente. Metodologicamente, o trabalho é encaminhado da seguinte forma: leitura da bibliografia produzida sobre Zé Ezelino em dissertações e teses, analisar a produção historiográfica sobre a relação história, imagens e fotografias, localizar e digitalizar fotografias feitas por Zé Ezelino com temáticas sobre os sertões do Seridó e problematizar a narrativa imagética contida nas imagens feitas pelo fotógrafo. É uma pesquisa inicial e entendemos que quando comparamos as fotografias de Zé Ezelino e toda sua conjuntura histórica e a contemporaneidade dos locais registrados, sobretudo os sertões do Seridó acessamos uma sensibilidade sobre os sertões.

Palavras-chave: José Ezelino. Sensibilidades fotográficas. Sertões do Seridó.

1. INTRODUÇÃO

A historiografia contemporânea nos contempla com infinitas possibilidades de se analisar as experiências dos indivíduos no tempo e espaço em contextos e situações as mais diversas. Os motivos que nos levaram a essa pesquisa é que identificamos um sujeito que fugiu da normalidade cotidiana e apresentou um olhar diferenciado sobre as imagens da cidade. Portanto, José Ezelino da Costa foi um fotógrafo que registrou em suas fotografias o espaço citadino. Dessa forma, nossa investigação aqui lida com as imagens produzidas pelas lentes da câmera de Zé Ezelino e com um acervo fotográfico que perspectiva a cidade.

O historiador(a) quando está pesquisando em documentos de quaisquer natureza detém um olhar microscópico para obter as informações substanciais para encorpar sua pesquisa, não se convém apenas se ater a informações pontuais, mas investigar nas entrelinhas as constituições, as quais corroboram no sentido de uma construção histórica, uma narrativa provida de variados fatores basilares, o historiador(a), em seu ofício se encarrega de propor

¹ Graduanda do curso de História. Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. evilly.santos.133@ufrn.edu.br.

² Professora Adjunta do Departamento de História. Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. juciene.andrade@ufrn.br.

uma análise profunda acerca dos modos os quais se formularam narrativas. Nesse caso, a narrativa fotográfica que registra em suas perspectivas as linhas da cidade de Caicó – RN.

Mediante essa explanação, pensamos em um Brasil como esse grande espaço diverso, mas utilizando a metáfora do microscópico, vamos reduzir a escala e adentrarmos aos sertões o Seridó potiguar, nosso espaço de reflexão.

Por meio desse processo de procura no Seridó potiguar, nos deparamos com a figura de José Ezelino da Costa, um fotógrafo negro e com grande notoriedade diante de sua profissão. Para apresentá-lo, Zé Ezelino, assim conhecido pela grande maioria, nasceu em 1889³, cenário o qual o Brasil se enquadrava em processo de abolição da escravatura, mas ainda se configurava em um momento indeciso para grande parcela da população, pois não se tinha perspectiva de mudanças em suas vidas, devido ao hiato ocasionado pela durabilidade do período escravocrata que afetou toda a sociedade brasileira e ainda afeta na contemporaneidade. Em meio desse cenário nascia no sítio Umbuzeiro, zona rural da cidade de Caicó-RN, Zé Ezelino, filho de uma escravizada denominada “Bertolesa de Tal da Silva⁴” e provavelmente, um escravo reprodutor da fazenda onde sua progenitora estava locada, nosso personagem foi o sétimo filho de Bertolesa, mas sendo o único filho homem.

Por volta de 1910⁵, foi datado como o momento de surgimento de um grande artista seridoense, informação que nos chega sobre sua primeira máquina fotográfica. Nesse período, nosso personagem iniciou-se em um processo de aprendizagem acerca da fotografia, mas ressalte-se que o mesmo era um autodidata, não realizou cursos profissionalizantes e nem academicamente, adquirindo alguns livros e inaugurando pequenos trabalhos familiares. Por influência de sua irmã Matilde, Zé Ezelino mudou-se de localidade, vindo a morar na zona urbana de Caicó-RN a pedido de sua irmã.

Retomando ao ponto de seu autodidatismo, nos primeiros anos de sua carreira realizou trabalhos internamente, fotografando sua família e assim, tecendo uma maior experiência na fotografia e aprimorando suas técnicas, estas providas de revistas e contato com outros

³ A data de nascimento de José Ezelino da Costa, tem algumas versões acerca do dia, mas o ano não se tem dúvidas. Se tem relatos que a data possível de seu nascimento seja dia 27 de julho de 1889, a data mais utilizada ao ter trabalhos sobre sua vida, outros ainda utilizam a data 26 de junho de 1889. Segundo o site “familysearch”, embasado em registros paroquiais, seu nascimento ocorre dia 27 de julho de 1889, no sítio Umbuzeiro, zona rural de Caicó-RN.

⁴ A origem de Bertolesa de Tal da Silva, conhecida popularmente por “Bituquinha” não se tem registros exatos acerca de origem e sua vivência, segundo relatos de familiares a senhora Bertolesa da Silva teria sido traficada da Angola, continente africano e foi comprada pelo proprietário da fazenda Umbuzeiro, a mesma seria uma princesa angolana e foi trazida juntamente com sua irmã também denominada Bertuleza, mas os relatos entram em conflito com o site “familysearch” a qual se tem depositado o ano do nascimento em 1855, em Caicó-RN.

⁵ Francisco Félix, sobrinho neto de Zé Ezelino, em conversas informais com o mesmo, repassou informais acerca do início da profissão do tio-avô.

profissionais fotógrafos da sua época. O seu modo de registrar momentos familiares e citadinos, chamam atenção de uma parcela da população abastada a qual podiam pagar pelo seu trabalho; gradualmente, se inicia esse momento de expansão de seu leque de clientes.

Com o passar dos anos, Zé Ezelino foi construindo uma importante carreira, sendo o principal fotógrafo seridoense e o primeiro negro nesse ofício por ter uma numerosa clientela. Instalou um estúdio fotográfico localizado na região central de Caicó-RN, realizando muitos trabalhos para a elite caicoense; em seu conjunto de fotografias se têm numerosos registros de famílias conhecidas da cidade e região, demonstrando quem eram os personagens a qual tinha como fotógrafo Zé Ezelino.

Figura 1 – Fotografia de Zé Ezelino, meados de 1930.



Fonte: Museu dos Tropeiros – São José do Seridó-RN.

Diante dessa nova identidade construída e sempre buscando aprimorar suas técnicas de fotografia, Zé Ezelino, um grande entusiasta da arte fotográfica, estudioso das inovações tecnológicas a qual estavam permeando o meio, realizava viagens para buscar novos modos de fotografar e ou registrar suas imagens.

O trabalho em questão se utiliza das fotografias, pois estas resguardam momentos singulares que já não podem ser vivenciados, a exemplo de ocasiões que despertem um sentimento melancólico, de algo de extrema felicidade, de tristeza ou saudosismo de instantes os quais não retomam mais e, conseqüente, só existirá nas memórias mais sensíveis e em formato de “artefato”⁶, de uma simbologia daquilo passado. Ao elocubrar as fotografias,

⁶ Kossoy, Boris. Fotografia e História. 4 ed. São Paulo: Ateliê editorial, 2012. p. 47-48.

podemos nos deslumbrar em um universo com inúmeras possibilidades de enxergar determinado lugar.

Ao pensar nessas diversas formas de vislumbrar os diferentes modos dos lugares, as fotografias de Zé Ezelino, ajudam a compreender a relação entre fotografia, imagem e os objetos registrados. As imagens se referem mais sobre a aparência de um deliberado objeto, através de sua percepção e sendo a fotografia o ato de gravar essa imagem, deixando-a em um formato que possa ser reproduzido, visto.

Nessa dúbia associação que lhe conferem, encontram-se as correspondências que as unem em acordo, trabalhando-as de maneira conjunta em análise de fontes históricas, as quais as fotografias adentram e, conseqüentemente, se compilam às imagens, ao ter a necessidade de ambas. Reflete-se acerca da dimensão histórica, remorando os meados do século XX, a Escola dos Anales e o processo de abertura para novas modalidades de pesquisa e o leque de possibilidades das fontes históricas. A fotografia possuía um desprestígio, a qual não se enquadrava na categoria disposta, mas no avançar dos tempos, ocorrem mudanças benéficas para a história e a fotografia recebeu o devido reconhecimento como fonte histórica.

A fotografia detém um potencial exuberante como fonte, compreende-se bem quando o historiador Boris Kossoy, afirma:

[...] As fontes fotográficas são uma possibilidade de investigação e descoberta que promete frutos na medida em que se tentar sistematizar suas informações, estabelecer metodologias adequadas de pesquisa e análise para a decifração de seus conteúdos e, por consequência, da realidade que as originou. [...] (KOSSOY, 2012, p.34.)

Ao ler essa citação de Kossoy e articulando com o escrito acima, entende-se essa expressiva importância das fotografias como fontes históricas, a partir de todo seu repertório disposto, as quais podem ter diferentes facetas para investigar o objeto de pesquisa. Ter o momento presentificado, congelado, executando um olhar crítico e lançando uma análise interrogativa, rigorosa seguindo as mesmas prerrogativas do que se realiza quando se tem como fonte, documentos escritos, as ditas tradicionais na historiografia. Sendo esse um ponto elencado sob a perspectiva daqueles contrários ao uso de fotografias como fonte histórica, devem se considerar todas as formas de análise, se tem conhecimento que ali não consta uma verdade sobre o acontecido, assim como as demais outras fontes, ocorre um interesse em produzi-la e, cabe ao historiador(a) diferenciar e perceber esses meandros existentes.

Refletindo sob essa ótica, a qual não se pode ter uma verdade ou como menos densidade que outra tipologia de fonte poderia trazer, a imagem fotográfica nos concede uma infinitude

de elementos que corroboram para o engrandecimento intelectual da pesquisa trabalhada. Utilizando novamente escritos de Boris Kossoy, averiguamos a seguinte citação:

A imagem fotográfica fornece sempre informações acerca do objeto fotografado, sejam elas relativas a determinado assunto que ocorre na realidade visível, material, mas também em motivos puramente abstratos ou ficcionais. Isso significa que são ilimitadas as possibilidades temáticas e que a criação só encontra limites na imaginação do fotógrafo. (KOSSOY, 2012, p.54)

Avaliando essa citação e culminando com o texto acima, entende-se a complexidade da importância das fotografias enquanto fontes, dentro do campo historiográfico e sendo imprescindível para se pensar em diferentes lugares e, em modos também. Não limitando o poderio crítico à foto em questão, necessita de uma análise, mas sua composição auxilia visualizar momentos que se passaram, ter essa materialidade que o tempo decompõe, a deixando somente os resquícios nessas memórias. Todo esse cenário, dispõe devido à existência do fotógrafo, mediante suas lentes a projeção de uma visibilidade congelada, uma construção imagética e formular uma narrativa diante das fotografias gravadas.

Indaga-se esse papel da representação na fotografia e como ambas se relacionam, pois, ponderando os questionamentos acerca da fotografia, vinculação entre imagem e fotos, desencadeia-se a discussão da entrada da representação, a qual a definição está acima, as fotografias mesmo sendo esse momento congelado, ainda se inserem nessa categoria representativa, refletindo em uma presentificação de algo, momentos passados e não sendo uma fidedigna cópia. Impossível acontecer esse realismo, a foto detém um interesse daquele que a faz, mas através dessa representação se tem possibilidade de materializar essa ausência.

Atendendo a área em questão, carrega consigo uma intrínseca observação, podendo ser vista por divergente prisma, ao se deparar com uma imagem fotográfica comportando uma série de signos, os quais se têm que observar com um olhar microscópico para se atentar aos mínimos detalhes. Ao realizar esse olhar, observa-se algo singular presente na materialidade das fotos, a sensibilidade, essa a qual Sandra Pesavento, disserta sobre:

As sensibilidades seriam, pois, as formas pelas quais indivíduos e grupos se dão a perceber, comparecendo como um reduto de tradução da realidade por meio das emoções e dos sentidos. Nessa medida, as sensibilidades não só comparecem no cerne do processo de representação do mundo, como correspondem, para o historiador da cultura, àquele objeto a capturar no passado, à própria energia da vida. (PESAVENTO, 2014, p. 57.)

Por conseguinte, através desse fragmento de seus escritos, obtêm mais informações precisas quando trabalhamos com fotografias, essa sensibilidade, a qual se dirige a cada fotógrafo, os mesmos desempenham diferentes tipologias de sensibilidades – cada um deles

tem um modelo característico, a sua marca técnica, conseguindo identificar seu trabalho. Assim, afirmou Boris Kossoy:

O produto final, a fotografia, é, portanto, resultante da ação do homem, o fotógrafo, que em determinado espaço e tempo optou por um assunto em especial e que, para seu devido registro, empregou os recursos oferecidos pela tecnologia. (KOSSOY, 2012, p.39)

Refletindo ainda acerca dessa temática, cada fotógrafo detêm uma intencionalidade para registrar tal momento e, consegue aplicar a sensibilidade desejada pelo mesmo, ao nos referirmos a Zé Ezelino, suas fotografias estão inundadas pelo toque sensível, essa vertente do olhar multifocal, onde se encontra sensibilidade no sertão seridoense, avista-se com grande ênfase, em proporção entoadado nas fotografias de Zé Ezelino. Temos uma infinidade de razões que demonstram essa faceta em seu trabalho, posteriormente, uma análise das fotografias serão realizadas e se tornará nítido a sensibilidade do olhar de Zé Ezelino.

O trabalho em questão, até o momento encontra-se em processo inicial de reflexões, mas tem como objetivo analisar as narrativas imagéticas, utilizando como fonte as fotografias do fotógrafo seridoense Zé Ezelino. Busca-se compreender através das fotos a relação entre a cidade de Caicó-RN “ontem” e o “hoje”, observando de que modo a sensibilidade adentra às lentes de Zé Ezelino, e como esta narrativa vai se constituindo em um imaginário sertanejo. Depreendemos que nosso personagem fez registros de uma grande parcela da sociedade abastada da época, fotografou toda sua família com os mesmos requintes da alta sociedade caicoense, os pontos memoráveis da cidade, acontecimentos que marcaram a região e afins. Por fim, o objetivo de que se pauta essa análise metodológica referem-se a quais técnicas foram utilizadas e sua regularidade narrativa, onde se encontra similaridades e apresenta sua marca em cada foto categorizada.

2. O OLHAR SENSÍVEL DE ZÉ EZELINO

Nesse tópico, será abordado e analisado as questões teóricas citadas acima, aplicadas as fotografias de Zé Ezelino. Aprofundando a respeito das tratativas metodológicas, lançaremos de mão de alguns fatores, ao que se refere ao fotógrafo em seus registros percebendo as diferentes tipologias de angulações, perspectivas e ponto de fuga, técnicas de iluminação nas fotos dispostas. Discorrer-se-á sobre a narrativa imagética de Zé Ezelino que permite situar-se esses fatores da sensibilidade, essa visão sensível para o sertão seridoense e sua perspectiva de enxergar Caicó-RN.

Figura 2 – Avenida Coronel Martiniano, meados de 1930.



Fonte: Museu dos Tropeiros – São José do Seridó-RN

Na figura 2, observamos esses traços angulares proporcionados pela posição, a qual Zé Ezelino deveria se encontrar no momento do registro, nota-se a perspectiva que se pode observar nessa fotografia, algo não convencional realizar fotografias de espaços urbanos, devido ao valor dos materiais fotográficos, temos uma representação do que foi a Avenida Coronel Martiniano, onde na contemporaneidade não se depara mais com os resquícios da década de 1930. As ruas estão desertas. É possível observar o casario, as calçadas e o traçado reto das vias. Postes de luzes também são visíveis indicando a presença da luz elétrica na cidade. Se a fotografia é uma narrativa imagética investida de sensibilidade e de olhar do fotógrafo que fez, portanto, José Ezelino buscou mostrar como a cidade de Caicó, no sertão do Seridó era ordeira e estava entre as cidades do interior que possuíam luz elétrica⁷ em consonância com os ideais de modernidade da década de 1930.

⁷ Sobre a luz elétrica da cidade de Caicó – RN, temos no arquivo público da prefeitura municipal, o livro de atas para a instituição da Sociedade Anônima para a instalação da luz elétrica em Caicó no ano de 1924.

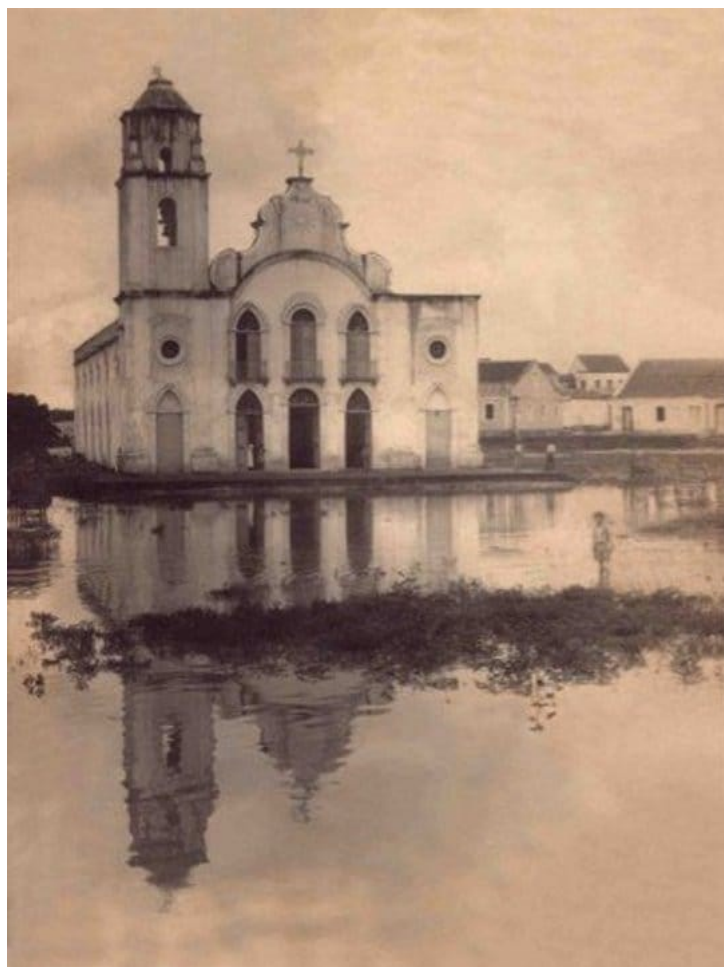
Figura 3 – Fotografia da Praça Dr. José Augusto Medeiros de Medeiros, em 1929.



Fonte: Museu dos Tropeiros – São José do Seridó-RN.

Uma das mais emblemáticas fotografias de Zé Ezelino, pois, a partir dessa representação consegue-se distinguir dois dos conceitos destrinchados acima: a sensibilidade relacionada a esse sertão. Quando nos referimos ao quesito sensibilidade esta imagem se encarrega brilhantemente, devido a angulação escolhida pelo fotógrafo de captar as singularidades sertanejas, onde o moderno e o recluso estão dispostos no mesmo ambiente. Em primeiro plano, observamos a vegetação rasteira, muito presente no cenário sertanejo, em um jogo de luz onde se equipara uma tonalidade mais terrosa e a brancura de casas de concreto. Em segundo plano, se tem casas com tendências modernistas características da década de 1930, alinhadas ao ideal arquitetural da modernidade: linhas retas e concreto armado. Ao fundo a escola municipal Senador Guerra construção moderna do estado do Rio Grande do Norte e disposta aos ideais de educação daquele momento. Com esse jogo de perspectiva realizado, nota-se a presença ou a sensação dos tempos modernos chegando aos sertões, mesmo que ainda tivesse as marcas da espacialidade sertaneja (a vegetação) a sensibilidade do olhar de Zé Ezelino em registrar o momento pode ser considerada sagaz. E dessa maneira, o fotógrafo termina por apontar que o sertão estava em sintonia com os ideais da modernidade, que a cidade de Caicó tinha seu traçado urbano organizado, arborizado e que estava em consonância com as construções da modernidade nacional.

Figura 4 – Fotografia da Catedral de Sant’Ana, meados de 1920.



Fonte: Museu dos Tropeiros – São José do Seridó-RN

Nessa fotografia, observa-se outra técnica muito bem aplicada por Zé Ezelino, o momento que o mesmo através do ângulo escolhido constituiu um espelho de imagem, ou seja, utilizou da poça de água que permeava à fachada frontal da Catedral e executou esse efeito, algo não muito visto nessa época, mas que com certeza imprimiu a foto uma característica de arte. Em foco principal, o fotógrafo deixou em evidência à Catedral e esse espelho proporcionado, em segundo plano, as casas com uma arquitetura colonial, observa-se a classe abastada que morava na região central da cidade. Em terceiro plano observa-se que o chão estava inundado de água. Isso quer dizer que nem só de secas vivia o sertão. Portanto, a imagem implode com a ideia de que o sertão era apenas estiagem.

Figura 5 – Avenida Coronel Martiniano, meados de 1920.



Fonte: Acervo pessoal de Francisco Félix, sobrinho-neto de Zé Ezelino.

Em outra perspectiva da avenida principal de Caicó, Coronel Martiniano, detectamos alguns dos aspectos os quais identificam uma regularidade em suas fotografias: o primeiro, essa angulação mais distante e, conseqüentemente, consegue obter essa vista mais panorâmica do lugar, avistando arestas que se fossem registradas por um ângulo mais próximo não conseguiria perceber. O ato de fotografar as ruas e nelas as pessoas andando, mesmo em movimento conseguia deixar o momento estático. O apreço em registrar as ruas da cidade terminava por marcar o cotidiano desta. As pessoas, os carros, a larga avenida, a arquitetura local, a eletricidade presente nas ruas da cidade, as mudanças da cidade em consonância com um progresso material registrados nas imagens do fotógrafo.

Figura 6 – Momento após uma enchente, em Caicó-RN, meados dos anos 1920.



Fonte: Arquivo pessoal de Francisco Félix, sobrinho neto de Zé Ezelino.

A última imagem aqui para ilustrar esses aspectos que partilham das técnicas de Zé Ezelino, apresenta todas em uma única foto, no primeiro plano temos esses homens posando provavelmente para a foto e proporcionando um pequeno espelho, às margens se têm a vegetação rasteira que possui uma ligação com o imaginário sertanejo e ao fundo, carros e à Catedral de Sant'Ana, proporcionando um contraste com os elementos constituintes da foto, sendo possível pelo ângulo em que se realiza a foto, de modo mais distante e com o diafragma da câmera mais expandido, hipoteticamente.

Diante dessa pequena amostra das fotografias de Zé Ezelino, observa-se essa narrativa imagética, com um olhar aguçado para as sensibilidades, os elementos que constituintes de suas fotos, apresentam um sertão que não é recluso, distante, atrasado e apenas de secas. As mudanças ocorriam no centro urbano e o trabalho técnico em proporcionar registros interessantes, no tocante a angulação, qualidade de nitidez, cores e o jogo de luz.

3. OS *REMAKES* DE UMA NARRATIVA IMAGÉTICA

Ao desenlace desse trabalho, conclui-se a extrema importância do primeiro fotógrafo negro seridoense, um autodidata que a muito custo conseguiu o reconhecimento social merecido, advindo de seu brilhante ofício, deixando traços de sua inteligência artística ao registrar Caicó-RN, no ontem e suas fotografias possibilitarem uma comparação, uma análise

do espaço citadino. O seu material fotográfico ajuda a compor uma memória da cidade, analisar toda sua conjuntura de cidade que estava em crescimento, expandido os horizontes

Ademais, enxergar os traços da memória, assim como citado acima, realizar a ação de comparar as reminiscências imagéticas, as restaurações ocorridas e as pessoas que ali passaram. Analisar as fotos de Zé Ezelino é reviver esses *remakes*, olhar para um passado que não retorna mais, apenas estão locados em um artefato, a qual congelou aquele instante. Essa narrativa fotográfica de registro da cidade, terminou por tecer outras interpretações sobre os sertões que estavam conectados com as novidades da modernidade. Momentos que podemos contemplar por meio de uma narrativa imagética, proporcionada por aquele que dispôs de um olhar sensível, panorâmico e aguçado para captação desses instantes. Um sertão sensível pelo olhar arguto de um fotógrafo negro dos sertões do Seridó.

REFERÊNCIAS

KOSSY, Boris. Fotografia e História. In: ____ **Fotografia & História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012. p.25-33.

_____. Fundamentos Teóricos. In: ____ **Fotografia & História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012. p.35-53.

_____. Fontes Fotográficas e os Estudos Históricos. In: ____ **Fotografia & História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2012. p.55-61.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Mudanças epistemológicas: a entrada em cena de um novo olhar. In: ____ **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. p.39-69.

Capítulo III

DO RIO GRANDE À ILHA DO FOGO: A TRAJETÓRIA DO CORONEL DE CAVALARIA CAETANO DE MELO E ALBUQUERQUE, HOMEM PARDO E DE ORIGEM MESTIÇA (1701-1766)

Abimael Esdras Carvalho de Moura Lira ¹

DOI: 10.51859/amplla.psh048.1124-3

RESUMO

Este capítulo aborda a trajetória de Caetano de Melo e Albuquerque, homem mestiço, natural da América portuguesa e descendente das primeiras elites conquistadoras e povoadoras das Capitâneas do Norte que, desde os primeiros anos de seu nascimento, havia sido o principal alvo familiar para investimentos de capitais materiais e simbólicos, balizados pela Cultura Política do Antigo Regime português. Através da análise da biografia desse agente, poder-se-á discutir as estratégias e as astúcias mobilizadas por sua parentela e, posteriormente, pelo próprio sujeito para a construção e perpetuação de um nicho de poder que começava na Natal *setecentista* e se irradiava por toda capitania ao atrelar, para isso, a posse de terras, o desempenho de postos militares, a atuação em ofícios camarários e, por fim, o envolvimento no criatório de gado. Tudo isso possibilitou o acrescentamento social desse agente, tornando-o apto a galgar postos de comando e governo em outras partes das conquistas ultramarinas portuguesas, fosse no Atlântico Sul ou no Índico. Para isso, adotou-se o método onomástico, por meio do qual analisou-se fontes de diversas naturezas. Ao fim e ao cabo, percebeu-se que a família se constituía como o primeiro elemento de edificação social dos sujeitos, mas que dependia previamente da solidez das redes clientelares, da economia das mercês e do agenciamento institucional que havia variado no decorrer do tempo e, por conseguinte, demandava táticas de inserção e sobrevivência sociais do próprio sujeito.

Palavras-chave: Trajetória. Mobilidade social. Acrescentamento social. Nova História Política. Cultura Política do Antigo Regime português.

1. INTRODUÇÃO

Nesse texto, propõe-se investigar, através da análise da trajetória de Caetano de Melo e Albuquerque, como a administração, enquanto uma das esferas de poder no Antigo Regime português, havia possibilitado a ascensão, sobrevivência, perpetuação e reprodução sociais de alguns agentes e suas famílias, ao se utilizarem de seus ofícios administrativos para se manterem ativamente aptos à participarem do sistema de *economia das mercês*². Além disso,

¹ Licenciado em História (2014) e Cirurgião-Dentista (2023) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); Mestre em História (2018) pelo Programa de Pós-graduação em História & Espaços (PPgH/UFRN) e Doutorando em História & Espaços nesse mesmo programa. Atualmente, é professor efetivo de História Geral e do Brasil da Prefeitura Municipal de Lajes Pintadas-RN e coordenador de Educação do Campo do Município de São Tomé-RN.

² Compreende-se o conceito de “economia de mercês” como a forma que o rei premiava seus vassallos, baseadas na tríade dar, receber e retribuir. Para saber mais, ver GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; FRAZÃO, Gabriel Almeida; SANTOS, Marília Nogueira dos. Redes de poder e conhecimento na governação do Império português (1688-1735). In: **Topoi**, v. 5, n. 8, jan.-jun., 2004. p. 121.

analisa-se também como esses indivíduos se utilizaram dessas instituições para obterem conhecimentos e benesses institucionais que de outro modo não seria possível. Salienta-se que nessa investigação abordar-se-á alguns *ofícios intermédios*³ da administração e outros cargos importantes da monarquia⁴, em âmbito local.

Quanto ao recorte espacial desse capítulo, o foco inicial é a Capitania do Rio Grande. Essa capitania detinha pouca expressividade econômica e fiscal no contexto do império português, assim como a cidade de Natal, cabeça dessa conquista, e a única localidade nessa possessão com foros de municipalidade até 1759⁵. Contribuía também para o agravamento da situação de miséria e pobreza de sua população⁶ o fato de que, desde 1701, o Rio Grande havia sido anexado ao governo da Capitania de Pernambuco⁷, tornando-a uma possessão além de periférica e de pouca representatividade financeira, subordinada a outra capitania que não era a sede do governo-geral⁸. Sua economia girava em torno do criatório do gado *vacum*, da pesca, do extrativismo vegetal e das lavouras de subsistência (milho, feijão e mandioca)⁹.

Ainda sobre a dimensão espacial, tem-se a Ilha do Fogo, situada na região de Sotavento, no Arquipélago de Cabo Verde, em meio ao Atlântico Sul, a qual se constituía como parte integrante das dez ilhas que formavam aquele conjunto de ilhas que distavam da costa da África

³ De acordo com Roberta Giannubilo Stumpf o terceiro nível da administração portuguesa no Antigo Regime pode ser denominada de “ofícios intermédios”, os quais eram “[...] remunerados, não honoráveis, ainda que não incompatíveis com a nobreza”. Para saber mais, ver STUMPF, Roberta Giannubilo. Os provimentos de ofícios: a questão da propriedade no Antigo Regime português. In: **Topoi** (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 15, n. 29, p. 619.

⁴ Idem.

⁵ BARBOSA, Kleyson Bruno Chaves. **A Câmara de Natal e os homens de conhecida nobreza: governança local na Capitania do Rio Grande (1720-1759)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018. p. 39, 129.

⁶ Idem. **A Câmara de Natal na arquitetura de poderes das Capitanias do Norte: Comunicações políticas, relações de poder e integração ao império português (1701-1759)**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022. p. 26

⁷ MENEZES, Mozart Vergetti de. Jurisdição e poder nas capitanias do Norte (1654-1755). In: **Saeculum – Revista de História** [14]; João Pessoa, jan./jun., 2006.

⁸ Para saber mais sobre a capitalidade da Capitania de Pernambuco frente às demais capitanias anexas do Ceará, Rio Grande, Itamaracá e Paraíba, ver CHAVES JÚNIOR, José Inaldo. **As capitanias de Pernambuco e a construção dos territórios e das jurisdições na América portuguesa (século XVIII)**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. Sobre a localização da Capitania do Rio Grande na arquitetura político-administrativa das capitanias do norte, com atenção especial para os cargos de capitão-mor e governador e suas relações com as hierarquias espaciais nesses domínios, ver a introdução e o primeiro capítulo de OLIVEIRA, Leonardo Paiva de. **Governantes das Capitanias do Norte: hierarquias territoriais, circulação e redes de conhecimento dos agentes governativos (1654-18000)**. Tese (Doutorado em História), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2022. p. 9-84.

⁹ CASCUDO, Luis da Câmara. História do Rio Grande do Norte. 2. ed. Natal: Fundação José Augusto, 1984; Idem. História da Cidade do Natal. Natal: Prefeitura Municipal, 1947; LYRA, Tavares de. História do Rio Grande do Norte. 3. ed. Natal: EDUFRRN, 2008. p. 64. No que diz respeito à pecuária, ver MONTEIRO, Denise Mattos. Introdução à História do Rio Grande do Norte. 4. ed. Natal: Flor de Sal, 2015; DIAS, Thiago Alves. Dinâmicas mercantis coloniais: Capitania do Rio Grande do Norte (1760-1821). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011; Sobre a importância da atividade pesqueira na Capitania do Rio Grande, ver MORAIS, Ana Lunara da Silva. Quanto peixe se compra com um vintém? Análise da atividade pesqueira e as querelas derivadas desta na capitania do Rio Grande, 1650-1750. Revista Ultramares, n. 5, v. 1, jan.-jun., 2013. p. 196-218.

cerca de 500 quilômetros¹⁰. Desde o início da expansão ultramarina portuguesa, Cabo Verde havia se convertido em importante entreposto comercial com à costa africana, ainda em meados do século XV, e, mais tarde, com à instalação das companhias de comércio na América portuguesa, no início da segunda metade do século XVIII. Vale ressaltar que, em 1587, o sistema de capitanias foi abolido nessa possessão lusa, sendo substituído por um governo centralizado, sediado na Ilha de Santiago. A principal cidade desse arquipélago era Ribeira Grande, encravada nessa última ilha, e onde estavam sediadas as principais instituições administrativas. Segundo Diego Cambraia Martins, “[...] a ocupação das ilhas se deu por meio da importação de escravos oriundos dos rios da Guiné [...] também se notabilizava em se tornar um entreposto português para o comércio de escravizados”¹¹.

Sobre o recorte temporal, tem-se que Caetano de Melo e Albuquerque havia nascido em 1701. A partir disso, percebe-se todo o empenho de sua família para a construção simbólica e material daquele que seria o sucessor do pai no conjunto de relações sociais e pessoais. Já em 1766 foi produzido o último documento que dizia respeito à trajetória de Caetano de Melo pelo império português. Foi nesse ano que a disputa entre Caetano e alguns moradores da Ilha do Fogo havia chegado ao fim, por decisão da Suprema Corte de Justiça, sediada no reino.

Conceito chave para a compreensão desse texto é o de *cultura política* que, segundo Serge Bernstein, referia-se aos elementos que eram capazes de explicar o sentido das ações dos sujeitos sociais de maneira mais ampla, encetadas no interior de corpos sociais maiores. Através do estudo da *cultura política* é possível perceber que os agentes sociais partilhavam valores, costumes, crenças, tradições e normatizações em comum e que toda comunidade comungava e compartilhava desses elementos, em maior ou menor grau.¹² De acordo com Yamê Galdino de Paiva, essa noção de *cultura política* abarcava todo o complexo cultural de uma determinada época e traduzia os modos de ação, os códigos culturais e os sistemas de valores dos agentes sociais.¹³ No que diz respeito à *cultura política do Antigo Regime português*

¹⁰ Além da Ilha do Fogo, o Arquipélago de Cabo Verde era formado pelas Ilhas de Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal, Boa Vista, Maio, Santiago, Fogo e Brava. As seis primeiras ilhas mencionadas formam a região de Barlavento e as quatro últimas constituem a região de Sotavento. Para saber mais, ver MARTINS, Diego Cambraia. Uma História de amor e ódio: a administração régia em Cabo Verde e a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1757-1777). In: **Revista Ágora**, v. 32, n. 3, 2021, p. 2.

¹¹ MARTINS, Diego Cambraia. Uma História de amor e ódio: a administração régia em Cabo Verde e a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1757-1777). In: **Revista Ágora**, v. 32, n. 3, 2021, p. 3-4.

¹² Para saber mais sobre o conceito de *cultura política*, assim como a inserção dessa categoria no campo da Nova História Cultural, ver BERNSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Dirs.). **Para uma história cultural**. Lisboa: Editora Estampo, 1998.

¹³ PAIVA, Yamê Galdino de. **Vivendo a sombra das Leis: Antônio Soares Brederode: Entre a Justiça e a Criminalidade**. Capitanias da Paraíba (1787-1802). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012. p. 4.

presente, de modo mais específico, nas estruturas administrativas e sociais da Capitania do Rio Grande, em princípios do século XVIII, Abimael Lira havia citado, dentre outros elementos, “[...] a troca de favores, a formação de alianças políticas, o patrimonialismo e os conflitos jurisdicionais [...]”¹⁴. Como se verá adiante, Caetano de Melo e Albuquerque, sua família, demais membros de sua *clientela* e até mesmo seus inimigos declarados, haviam se utilizado constantemente desses mecanismos da *Cultura política do Antigo Regime português* na trama sociopolítica cotidiana.

Outro conceito basilar acionado nesse texto pertine à ideia de *nobreza*. Salienta-se que essa noção, para o recorte e período em análise, dizia mais respeito à *nobreza costumeira*¹⁵ do que propriamente ao conceito de *nobreza formal*. Para João Fragoso, ao se trabalhar com o conceito de *nobreza costumeira* tem-se que compreender a atuação dos *régulos* nas áreas de conquista e, conseqüentemente, nas várias capitanias, a fim de se traçar o *ethos* desse grupo, mas também quais sonhos ansiavam e quais às características materiais desses sujeitos.¹⁶ Por tudo isso, justifica-se o estudo da trajetória de Caetano de Melo e Albuquerque, pois viabiliza a compreensão de vários desses elementos, numa perspectiva longitudinal e dialógica.

2. UM SÉCULO SOMBRIO...

O século XVIII havia sido caracterizado por diversas revoltas sociais, herdeiras de uma série de transformações políticas e econômicas originadas nas últimas décadas do século XVII, em ambas às margens do Atlântico. No reino, a causa da Sucessão Espanhola (1703-1713) dividia a população entre os partidários da Inglaterra e os adeptos da França que disputavam durante quase uma década a legitimidade ao direito de ascender à Coroa da Espanha¹⁷. Nesse interstício, era muito vívido o medo generalizado dos portugueses sobre possíveis tentativas de reconquista de seu território, por meio de invasões perpetradas pela Coroa espanhola¹⁸. Isso

¹⁴ LIRA, Abimael Esdras Carvalho de Moura Lira. “**UM IMPÉRIO DE PAPEL**”: Um histórico do ofício de escrivão da Câmara do Natal (1613-1759). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018. p. 260-261.

¹⁵ Para saber mais sobre o conceito de nobreza costumeira e sua diferenciação da nobreza formal, ver FRAGOSO, João. A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. Algumas notas de pesquisa. In: **Tempo** (Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense), Niterói, v. 8, n. 15, 2003. p. 11-35.

¹⁶ Idem. Capitão Manuel Pimenta Sampaio, senhor do engenho do Rio Grande, neto de conquistadores e compadre de João Soares, pardo: notas sobre uma hierarquia social costumeira (Rio de Janeiro, 1700-1760). In: _____; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 246-247.

¹⁷ LIRA, Abimael Esdras Carvalho de Moura. “**Um maligno escrivão**”: Bento Ferreira Mouzinho sob o reinado de D. João V (séc. XVIII). Curitiba: Editora Appris, 2022. p. 24

¹⁸ SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra: política e administração da América portuguesa do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

trazia à tona como ainda era viva e, ao mesmo tempo, tempestuosa na mentalidade lusa o período da União Ibérica (1580-1640)¹⁹. Porém, tal receio parcamente se distanciava após a assinatura de uma série de acordos diplomáticos entre Portugal, Espanha e França, em 1701²⁰.

Os anos iniciais do século XVIII haviam sido caracterizados também por um processo de reorganização dos interesses políticos, administrativos e econômicos sobre a América portuguesa²¹. Isso decorria, em parte, do declínio do comércio com a porção oriental do império. Soma-se a isso, a concorrência enfrentada pelos portugueses com outras monarquias europeias que haviam se inserido no comércio de produtos com o Oriente como, por exemplo, as Províncias Unidas da Holanda e a Inglaterra.²² Crucial também para esse deslocamento do eixo de interesses devia-se, em grande medida, a descoberta de ouro, em 1693, nos sertões das Capitanias de São Paulo e do Rio de Janeiro²³.

Os primeiros anos do século XVIII foram demarcados também por uma série de revoltas e motins na América portuguesa, motivados pelo discurso exclusivista dos conquistadores/colonizadores para disporem das terras e dos ofícios do governo local da “Res pública”²⁴. Nesse contexto, cita-se a *Guerra dos Emboabas* (1707-1709), em Minas Gerais²⁵; a *Guerra dos Mascates* (1710-1711), na Capitania de Pernambuco²⁶; a *Revolta do Maneta* (1711) e o levante de negros em Camamu e Maragogipe (1712), na Bahia; novamente Minas Gerais, em

¹⁹ Sobre o processo de anexação de Portugal e seus domínios à Coroa de Espanha, bem como o estatuto político do reino português após esse processo, ver CARDIM, Pedro. **Portugal unido y separado**. Felipe II, la unión de territorios y la condición política del reino de Portugal. Valladolid: Universidad de Valladolid / Cátedra <<Felipe II>>, 2014.

²⁰ ARMSTRONG, Rodrigo Penteado. **O pomo da discórdia**: a Colônia de Santíssimo Sacramento e a rivalidade entre Portugal e Espanha no Sistema Interestatal do século XVIII. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. p. 44.

²¹ De acordo com Luiz Felipe de Alencastro, o século XVIII havia demarcado a crescente importância da América portuguesa em suas conexões com os portos em África para a crescente solidificação e pujança do comércio no Atlântico Sul, para saber mais, ver ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

²² ARMSTRONG, *op. cit.*, p. 51.

²³ ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. A conquista do centro-sul: fundação da Colônia de Sacramento e o “achamento” das Minas. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.). **O Brasil colonial**. v. II. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 267-334.

²⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra**: política e administração da América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 81-82.

²⁵ BRANDÃO, Michelle Cardoso. **Forjando status e construindo autoridade**: perfil dos homens bons e formação da primeira elite social em Vila do Carmo (1711-1736). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009. p. 69.

²⁶ Extensiva bibliografia já havia tratado sobre este conflito, para saber detalhes desse evento como, por exemplo, motivações e o que sucedeu após o conflito, ver principalmente MELLO, Evaldo Cabral de. **A fronda dos Mazombos**. Nobres contra mascates. Pernambuco (1666-1715). São Paulo: Companhia das Letras, 1995; SOUZA, George Félix Cabral de. **Os Homens e os Modos da Governança**. A Câmara Municipal do Recife no Século XVIII. Recife: Gráfica Flamar, 2003; SOUZA, George Félix Cabral de. **Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial**: la camara municipal de Recife (1710-1822). Tese (Doutorado em História), Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007; LISBOA, Breno Almeida Vaz. **Uma elite em crise**: a açucarocracia de Pernambuco e a Câmara Municipal de Olinda nas primeiras décadas do século XVIII. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

1717, com a revolta dos potentados do Rio das Velhas; e os levantes ocorridos em Cuiabá, na Capitania de Mato Grosso²⁷. Somava-se a isso, a “Guerra dos Bárbaros” que, desde a segunda metade do século XVII até a década de 1720, havia transformado os sertões das Capitanias da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande e Ceará em verdadeiros espaços de guerras, quando as várias etnias indígenas se opuseram ao avanço das áreas de conquista/colonização luso-brasílicas.²⁸

3. DESCENDENTE DOS PRIMEIROS CONQUISTADORES DAS CAPITANIAS DO NORTE

Foi naquele contexto truculento e pulverizado por incertezas não apenas no Rio Grande, como também em outras partes da América e do império português que Caetano de Melo e Albuquerque veio ao mundo. Nascido nos primeiros meses de 1701, essa criança foi batizada em 28 de março desse mesmo ano na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Apresentação, na cidade de Natal. Esse evento, havia demarcado não apenas o ingresso de Caetano no mundo cristão, como também o início do processo de edificação social e simbólica desse agente no seio de uma *nobreza costumeira* do Antigo Regime, instalada nos trópicos. De acordo com o assento de batismo, Caetano era o filho primogênito do provedor da Fazenda Real do Rio Grande, o tenente Manuel de Melo e Albuquerque, e de dona Eugênia Rodrigues de Sá²⁹. Seu pai era natural de Olinda³⁰ e, possivelmente, sua mãe também o fosse.

No momento do batizado de Caetano, seu pai ocupava um dos ofícios mais prestigiosos da *administração periférica da Coroa* na Capitania do Rio Grande. Com a titularidade do ofício de provedor da Fazenda Real, Manuel orientava “diferentes atividades dentro da instituição, coordenando a arrecadação e garantindo o registro e envio dos livros da provedoria para a Bahia”³¹. Essa posição, colocava-o também como uma figura-chave na trama social da Natal *Setecentista*, pois, investido nesse cargo podia cobrar dívidas aos devedores do erário régio,

²⁷ FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. **Revoltas, fiscalidade e identidade colonial na América portuguesa**: Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais (1640-1769). Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996. p. 382.

²⁸ Para saber mais sobre esse grande conflito, ver PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e colonização no sertão nordeste do Brasil (1650-1720). São Paul: Hucitec: Editora da Edusp, 2002; PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Guerra dos Bárbaros**: resistência e conflito no Nordeste Colonial. Recife: Fundap/CEP, 1990.

²⁹ **Livro de Batismos de Cunhaú, São José de Mipibú, Mamanguape, Camaratuba e Natal** (Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da cidade do Natal, Capitania do Rio Grande – 1681-1714. IAHGP-FIA-CX01.DOC0057 (f. 17).

³⁰ COUTO, Domingos de Lorêto. **Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco**. In: Anais da Biblioteca Nacional. v. 15. Rio de Janeiro: 1903. p. 84.

³¹ BARBOSA, Livia Brenda da Silva. **Das ribeiras o tesouro, da receita o sustento**: a administração da Provedoria da Fazenda Real do Rio Grande (1606-1723). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2017. p. 95.

penhorar e executar bens desses sujeitos, dar fianças, conceder empréstimos, fiscalizar à arrecadação tributária, ser convocado para emitir pareceres sobre pleitos de terceiros ou de outros agentes da administração³² pelo governo de Pernambuco, pelo ouvidor geral da Paraíba, pelo Conselho Ultramarino ou demais órgãos da administração central e até mesmo pelo próprio rei³³.

Tudo isso conferia ao pai de Caetano amplo poder de barganha em âmbito local e fazia de Manuel Albuquerque um agente social respeitado e cobiçado nas e pelas *redes clientelares*³⁴, mas também um poderoso elemento, capaz de estruturar sua própria *clientela*, já que dispunha do controle de uma série de benesses e regalias institucionais como, por exemplo, deferir ou não a concessão de sesmarias (lotes de terras) aos postulantes³⁵. Estava também nas mãos desse oficial partilhar com o capitão-mor, os oficiais da câmara e o sargento-mor do Estado as decisões sobre situações de paz ou de guerra contra os indígenas que estavam sob suas jurisdições³⁶. Tudo isso, fazia de Manuel de Melo e Albuquerque um elemento importante no Rio Grande *Setecentista*.

Pelo costado paterno, Caetano descendia de duas velhas famílias de potentados locais, cujo epicentro remontava à Capitania de Pernambuco no século XVI e se irradiava pelas demais *Capitanias do Norte*, através de vasta e elaborada *engenharia parental* supracapitanear³⁷. Assim, Caetano era portador de legitimidade social *costumeira* à nascença e há muito consolidada naquela porção da América portuguesa. Nosso biografado era neto por via paterna de André de Albuquerque e de Dom Cristóvão de Melo.³⁸ Sobre André de Albuquerque sabe-se

³² PORTUGAL. **Ordenações Filipinas**. Ed. fac-símile. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. Liv. I, Tít. LXII.

³³ Segundo Pedro Puntoni, o contexto da expansão ultramarina portuguesa e a opção por uma economia de base mercantil pelo império foram os responsáveis pela redefinição das alçadas e competências do ofício de provedor, cujo modelo adotado na América portuguesa advinha da experiência na Ilha da Madeira. Para saber mais, ver PUNTONI, Pedro. **O Estado do Brasil: poder e política na Bahia colonial – 1548-1700**. São Paulo: Alameda, 2013. p. 117.

³⁴ Sobre o conceito de “redes clientelares” e sua importância para as dinâmicas do império português enquanto monarquia pluricontinental, ver FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. Desenhando perspectivas e ampliando abordagens – De o Antigo Regime nos trópicos a Na trama das redes. In: _____. (Orgs.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 11-33.

³⁵ Aduz-se isso mediante à análise de algumas cartas de sesmarias. Para saber mais, consultar a Plataforma SILB (Sesmarias do Império Luso-brasileiro). *Disponível em*: <<<http://www.silb.cchla.ufrn.br/plataforma-s-i-l-b>>>. Acesso em: 29/07/2023.

³⁶ Fundo Documental do IHGRN. **Caixa 01 de cartas e provisões do Senado Câmara de Natal**. Livro 06 (1713-1720). Fl. 56v.

³⁷ Sobre a ideia de existência de redes familiares supracapitanias, João Fragoso havia descrito o percurso travado por algumas famílias na porção sul da América portuguesa e a implicações políticas desses arranjos. Para saber mais, ver FRAGOSO, João. Potentados coloniais e circuitos imperiais: notas sobre uma nobreza da terra supracapitanias, no Setecentos. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo F.; CARDIM, Pedro; CUNHA, Mafalda Soares da (Coords.). **Optima Pars: Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005. p. 133-168.

³⁸ Arquivo Histórico Ultramarino-Cabo Verde, **Papéis Avulsos**, Cx. 19, Doc. 1586.

que foi fidalgo da Casa Real, alcaide-mor da Vila de Igarassu e governador da Capitania da Paraíba³⁹. Quanto a Dom Cristóvão, cujo prenome de tratamento já o distingue dos demais e que fazia referência a proprietário, mestre ou senhor⁴⁰ foi governador do Estado do Brasil e foi casado com Dona Joana da Fonseca⁴¹. Sabe-se que Dom Cristóvão era o pai da esposa de Jerônimo de Albuquerque e sogro de dois dos seus filhos, havidos com a indígena de etnia tabajara, Maria do Espírito Santo Arcoverde⁴².

Pelo costado materno, Caetano foi o primeiro neto do Padre Doutor Simão Rodrigues de Sá. De acordo com Domingos de Lorêto Couto, dona Eugênia era filha natural do Dr. Simão de Sá, então Arcediago da Sé de Olinda, na Capitania de Pernambuco. Segundo esse autor, Eugênia havia sido concebida antes que Simão Rodrigues se ordenasse presbítero. Sobre a avó materna de Caetano sabe-se apenas que era uma “mulher solteira”.⁴³ Aquele padre era filho de Simão Rodrigues, natural de Braga, e de sua mulher, Maria de Sá, natural de Pernambuco⁴⁴. Em 1689, o Padre Simão Rodrigues e toda sua parentela residiam pelo Bispado de Pernambuco.⁴⁵ O termo “dona” que precedia o nome de Eugênia Rodrigues de Sá fazia referência à posse conjunta de uma sesmaria, entre os Rios Ipojuca e Serinhaém, recebida em 1681⁴⁶.

Ressalta-se que a cerimônia de batismo se tratava também de um grande evento social, que demarcava e reafirmava uma ordem natural pretérita e caracteristicamente estamental⁴⁷. Significava também a possibilidade de criar ou reafirmar laços sociais, e com isso se inserir noutros universos familiares e *clientelares*, dadas às obrigações morais e materiais dos

³⁹ BORGES DA FONSECA, Antônio José Victoriano. **Nobiliarchia Pernambucana**. v. 4. Mossoró: Fundação Vingt-Um Rosado, 1993. p. 353.

⁴⁰ BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português e latino**: áulico, anatômico, arquitectônico. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/vocabulario-portuguez-latino-aulico-anatomico-architectonico/?q=Dom#dic-viewer>. Acesso em: 22/12/2023. Ver verbete “dom”.

⁴¹ Título: Dos Gomides de quem vem os Albuquerque Condes de Pernambuco, Marqueses do Basto, os Condes do Lavradio, senhores de Vila Verde e todos os Albuquerque do Brasil. In: **Biblioteca Digital Real Academia de La Historia**.

⁴² FONSECA, Antônio José Vitoriano Borges. **Nobiliarquia Pernambucana**. v. 1. In: Anais da Biblioteca Nacional. v. XLVII, 1918. p. 325.

⁴³ COUTO, Domingos de Lorêto. **Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco**. In: Anais da Biblioteca Nacional. v. 15. Rio de Janeiro: 1903. p. 84.

⁴⁴ BORGES DA FONSECA, Antônio José Victoriano. **Nobiliarchia Pernambucana**. v. 4. Mossoró: Fundação Vingt-Um Rosado, 1993. p. 198.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Carta de sesmaria doada a Simão Rodrigues de Sá, Antônio Rodrigues, Simão Rodrigues, João Rodrigues de Sá, Francisco Rodrigues de Sá, Miguel Forte Velho, Eusébio de Oliveira Monteiro, Maria de Sá, Eugênia de Sá e Cristino Rodrigues de Sá em 02 de junho de 1681. **Plataforma SILB - PE 0355**. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

⁴⁷ GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. In: **Revista Topoin**, v. 2, n. 1, jan./jun., 2001.

padrinhos⁴⁸. Isso explica a escolha do Vigário Simão Rodrigues e de dona Catharina Leitão para padrinhos de Caetano de Melo e Albuquerque, em 1701.

O padre Simão Rodrigues de Sá era o chefe supremo da igreja católica da Capitania do Rio Grande. Ao passo que dona Catharina Leitão era filha e herdeira de Gonçalo Leitão Arnoso, proprietário de vastas extensões de terras e muito gado⁴⁹, bem como era esposa do Capitão-mor e Governador de Armas do Rio Grande, o Capitão-maior Bernardo Vieira de Melo⁵⁰. Com esse batizado, Manuel e Eugênia reforçavam publicamente os vínculos familiares e clientelares, fazendo com que o batizado de Caetano ocorresse dentro de uma homogamia social. Esse evento simbolizava a união entre às quatro diferentes esferas do mando político: o poder religioso, o poder político-militar, o poder fazendário e o senhorio das terras. Esse evento havia marcado o início da sedimentação social de Caetano. Posteriormente, seus pais e seu avô materno investiram pesadamente na captação de capitais materiais e simbólicos para promoverem à edificação social de Caetano, em seus primeiros anos de vida.

4. ACRESCENTAMENTOS MATERIAIS E SIMBÓLICOS

A construção da proeminência social de Caetano de Melo e Albuquerque não havia se encerrado apenas em sua secular herança familiar, nem tampouco na primeira *rede clientelar* na qual esse sujeito havia figurado como o centro. O poder político, nas sociedades do Antigo Regime, era lastreado pela posse de terras. Segundo José Damião Rodrigues, a posse de terras era o fundamento material do poder e da diferenciação social⁵¹, que operava uma clivagem nesse meio entre aqueles que possuíam ou não o senhorio das terras. Possivelmente, foi com essa conotação que Caetano havia sido iniciado no sistema de *economia das mercês*. Assim, o biografado havia recebido seis concessões de terras, na seguinte sequência: uma no Rio

⁴⁸ Para saber mais sobre a utilização dos sacramentos como mecanismos de afirmação ou reafirmação do status social, ver SILVA, Daisy de Assis. **“Casaram-se solenemente em face da igreja”**: matrimônio, mestiçagens e dinâmicas de apadrinhamento na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação (1727-61). 2016. 46f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

⁴⁹ Gonçalo Leitão Arnoso teve apenas duas filhas, Catharina Leitão e Úrsula Leitão, ambas se casaram, respectivamente, com os irmãos Bernardo Vieira de Melo e Cristóvão Vieira de Melo, descendentes de tradicionais famílias da Capitania de Pernambuco. Para saber mais, ver DIAS, Patrícia de Oliveira. **Onde fica o sertão rompense as águas**: processo de territorialização da ribeira do Apodi-Mossoró. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015. p. 64; SILVA, Tyego Franklin da. **A ribeira da discórdia**: terras, homens e relações de poder na territorialização do Assu colonial (1680-1720). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015. p. 58.

⁵⁰ **Livro de Batismos de Cunhaú, São José de Mipibú, Mamanguape, Camaratuba e Natal** (Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da cidade do Natal, Capitania do Rio Grande – 1681-1714. IAHGP-FIA-CX01.DOC0057 (f. 17).

⁵¹ RODRIGUES, José Damião. **Histórias Atlânticas**: Os Açores na Primeira Modernidade. Ponta Delgada: Centro de História de Além-mar, 2012. p. 83-85.

Caranhú (1706)⁵², uma em Serra Negra (1717)⁵³, duas na cidade do Natal (1730⁵⁴ e 1736⁵⁵), uma no Riacho Camaragibe (1736)⁵⁶ e a última numa localidade não identificada, em 1739⁵⁷. Quando recebeu a primeira gleba, Caetano tinha apenas cinco anos de idade, essa mercê foi doada conjuntamente a ele e à viúva Maria Fernandes de Araújo. Os pleiteantes justificaram o pedido alegando que as terras “nunca foram doadas anteriormente”, eram “devolutas”, “não tinham terras”, eram “moradores na capitania” e possuíam gados “vacum” e “cavalar”⁵⁸. Essa sesmaria fazia divisa com outras propriedades que pertenciam ao Padre Simão Rodrigues de Sá e José Monteiro⁵⁹, sendo este compadre daquele presbítero, pois esse clérigo era padrinho de batismo, juntamente com a viúva Maria Fernandes de Araújo, de Felipa, filha de José Monteiro e de Maria Felipa Néri⁶⁰ e, portanto, neta da viúva Maria de Araújo. Com isso, observa-se o empenho e as estratégias do clérigo para contribuir com o processo de sedimentação social de seu neto primogênito. Provavelmente, o Padre Simão sabia que se Caetano não detivesse o senhorio de terras não poderia galgar determinados postos de comando político e militar ou ascender no âmbito social e administrativo pelo império.

Onze anos após ter adquirido a titularidade da primeira sesmaria, Caetano de Melo e Albuquerque, então contando 16 anos de idade, voltava a peticionar ao rei outra gleba de terras, novamente de maneira conjunta com a viúva Maria Fernandes de Araújo. O principal motivo do pleito foi a luta contra “o gentio bárbaro [que] habitava a região”⁶¹. Nessa súplica, aqueles agentes se utilizaram ainda das mesmas estratégias discursivas acionadas na primeira petição de terras. Com esse pedido, Caetano e Maria Fernandes afastavam a possibilidade de suas terras serem doadas a indivíduos estranhos a sua *parentela*. Ao mesmo tempo, consolidavam o projeto político e econômico iniciado há mais de uma década por seu *tutor* – o Padre Simão de Sá –, pois

⁵² Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque e Maria Fernandes de Araújo em 03 de maio de 1706. **Plataforma SILB – RN 0053**. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

⁵³ Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque e Maria Fernandes de Araújo em 08 de julho de 1717. **Plataforma SILB – RN 0385**. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

⁵⁴ Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque em 22 de novembro de 1730. **Plataforma SILB – RN 1122**. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

⁵⁵ Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque em 30 de dezembro de 1736. **Plataforma SILB – RN 1161**. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

⁵⁶ Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque em 10 de dezembro de 1736. **Plataforma SILB – RN 0453**. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

⁵⁷ Carta de sesmaria doada a Francisco Gonçalves e Caetano de Melo e Albuquerque, em 29 de outubro de 1739. **Plataforma SILB – RN 0483**. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Carta de sesmaria doada ao Padre Simão Rodrigues de Sá e José Monteiro, em 08 de abril de 1706. **Plataforma SILB – RN 0052**. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

⁶⁰ **Livro de Batismos de Cunhaú, São José de Mipibú, Mamanguape, Camaratuba e Natal** (Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da cidade do Natal, Capitania do Rio Grande – 1681-1714. IAHGP-FIA-CX01. DOC0057 [31]).

⁶¹ Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque e Maria Fernandes de Araújo em 08 de julho de 1717. **Plataforma SILB – RN 0385**. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

nessa altura já não mais podiam contar com a rede de relacionamentos e representatividade desse clérigo que havia falecido há cerca de três anos atrás, em 1714⁶². A seguir, analisar-se-á a inserção de Caetano em outros nichos de poder e representatividade política na Capitania do Rio Grande nos primeiros anos de sua juventude. Tal participação, havia reforçado ainda mais a sedimentação social desse agente, atribuindo-lhe poder de mando e a capacidade de sujeição política de terceiros, bem como permitiu-lhe acessar outros ganhos materiais e simbólicos.

5. “UM DOS HOMENS NOBRES DESTA CAPITANIA”

Além do senhorio das terras, o poder político, nas sociedades de Antigo Regime, era reafirmado publicamente através da institucionalização das relações de mando num determinado contexto social. Um dos mecanismos que materializavam esse poder era a participação dos agentes sociais nas estruturas administrativas locais como, por exemplo, nas tropas pagas, nas milícias, nas companhias de ordenanças locais, em companhias de infantaria ou cavalaria, como também nos ofícios nos senados das câmaras municipais. Cinco meses antes de obter o segundo título de terras, Caetano Albuquerque havia sido nomeado capitão de infantaria de ordenança do Distrito da Cidade de Natal, em 21 de fevereiro de 1717. Nesse documento, o biografado foi descrito como sendo “um dos homens nobres desta Capitania”⁶³. Quem havia nomeado Caetano para esse cargo militar foi o Capitão-mor Domingos Amado (1715-1718) ⁶⁴, o mesmo que o concedeu o segundo títulos de terras, em julho de 1717. Acredita-se que ambos faziam parte da mesma *rede clientelar*. Cogita-se que Caetano de Melo havia agido como um poderoso aliado de Domingos Amado, mantendo este a par do funcionamento político e social daquela conquista, dada a antiguidade, o prestígio e a sedimentação dos Melo Albuquerque na Capitania do Rio Grande.

No ano seguinte, em 01 de outubro de 1718, Caetano assentava praça de soldado numa das tropas pagas daquela possessão. Nesse documento, ele foi descrito como um sujeito de “cor alva de rosto, cabelo crespo e reto, sobrancelhas arqueadas e grossas” e que contava nessa altura 17 anos de idade⁶⁵. Cinco anos depois, aos vinte e dois anos, em 04 de setembro de 1723, Caetano havia assumido o primeiro *ofício intermédio* no Senado da Câmara de Natal, quando foi

⁶² SILVA FILHO, José Rodrigues da. Padre Simão Rodrigues de Sá, um patriarca de batina. In: **II Encontros Coloniais**, Natal, 29-30, maio, 2014. p. 1-2.

⁶³ Fundo Documental do IHGRN. **Caixa 02 de cartas e provisões do Senado da Câmara de Natal**. Livro 7 (1720 – 1728). Fl. 82v-83.

⁶⁴ SILVA, Kalina Vanderlei P. da. **O miserável soldo & a boa ordem da sociedade colonial**: Militarização e Marginalidade na Capitania de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. Recife: 2001. p. 61.

⁶⁵ LIRA, Abimael Esdras Carvalho de Moura Lira. **“UM IMPÉRIO DE PAPEL”**: Um histórico do ofício de escrivão da Câmara do Natal (1613-1759). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018. p. 244.

nomeado para o cargo de tesoureiro dos defuntos e ausentes. Nesse ofício, auxiliava “[...] o provedor e seu escrivão na feitura do inventário de todos os bens de defuntos com herdeiros ausentes. Isso envolvia o conhecimento de possíveis dívidas e créditos através da trasladação do testamento”⁶⁶. Esse cargo era estratégico, pois intervinha diretamente no destino das fortunas familiares dos falecidos e dos herdeiros. Caetano havia ingressado nesse ofício antes mesmo de completar 25 anos, como previa a legislação da época.

Salienta-se que quando Caetano havia sido provido em seu primeiro ofício na administração municipal de Natal, ele já detinha a patente de sargento-mor. Segundo Jorge de Freitas, na hierarquia militar portuguesa do Antigo Regime, ser sargento-mor era ocupar o terceiro posto mais importante do oficialato militar, em ordem crescente de representatividade e importância⁶⁷. Para Nuno Monteiro, independentemente das dimensões territoriais de uma conquista, ter a patente de sargento-mor, dentre outras, conferiam “nobreza vitalícia” aos seus titulares⁶⁸. Ao sargento-mor cabia, por fim, a inspeção constante do corpo da milícia, bem como seu disciplinamento⁶⁹. A posse dessa patente por Caetano de Melo demarcava seu lugar no corpo social mais amplo, mas também promovia e chancelava sua qualidade social publicamente, ao reforçar diferenças sociais, consolidar e reafirmar a concepção corporativa de uma sociedade hierárquica e estamental de Antigo Regime, instalada nos trópicos.

No ano seguinte, Caetano de Melo e Albuquerque assumiu o ofício de almotacés, entre os meses de junho e agosto de 1724, cuja posse e juramento foram dados, curiosamente, pelo seu próprio pai, o Comissário de Cavalaria Manuel de Melo e Albuquerque⁷⁰, algo que acena para a indistinção entre público e privado na administração local do Rio Grande, bem como a importância da solidez das redes familiares e clientelares. No ofício de almotacé, Caetano fiscalizava o cumprimento das posturas municipais criadas pela Câmara de Natal, bem como a limpeza e ordenamento das ruas da cidade. Cabia a ele também informar aquele senado sobre todas as situações de irregularidades quanto ao usufruto dos bens camarários, exercendo

⁶⁶ COSTA, Wellington Júnior Guimarães da. Das desordens na Provedoria de Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos na América portuguesa. In: XVIII Simpósio Nacional de História. 27 a 31 de julho, Florianópolis, 2015. p. 01.

⁶⁷ FREITAS, Jorge Penim de. **O combatente durante a Guerra da Restauração**: vivência e comportamentos dos militares ao serviço da Coroa portuguesa, 1640-1668. Lisboa: Prefácio, 2007. p. 101-102.

⁶⁸ MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas. “O ‘Ethos’ Nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social”. In: **Almanack Braziliense**, n. 2, nov., 2005. p. 4-20.

⁶⁹ GOMES, José Eudes Arrais Barroso. **As milícias d’El Rey**: tropas militares e poder no Ceará setecentista. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. p. 169.

⁷⁰ LOPES, Fátima Martins. **Catálogo dos Livros de Termos de Vereação do Senado da Câmara de Natal (1672-1815)**. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (no prelo). Doc’s. 0921, 0924.

assim, funções de fiscalização, punição e cobrança⁷¹. Para George Souza, cabia aos almotacés garantir o abastecimento regular, a gerência do mercado, a higiene e a limpeza da cidade, dentre outras funções⁷². Caetano desempenhava esse ofício, simultaneamente, com o cargo de tesoureiro dos defuntos e ausentes e, nesse momento, tornou-se o centro de uma disputa entre duas facções políticas rivais, que se digladiavam pela hegemonia dos cargos da Câmara de Natal, na década de 1720, e pela representatividade do poder na Capitania do Rio Grande. Nesse conflito, o pai de Caetano, Manuel de Melo e Albuquerque, agora comissário geral de cavalaria, era partidário do grupo que fazia oposição ao Capitão-mor José Pereira da Fonseca (1722-1728). Os desdobramentos desse conflito já foram analisados por Abimael Lira.⁷³

Esse conflito recorda outro semelhante, ocorrido na Capitania do Rio Grande, na administração do anterior Capitão-mor, Luiz Ferreira Freire (1718-1722), quando este se opôs ao grupo liderado por Manuel de Melo e Albuquerque e Bento Ferreira Mouzinho. Dentre outros motivos desse confronto, destaca-se o fato de Ferreira Freire haver raptado a sobrinha de Manuel de Melo e Albuquerque (na verdade, sobrinha sanguínea de sua esposa, Dona Eugênia Rodrigues de Sá), chamada Maria de Sá, filha de Matheus Rodrigues de Sá e Violante Dias⁷⁴. Ao que tudo indica, algum tempo depois, Caetano de Melo e Albuquerque casou-se com sua prima, Violante Rodrigues de Sá⁷⁵, filha de Matheus Rodrigues e de Violante Dias e, portanto, irmã da jovem Maria que foi raptada por Luiz Ferreira Freire. Do casamento de Caetano e Violante de Sá, nasceu alguns filhos, dentre os quais Maximiana Valeriana Tibúrcia de Albuquerque⁷⁶ e Antônio de Albuquerque⁷⁷.

Ainda assim, ressalta-se que um dos estopins daquelas agitações foi a denúncia de Caetano de Melo, em sessão ordinária da Câmara de Natal, no dia 04 de setembro de 1724, sobre uma dívida de 200\$000 (duzentos mil réis) que aquele capitão-mor devia ao cofre dos defuntos e ausentes.⁷⁸ Depois disso, Caetano somente veio a ser provido noutra função da administração

⁷¹ BARBOSA, Kleyson Bruno Chaves. **A Câmara de Natal e os homens de conhecida nobreza: governança local na Capitania do Rio grande (1720-1759)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017. p. 25.

⁷² Souza, George Félix Cabral de. **Os Homens e os Modos da Governança**. A Câmara Municipal do Recife no século XVIII. Recife: Gráfica Flamar, 2003. p. 50-51.

⁷³ LIRA, Abimael Esdras Carvalho de Moura. A crise política de 1720: conflitos jurisdicionais e cultura política do Antigo Regime na administração da Capitania do Rio Grande do Norte. In: **Em Perspectiva**. v. 3, n. 1, 2017.

⁷⁴ Idem. **“UM IMPÉRIO DE PAPEL”**: Um histórico do ofício de escrivão da Câmara do Natal (1613-1759). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018. p. 299.

⁷⁵ Paróquia de Nossa Senhora da Apresentação/Capitania do Rio Grande do Norte. livro de Casamentos, 1727-1740. DSC. 02775.

⁷⁶ Idem. livro de Casamentos, 1740-1752. DSC. 02890

⁷⁷ Ibidem, 1740-1752. DSC. 02866.

⁷⁸ LOPES, Fátima Martins. **Catálogo dos Livros de Termos de Vereação do Senado da Câmara de Natal (1672-1815)**. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (no prelo). Doc. 0933.

do Rio Grande em 1732, quando foi eleito novamente almotacés para os meses de julho e agosto desse ano⁷⁹. Possivelmente, isso foi uma represália do Capitão-mor José Pereira da Fonseca (1722-1728) que havia permanecido no governo do Rio Grande até 1728, já que a este capitão-mor cabia às nomeações e provisões temporárias de ofícios civis, as doações perpétuas de patentes militares, bem como a dada de terras (sesmarias) em nome do rei, por toda a Capitania do Rio Grande.

Não obstante, Caetano havia ocupado o ofício de tesoureiro dos defuntos e ausentes outras duas vezes, posteriormente, em 1733⁸⁰ e 1735⁸¹. No interregno entre essas duas nomeações, Caetano de Melo e Albuquerque havia chegado, em 1734, e ainda com a patente de sargento-mor, a ser eleito para o mais prestigioso ofício político elegível da Câmara de Natal: o cargo de juiz ordinário⁸². Nesse ofício, ele ficava responsável por presidir às vereações da única localidade com foros de municipalidade da Capitania do Rio Grande, dava posse aos demais oficiais camarários, dentre outras atribuições. Nessa altura, Caetano tinha apenas 33 anos de idade. Todavia, no mês seguinte após sua posse nesse cargo, em setembro de 1734, o escrivão daquela câmara registrava que Caetano vivia cuidando de seus negócios particulares pelos sertões do Açú e do Apodi, no interior da Capitania do Rio Grande, o que motivou elegerem Gregório de Oliveira e Melo como substituto para o ofício de juiz ordinário.

Quatro anos depois, em fevereiro de 1737, o Sargento-mor Caetano de Melo aparece como escrivão do termo de abertura do livro de vereações da Câmara do Natal. Concomitantemente, desempenhava este ofício com o cargo de escrivão do alcaide dessa mesma edilidade. No mês anterior, em 31 de janeiro de 1737, o biografado foi objeto de uma carta escrita pelos oficiais da Câmara de Natal, Domingos da Cunha Linhares, Hilário de Castro Rocha, Francisco Diniz da Penha, Francisco Barreto, Lourenço de Araújo Correa e José Martins de Oliveira, endereçada ao rei, Dom João V, através da qual denunciavam a “escassez dos rendimentos” de Caetano Albuquerque na serventia⁸³ do ofício de escrivão da Câmara de Natal.⁸⁴ Isso demonstrava o alinhamento e a influência políticos de Caetano e de sua família com parte expressiva das melhores famílias da terra, haja visto que as câmaras se configuravam

⁷⁹ Ibidem, Doc. 1118.

⁸⁰ LOPES, Fátima Martins. **Catálogo dos Livros de Termos de Vereação do Senado da Câmara de Natal (1672-1815)**. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (no prelo). Doc. 1154.

⁸¹ Ibidem, Doc. 1185.

⁸² Ibidem, Doc. 1170.

⁸³ O termo “serventia” referia-se aos ofícios providos temporariamente, geralmente entre seis meses e três anos, para saber mais ver STUMPF, Roberta. Os provimentos de ofícios: a questão da propriedade no Antigo Regime português. in: **Revista Topoi** (Rio de Janeiro), v. 15, n. 29. p.614.

⁸⁴ LIRA, Abimael Esdras Carvalho de Moura Lira. **“UM IMPÉRIO DE PAPEL”**: Um histórico do ofício de escrivão da Câmara do Natal (1613-1759). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018. p. 250.

como espaços privilegiados de representação e interlocução das elites locais com os demais poderes civis do império português.

6. “PESSOAS ODIOSAS POR TODO ESTE POVO”

Não obstante, em janeiro de 1738, novos agentes sociais assumiram os honoráveis cargos da Câmara de Natal, foram eles: Carlos de Azevedo do Vale, João de Lima Ferraz, Matias Simões Coelho, João Fernandes de Araújo e José Pinheiro Teixeira. Esses oficiais escreveram uma carta para Dom João V, em 06 de janeiro de 1738, na qual relataram uma série de malfeitorias e abusos da família Melo Albuquerque, cometidas principalmente por Caetano de Melo e Albuquerque, cujas impunidades eram acobertadas pelos capitães-mores do Rio Grande, nomeadamente pelo atual, João de Teive Barreto e Menezes (1734-1739).⁸⁵ Dentre os oficiais denunciadores, observa-se a presença de dois (Carlos de Azevedo do Vale e José Pinheiro Teixeira) que faziam parte do grupo político liderado pelo antigo capitão-mor do Rio Grande, José Pereira da Fonseca (1722-1728), no conflito político da década de 1720, contra o outro grupo formado por Manuel de Melo e Albuquerque, Bento Ferreira Mouzinho e Caetano de Melo⁸⁶. Observa-se, com isso, que passados mais de dez anos, as rusgas daquele conflito ainda se mantinham acesas, pois, possivelmente, devido a isso José Pinheiro Teixeira e Carlos de Azevedo tenham maquinado a denúncia contra Caetano e sua família a D. João V.

Salienta-se também que José Pinheiro Teixeira tinha muitos motivos para ser ardoroso inimigo da família Melo Albuquerque, pois no contexto das disputas políticas da década de 1720, ele havia se saído prejudicado, já que teve sua eleição para o cargo de almotacés revogada, em 04 de setembro de 1724, após haver questionado os oficiais da Câmara de Natal e ter se mostrado contrário à nomeação do pai de Caetano, Manuel de Melo e Albuquerque, para assumir o cargo de juiz ordinário, ao invés de Antônio da Silva de Carvalho, parente de José Pinheiro e quem de fato havia sido eleito para aquele cargo. Além disso, quem assumiu o cargo de almotacés no lugar de Pinheiro Teixeira foi o próprio Caetano de Melo e Albuquerque e como se viu anteriormente, além de se tratar de um cargo estratégico, esse cargo camarário, diferentemente dos demais, era remunerado. Tudo isso, implicava em desfavor de José Pinheiro Teixeira que, quando teve a oportunidade, vingou-se da família ao denunciar as atrocidades cometidas no Rio Grande ao monarca. Não obstante, Caetano havia permanecido como escrivão

⁸⁵ Arquivo Histórico Ultramarino-RN, **Papéis Avulsos**, Cx. 4, Doc. 240.

⁸⁶ LIRA, Abimael Esdras Carvalho de Moura. A crise política de 1720: conflitos jurisdicionais e cultura política do Antigo Regime na administração da Capitania do Rio Grande do Norte. In: **Em Perspectiva**. v. 3, n. 1, 2017.

da câmara de Natal, mesmo diante de outras denúncias feitas ao rei nos meses seguintes.⁸⁷ Isso demonstra como a família Melo Albuquerque estava politicamente sedimentada naquela capitania e acena também para a existência de algum patrono no reino, com amplas margens de barganha, que de lá os protegia.

Contudo, sabe-se que o rei autorizou a investigação da situação, mas não se sabe se Caetano foi suspenso do exercício do ofício de escrivão camarário. Porém, registra-se que esse agente foi afastado do posto de soldado que ocupava numa das tropas pagas que guarneciam o presídio da Capitania do Rio Grande, mais especificamente na Companhia de Francisco Ribeiro Garcia.⁸⁸ No entanto, Caetano recorreu à intervenção do Governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, que voltando atrás pagou parte do soldo que foi suspenso durante o afastamento do biografado de suas funções militares. Não satisfeito com isso, Caetano recorreu ao rei, Dom João V, pedindo a restituição do restante do soldo, tanto em dinheiro como em fazendas, em abril de 1739.⁸⁹ No entanto a suspensão do posto de soldado foi motivada por uma “falsa e sinistra informação” prestada pelo então provedor da Fazenda Real da Capitania do Rio Grande, Dionísio da Costa Soares, segundo a qual Caetano “[...] sentara praça seu pai o Sargento-mor [Manuel de Melo e Albuquerque] em tempo que servia de escrivão da Fazenda Real sem ordem de Vossa Excelência, de moto próprio e sem o suplicante ter idade competente”.⁹⁰ Após as investigações, descobriu-se a falsidade da denúncia e a reversão da penalidade prevista, bem como o recebimento de todos os dividendos monetários devidos a Caetano enquanto durou a suspensão, já que se averiguou que esse agente havia passado por todos os trâmites costumeiros para ser empossado naquele cargo militar.

O provedor Dionísio da Costa Soares, que havia denunciado possíveis irregularidades no provimento de Caetano de Melo e Albuquerque no posto de soldado da tropa paga, era natural de Lisboa e havia iniciado sua trajetória na administração local da Capitania do Rio Grande no exercício do ofício de escrivão camarário⁹¹. Nessa capitania, Costa Soares casou-se, em 10 de novembro de 1734, com Dona Eugênia de Oliveira e Melo, filha do Capitão Manuel Gonçalves Branco e de Catarina de Oliveira e Melo⁹². Por essa linha, Dionísio da Costa era cunhado de Gregório de Oliveira e Melo, também filho do reinol Manuel Gonçalves Branco e de Catarina de

⁸⁷ Arquivo Histórico Ultramarino-RN, **Papéis Avulsos**, Cx. 4, Doc. 241.

⁸⁸ *Ibidem*, Doc. 254.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ LIRA, Abimael Esdras Carvalho de Moura Lira. “UM IMPÉRIO DE PAPEL”: Um histórico do ofício de escrivão da Câmara do Natal (1613-1759). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018. p. 145.

⁹² Paróquia de Nossa Senhora da Apresentação/Capitania do Rio Grande do Norte. **Livro de Casamentos, 1727-1740**. DSC. 02770.

Oliveira⁹³. Cabe lembrar que quando Caetano foi suspenso do cargo de juiz ordinário da Câmara de Natal, quem assumiu esse ofício em seu lugar foi Gregório de Oliveira. Algo que, talvez, tenha gerado alguns ressentimentos. Além disso, Costa Soares era cunhado também de Miguel de Oliveira e Melo, casado com Ângela Correa da Costa, filha de Paula Pereira e do Coronel Fradique Correa da Costa. Este coronel, por sua vez, havia sido um dos partidários do Capitão-mor do Rio Grande, José Pereira da Fonseca (1722-1728) na aliança contra o grupo liderado por Bento Ferreira Mouzinho, Manuel de Melo de Albuquerque e Caetano de Melo e Albuquerque⁹⁴. Por fim, a esposa de Dionísio, Eugênia de Oliveira, era cunhada de José Pinheiro Teixeira, pois este era casado com sua irmã, Maria da Conceição de Oliveira⁹⁵.

Outra relação familiar e política que opunham as famílias Melo Albuquerque e Oliveira Melo era o fato de Valentim Tavares de Melo, filho do português Manuel Gonçalves Branco e Catarina de Oliveira, haver sido casado com Angélica de Azevedo Leite, filha do Coronel Carlos de Azevedo do Vale e Isabel de Barros⁹⁶. Rememora-se que Carlos de Azevedo também esteve na disputa política pela hegemonia do Rio Grande contra Manuel de Melo e Albuquerque⁹⁷. Além disso, o Coronel Azevedo do Vale foi um dos oficiais camarários que havia subscrito a denúncia contra a perversa influência de Caetano e sua família em 1738⁹⁸. Por tudo isso, observa-se que as disputas entorno da hegemonia política da Capitania do Rio Grande, iniciadas ainda na década de 1720, se arrastaram por anos a fio na década seguinte e se constituía também como uma disputa entre famílias pelo domínio dos cargos administrativos e a titularidade das instituições locais, que garantiam, assim, o controle sobre as benesses régias canalizadas por essas instituições. Isso acena para o fato de que disputas de natureza familiar transporam para plano político e administrativo, imiscuídos pela indistinção entre público e privado, na Capitania do Rio Grande no *setecentos*.

Não obstante, em 23 de fevereiro de 1738, Caetano de Melo foi novamente denunciado ao rei, D. João V, sobre a “perniciosa influência da família Melo e Albuquerque” e a “polêmica nomeação” de Caetano para servir no ofício de escrivão da Câmara de Natal, realizada pelo Capitão-mor do Rio Grande, João de Teive Barreto e Menezes⁹⁹. Mais uma vez, os denunciantes foram os oficiais camarários que já haviam enviado em janeiro outra carta de igual teor para o

⁹³ *Ibidem*, DSC. 02742.

⁹⁴ *Idem*. A crise política de 1720: conflitos jurisdicionais e cultura política do Antigo Regime na administração da Capitania do Rio Grande do Norte. In: **Em Perspectiva**. v. 3, n. 1, 2017. p. 110.

⁹⁵ LIMA, Monique Maia de. **Por um chão na rua que vai para o rio de beber**: os vassallos d’el Rei e a configuração espacial da cidade do Natal setecentista (1700-1785), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2018. p. 107.

⁹⁶ *Idem*. DSC. 02775.

⁹⁷ LIRA, *op. cit.* p. 111.

⁹⁸ Arquivo Histórico Ultramarino-RN, **Papéis Avulsos**, Cx. 4, Doc. 240.

⁹⁹ *Ibidem*, Doc. 241.

rei. Essa carta foi escrita e assinada pelo vereador João de Lima Ferraz e subscrita pelos demais oficiais camarários: José Pinheiro Teixeira, João Ferreira de Araújo e Mathias Simões Coelho. Nesse documento, davam conta, entre outras coisas, da manobra efetuada por Caetano de Melo e Albuquerque com o objetivo de retirar a titularidade do cargo de escrivão das mãos de seu proprietário José Ribeiro Ribas, com a finalidade de aumentar sua própria remuneração sem a necessidade de pagar à terça parte ao titular do ofício. Essa carta caracterizava Caetano pela “sua perversa inclinação e obras injustas”, além de ser considerado como “pessoa de fama danada”¹⁰⁰.

Essa carta apresenta também os indícios que motivaram João de Lima Ferraz efetuar a denúncia. Segundo o próprio Ferraz, ele devia ter sido provido “por uso e costume” no ofício de escrivão da Fazenda Real, porém seu provimento foi negado, já que o Capitão-mor João de Teive (1734-1739) havia se escusado e, juntamente com o Governador de Pernambuco, Henrique Luiz Pereira Freire de Andrade (1737-1746), conseguiu nomear Caetano de Melo e Albuquerque para esse ofício¹⁰¹. A partir disso, soube-se que Caetano estava servindo nesse período no ofício de escrivão da Fazenda Real da Capitania do Rio Grande, algo que gerará, a seguir, alguns imbróglis, que culminaram em parte com a saída de Caetano da América portuguesa. Por fim, naquela carta dizia-se que tanto Caetano como seu pai, Manuel de Melo e Albuquerque, eram “pessoas odiosas” para todo o povo do Rio Grande, devido a “perversa vida” que tinham e os seus “maus costumes”¹⁰². Ainda assim, não se registra no documento se a denúncia foi acatada ou se se instaurou investigação para averiguar a veracidade dos fatos. Ao que parece, a denúncia não havia encontrado eco no Conselho Ultramarino ou, nessa altura, Caetano de Melo e Albuquerque contasse com algum valido que, do reino, os protegia.

Nesse sentido, esclarece-se que Caetano de Melo e Albuquerque, mesmo que descendente ilegítimo de Jerônimo de Albuquerque, tinha parentesco no reino com os Gomides, dos quais provinham os Albuquerques que foram Condes de Pernambuco, mas também com os Marqueses do Basto e os Condes de Lavradio, que eram senhores de Vila Verde. O tronco dessas famílias remontava a Nuno Muniz de Gomide que foi da governança da Cidade de Portalegre e seus descendentes¹⁰³. Possivelmente, esse parentesco estivesse ligado com a sobrevivência

¹⁰⁰ *Loc. cit.*, Doc. 240.

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² Arquivo Histórico Ultramarino-RN, **Papéis Avulsos**, Cx. 4, Doc. 240.

¹⁰³ Título: Dos Gomides de quem vem os Albuquerques Condes de Pernambuco, Marqueses do Basto, os Condes do Lavradio, senhores de Vila Verde e todos os Albuquerques do Brasil. In: **Biblioteca Digital Real Academia de La Historia**.

social de Caetano e de sua família na Capitania do Rio Grande, visto que nenhuma das denúncias surtiram efeito.

Ainda assim, em 1742, Caetano havia se envolvido em outro conflito e se encontrava às voltas para resolvê-lo. Nesse momento, ele respondia nos tribunais régios por haver recebido de maneira indevida, juntamente com outros oficiais, propinas das arrematações dos dízimos da Capitania do Ceará, quando esteve provido como escrivão da Fazenda Real da Capitania do Rio Grande, pois essa instituição era responsável pela arrematação dos dízimos da capitania vizinha. Devido a isso, em 11 de abril de 1742, Caetano de Melo Albuquerque suplicava a Dom João V que fosse absolvido da necessidade de restituir aquelas propinas, o que resultou em processo extenso, pois recorreu a muitos oficiais da administração das Capitanias do Rio Grande, do Ceará, da Paraíba e de Pernambuco com o escopo de se livrar daquelas culpas. Ainda assim, o rei orientou, através de parecer, que Caetano buscasse às vias da justiça ordinária para interpor seus recursos¹⁰⁴. Depois disso, ao que parece, Caetano foi considerado culpado e não veio a assumir nenhum outro ofício na governança local.

Possivelmente, por não encontrar mais a adesão que outrora muitos o agradeciam na Capitania do Rio Grande, Caetano havia começado a empreender tentativas de sair dessa conquista. A primeira delas ocorreu em 11 de setembro de 1742, cinco meses após ser sentenciado a restituir os dízimos recebidos indevidamente, quando havia pedido a Dom João V o posto de sargento-mor dos auxiliares da Capitania do Ceará¹⁰⁵. Sem sucesso, Caetano prosseguiu tentando uma nomeação régia para outros domínios da Coroa portuguesa no Atlântico. Dois meses mais tarde, em 27 de novembro de 1742, o Coronel de Cavalaria do Rio Grande do Norte, Caetano de Melo e Albuquerque, havia escrito requerimento a Dom João V, no qual suplicava a mercê do posto de Capitão-mor do Presídio de Benguela, no reino de Angola, na África¹⁰⁶. Para isso, Caetano havia alegado toda a experiência nos ofícios administrativos e dos postos militares ocupados na Capitania do Rio Grande, bem como evocava ser neto de André de Albuquerque, que foi governador da Capitania da Paraíba e de Dom Cristóvão de Melo¹⁰⁷ que governou o Estado do Brasil¹⁰⁸. Porém, não obteve êxito. No ano seguinte, em 02 de julho de 1743, Caetano foi o único candidato para os cargos de Capitão e Sargento-mor da Ilha do Fogo, utilizando-se das mesmas estratégias discursivas municiadas anteriormente.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, Doc. 270.

¹⁰⁵ Arquivo Histórico Ultramarino-CE, **Papéis Avulsos**, Cx. 3, Doc. 41.

¹⁰⁶ Arquivo Histórico Ultramarino-Angola, **Papéis Avulsos**, Cx. 36, Doc. 3395.

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ Título: Dos Gomides de quem vem os Albuquerque Condes de Pernambuco, Marqueses do Basto, os Condes do Lavradio, senhores de Vila Verde e todos os Albuquerque do Brasil. In: **Biblioteca Digital Real Academia de La Historia**.

Nesse posto, ele substituiu Aleixo Pinheiro que, durante muitos anos, desempenhou esses cargos¹⁰⁹.

Dois anos depois, em 23 de janeiro de 1745, o biografado voltou a escrever requerimento para a rainha regente, Dona Mariana de Áustria, no qual já se apresentava como Capitão e Sargento-mor da Ilha do Fogo e no qual pediu ajuda de custos semelhante ao capitão-mor nomeado para Cacheu, na Guiné, em África, com o objetivo de preparar sua viagem para tomar posse do cargo¹¹⁰. Aos seis dias do mês de junho de 1745, Caetano havia tomado posse dos ofícios na Ilha do Fogo e já escrevia para D. João V para informá-lo disso, bem como dava conta da ausência de oficiais dos defuntos e ausentes, nomeados pelo rei, naquela ilha¹¹¹. Provavelmente, por haver servido durante tantos anos em ofícios equivalentes no Rio Grande, Caetano de Albuquerque tenha logo sentido a necessidade de criação desses ofícios. Naquela carta, o novo Capitão-mor da Ilha do Fogo queixava-se também dos maus procedimentos dos juízes ordinários locais que serviam também nos ofícios de provedores e tesoureiros da câmara, e nos inventários dos bens e execução das dívidas dos defuntos e ausentes levavam salários exorbitantes, algo que contrariava o permitido no regimento e nas Ordenações do Reino¹¹². Com essa carta, bem como com as providências tomadas para resolver a situação, Caetano envolver-se-ia numa série de querelas com as elites locais, que serão temas outro trabalho que será publicado posteriormente. Nesse mesmo ano, em 15 de setembro de 1745, havia falecido, na Capitania do Rio Grande, o Comissário Geral de Cavalaria Manuel de Melo e Albuquerque¹¹³, pai de Caetano, que teve a honra de ver seu filho primogênito coroar sua trajetória na administração política do império português, ainda que não pudesse adivinhar todas às tempestades que estavam por vir.

O patrimônio de Caetano de Melo e Albuquerque era formado na Capitania do Rio Grande por sesmarias de terras, patentes militares, ofícios civis e militares remunerados, gados *vacum* e *cavalar* e também por escravizados. Exemplo destes, era Maria de Melo, escravizada do “gentio da Guiné”¹¹⁴, e Luzia, do gentio da Costa da Mina¹¹⁵.

¹⁰⁹ Arquivo Histórico Ultramarino-Cabo Verde, **Papéis Avulsos**, Cx. 19, Doc. 1533.

¹¹⁰ *Ibidem*, Cx. 20, Doc. 1592.

¹¹¹ Arquivo Histórico Ultramarino-Cabo Verde, **Papéis Avulsos**, Cx. 19, Doc. 1615.

¹¹² *Idem*.

¹¹³ LOPES, Fátima Martins. **Catálogo dos Livros de Termos de Vereação do Senado da Câmara de Natal (1672-1815)**. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (no prelo). Doc. 1409.

¹¹⁴ Paróquia de Nossa Senhora da Apresentação/Capitania do Rio Grande do Norte. **Livro de Casamentos, 1740-1752**. DSC. 02866.

¹¹⁵ Paróquia de Nossa Senhora da Apresentação/Capitania do Rio Grande do Norte. **Livro de Óbitos, 1750-1759**.

IMAGEM 100-2509.

7. CONCLUSÃO

Nesse capítulo foi possível perceber a importância da família como elemento estruturante das relações sociais numa parte do império português no Antigo Regime. Nesse sentido, importa destacar também como, desde o nascimento de uma criança, as ações familiares eram decisivas para o processo de enobrecimento e sedimentação social do novo rebento que fazia parte de uma nobre costumeira de Antigo Regime. Isso sinalizava para o cuidado no processo de escolha, desde o princípio, daqueles que seriam os padrinhos do recém-nascido, principalmente no contexto de uma monarquia católica no Antigo Regime português. O apadrinhamento funcionava tanto para criar, como reafirmar e, principalmente, publicizar os vínculos que interligavam os envolvidos. Ainda que a criança fosse o elemento central da tessitura desse novo ramo familiar, constituída por parentes cognados ou agnados, os pais da criança também eram beneficiados.

Nesse sentido, percebeu-se a necessidade que os Melo e Albuquerque tinham em publicizar e reafirmar os laços de parentesco sanguíneo que os interligavam ao “chefe maior” da igreja católica no Rio Grande, no início do século XVIII. Isso, possivelmente, também motivou ainda mais que esse avô e, posteriormente, padrinho de Caetano, para que se sentisse obrigado moralmente a contribuir com o engrandecimento do menino. Ainda assim, se se olhar para a trajetória desse padre, apresentada nesse texto, se visualizará que quase vinte anos antes do nascimento do infante Caetano, e ainda na Capitania de Pernambuco, esse vigário já se preocupava com o processo de enobrecimento de sua estirpe, ao peticionar uma sesmaria não apenas para ele, como também para toda sua parentela, desde seus avós, passando por seus pais, irmãos, até sua filha e, possivelmente, seus sobrinhos e cunhados.

Observou-se também que a posse de terras havia funcionado como o elemento primeiro que havia possibilitado, posteriormente, Caetano acessar outros mecanismos de poder simbólicos e materiais na Capitania do Rio Grande. Sem o senhorio das terras, possivelmente, Caetano não teria conseguido ascender no interior da hierarquia militar da Capitania do Rio Grande, tampouco galgar nenhum ofício honorável na Câmara de Natal e, quiçá, chegar ao cargo de Capitão e Sargento-mor de uma conquista crucial para à sobrevivência econômica e social do império português, na primeira metade do século XVIII, caracterizado por ser um entreposto comercial para a rota do comércio de negros escravizados, vindos do continente africano.

Ainda que o papel da família fosse basilar para à sedimentação social do sujeito, mas também para garantir-lhe a proteção necessária e efetiva ante o raio de atuação de outras linhagens concorrentes, como o fizeram os Pinheiro Teixeira, os Oliveira e Melo, os Lima Ferraz

e os Azevedo do Vale, as estratégias encampadas pelo próprio Caetano também foram hábeis em lhe garantir uma trajetória de ascensão social e econômica nos quadros da administração política do império português no Antigo Regime, principalmente após a morte de seu avô e, posteriormente, o falecimento de seu pai, quando Caetano contava, respectivamente, dez e 44 anos de idade.

Ao fim e ao cabo, salienta-se que a trajetória social de um sujeito, caracterizada pela ascensão e promoção sociais dependia em grande medida dos laços familiares, mas também demandava que o interessado cumprisse o seu papel no processo de engrandecimento da linhagem. Caetano havia iniciado no seu ramo familiar a buscar por inserção em outras paragens do império português no Antigo Regime, áreas estas que não eram novas do ponto de vista do processo de conquista/colonização, mas que já tinham economias pujantes e representativas no contexto maior do império.

Por fim, a trajetória de Caetano não pode ser caracterizada pelos dois tipos apresentados por Luiz Felipe de Alencastro em seu *O trato dos viventes*, pois Caetano de Melo e Albuquerque não pode ser caracterizado como “homem colonial” e, nem tampouco, como “homem ultramarino”, pois Caetano havia seguido o caminho oposto escrutinados por esses dois tipos. De acordo com sua trajetória, Caetano de Melo e Albuquerque foi um *homem d’além-mar*, pois mesmo nascido numa área de conquista buscou inserção e engrandecimento sociais noutras áreas de conquista, porém de economias mais representativas e em cargos mais importantes no contexto mais amplo do além-mar.

REFERÊNCIAS

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

ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. A conquista do centro-sul: fundação da Colônia de Sacramento e o “achamento” das Minas. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima S. (Orgs.). *O Brasil colonial*. v. II. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ARMSTRONG, Rodrigo Penteado. *O pomo da discórdia: a Colônia de Santíssimo Sacramento e a rivalidade entre Portugal e Espanha no Sistema Interestatal do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Arquivo Histórico Ultramarino-Angola, Papéis Avulsos.

Arquivo Histórico Ultramarino-Cabo Verde, Papéis Avulsos.

Arquivo Histórico Ultramarino-CE, Papéis Avulsos.

Arquivo Histórico Ultramarino-RN, Papéis Avulsos.

BARBOSA, Kleyson Bruno Chaves. A Câmara de Natal e os homens de conhecida nobreza: governança local na Capitania do Rio Grande (1720-1759). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

BARBOSA, Kleyson Bruno. A Câmara de Natal na arquitetura de poderes das Capitanias do Norte: Comunicações políticas, relações de poder e integração ao império português (1701-1759). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

BARBOSA, Livia Brenda da Silva. Das ribeiras o tesouro, da receita o sustento: a administração da Provedoria da Fazenda Real do Rio Grande (1606-1723). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2017.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Dirs.). Para uma história cultural. Lisboa: Editora Estampo, 1998.

BLUTEAU, Raphael. Vocabulário português e latino: áulico, anatômico, architectônico. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/vocabulario-portuguez-latino-aulico-anatomico-architectonico/?q=Dom#dic-viewer>. Acesso em: 22/12/2023. Ver verbete “dom”.

BORGES DA FONSECA, Antônio José Victoriano. Nobiliarchia Pernambucana. v. 4. Mossoró: Fundação Vingt-Um Rosado, 1993.

BRANDÃO, Michelle Cardoso. Forjando status e construindo autoridade: perfil dos homens bons e formação da primeira elite social em Vila do Carmo (1711-1736). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

CARDIM, Pedro. Portugal unido y separado. Felipe II, la unión de territorios y la condición política del reino de Portugal. Valladolid: Universidad de Valladolid / Cátedra <<Felipe II>>, 2014.

Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque e Maria Fernandes de Araújo em 03 de maio de 1706. Plataforma SILB – RN 0053. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque e Maria Fernandes de Araújo em 08 de julho de 1717. Plataforma SILB – RN 0385. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque em 10 de dezembro de 1736. Plataforma SILB – RN 0453. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque em 22 de novembro de 1730. Plataforma SILB – RN 1122. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

Carta de sesmaria doada a Caetano de Melo e Albuquerque em 30 de dezembro de 1736. Plataforma SILB – RN 1161. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

Carta de sesmaria doada a Francisco Gonçalves e Caetano de Melo e Albuquerque, em 29 de outubro de 1739. Plataforma SILB – RN 0483. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

Carta de sesmaria doada a Simão Rodrigues de Sá, Antônio Rodrigues, Simão Rodrigues, João Rodrigues de Sá, Francisco Rodrigues de Sá, Miguel Forte Velho, Eusébio de Oliveira Monteiro, Maria de Sá, Eugênia de Sá e Cristino Rodrigues de Sá em 02 de junho de 1681. Plataforma SILB – PE 0355. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

Carta de sesmaria doada ao Padre Simão Rodrigues de Sá e José Monteiro, em 08 de abril de 1706. Plataforma SILB – RN 0052. Disponível em: <http://www.silb.cchla.ufrn.br/busca>. Acesso em: 29/07/2023.

CASCUDO, Câmara. História da Cidade do Natal. Natal: Prefeitura Municipal, 1947.

CASCUDO, Luis da Câmara. História do Rio Grande do Norte. 2. ed. Natal: Fundação José Augusto, 1984.

CHAVES JÚNIOR, José Inaldo. As capitanias de Pernambuco e a construção dos territórios e das jurisdições na América portuguesa (século XVIII). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

COSTA, Wellington Júnior Guimarães da. Das desordens na Provedoria de Defuntos e Ausentes, Capelas e Resíduos na América portuguesa. In: XVIII Simpósio Nacional de História. 27 a 31 de julho, Florianópolis, 2015.

COUTO, Domingos de Lorêto. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco. In: Anais da Biblioteca Nacional. v. 15. Rio de Janeiro: 1903.

DIAS, Patrícia de Oliveira. Onde fica o sertão rompem-se as águas: processo de territorialização da ribeira do Apodi-Mossoró. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

DIAS, Thiago Alves. Dinâmicas mercantis coloniais: Capitania do Rio Grande do Norte (1760-1821). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. Revoltas, fiscalidade e identidade colonial na América portuguesa: Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais (1640-1769). Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

FONSECA, Antônio José Vitoriano Borges. Nobiliarquia Pernambucana. v. 1. In: Anais da Biblioteca Nacional. v. XLVII, 1918. p. 325.

FRAGOSO, João. A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII. Algumas notas de pesquisa. In: Tempo (Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense), Niterói, v. 8, n. 15, 2003.

FRAGOSO, João. Capitão Manuel Pimenta Sampaio, senhor do engenho do Rio Grande, neto de conquistadores e compadre de João Soares, pardo: notas sobre uma hierarquia social costumeira (Rio de Janeiro, 1700-1760). In: _____; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FRAGOSO, João. Potentados coloniais e circuitos imperiais: notas sobre uma nobreza da terra supracapitanias, no Setecentos. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo F.; CARDIM, Pedro; CUNHA, Mafalda Soares da (Coords.). Optima Pars: Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. Desenhando perspectivas e ampliando abordagens – De o Antigo Regime nos trópicos a Na trama das redes. In: _____. (Orgs.). Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FREITAS, Jorge Penim de. O combatente durante a Guerra da Restauração: vivência e comportamentos dos militares ao serviço da Coroa portuguesa, 1640-1668. Lisboa: Prefácio, 2007.

Fundo Documental do IHGRN. Caixa 01 de cartas e provisões do Senado Câmara de Natal. Livro 06 (1713-1720).

Fundo Documental do IHGRN. Caixa 02 de cartas e provisões do Senado da Câmara de Natal. Livro 7 (1720 – 1728).

GOMES, José Eudes Arrais Barroso. As milícias d'El Rey: tropas militares e poder no Ceará setecentista. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; FRAZÃO, Gabriel Almeida; SANTOS, Marília Nogueira dos. Redes de poder e conhecimento na governação do Império português (1688-1735). In: Topoi, v. 5, n. 8, jan.-jun., 2004.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. In: Revista Topoi, v. 2, n. 1, jan./jun., 2001.

LIMA, Monique Maia de. Por um chão na rua que vai para o rio de beber: os vassallos d'el Rei e a configuração espacial da cidade do Natal setecentista (1700-1785), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2018.

LIRA, Abimael Esdras Carvalho de Moura Lira. "UM IMPÉRIO DE PAPEL": Um histórico do ofício de escrivão da Câmara do Natal (1613-1759). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

Lira, Abimael Esdras Carvalho de Moura Lira. A crise política de 1720: conflitos jurisdicionais e cultura política do Antigo Regime na administração da Capitania do Rio Grande do Norte. In: Em Perspectiva. v. 3, n. 1, 2017. p. 110.

LIRA, Abimael Esdras Carvalho de Moura. “Um maligno escrivão”: Bento Ferreira Mouzinho sob o reinado de D. João V (séc. XVIII). Curitiba: Editora Appris, 2022.

LISBOA, Breno Almeida Vaz. Uma elite em crise: a açucarocracia de Pernambuco e a Câmara Municipal de Olinda nas primeiras décadas do século XVIII. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

Livro de Batismos de Cunhaú, São José de Mipibú, Mamanguape, Camaratuba e Natal (Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da cidade do Natal, Capitania do Rio Grande – 1681-1714.

LOPES, Fátima Martins. Catálogo dos Livros de Termos de Vereação do Senado da Câmara de Natal (1672-1815). Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte (no prelo).

LYRA, Tavares de. História do Rio Grande do Norte. 3. ed. Natal: EDUFRN, 2008.

MARTINS, Diego Cambraia. Uma História de amor e ódio: a administração régia em Cabo Verde e a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1757-1777). In: Revista Ágora, v. 32, n. 3, 2021.

MELLO, Evaldo Cabral de. A fronda dos Mazombos. Nobres contra mascates. Pernambuco (1666-1715). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MENEZES, Mozart Vergetti de. Jurisdição e poder nas capitanias do Norte (1654-1755). In: Saeculum – Revista de História [14]; João Pessoa, jan./jun., 2006.

MONTEIRO, Denise Mattos. Introdução à História do Rio Grande do Norte. 4. ed. Natal: Flor de Sal, 2015.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas. “O ‘Ethos’ Nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social”. In: Almanack Braziliense, n. 2, nov., 2005.

MORAIS, Ana Lunara da Silva. Quanto peixe se compra com um vintém? Análise da atividade pesqueira e as querelas derivadas desta na capitania do Rio Grande, 1650-1750. Revista Ultramares, n. 5, v. 1, jan.-jun., 2013.

OLIVEIRA, Leonardo Paiva de. Governantes das Capitanias do Norte: hierarquias territoriais, circulação e redes de conhecimento dos agentes governativos (1654-18000). Tese (Doutorado em História), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2022.

PAIVA, Yamê Galdino de. Vivendo a sombra das Leis: Antônio Soares Brederode: Entre a Justiça e a Criminalidade. Capitania da Paraíba (1787-1802). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

Paróquia de Nossa Senhora da Apresentação/Capitania do Rio Grande do Norte. Livro de Casamentos, 1727-1740.

Paróquia de Nossa Senhora da Apresentação/Capitania do Rio Grande do Norte. Livro de Casamentos, 1740-1752.

Paróquia de Nossa Senhora da Apresentação/Capitania do Rio Grande do Norte. Livro de Óbitos, 1750-1759.

Plataforma SILB (Sesmarias do Império Luso-brasileiro). Disponível em:<<<http://www.silb.cchla.ufrn.br/plataforma-s-i-l-b>>>. Acesso em: 29/07/2023.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. Guerra dos Bárbaros: resistência e conflito no Nordeste Colonial. Recife: Fundap/CEP, 1990.

PORTUGAL. Ordenações Filipinas. Ed. fac-símile. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. Liv. I, Tít. LXII.

PUNTONI, Pedro. A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e colonização no sertão nordeste do Brasil (1650-1720). São Paul: Hucitec: Editora da Edusp, 2002;

PUNTONI, Pedro. O Estado do Brasil: poder e política na Bahia colonial – 1548-1700. São Paulo: Alameda, 2013.

RODRIGUES, José Damião. Histórias Atlânticas: Os Açores na Primeira Modernidade. Ponta Delgada: Centro de História de Além-mar, 2012.

SILVA FILHO, José Rodrigues da. Padre Simão Rodrigues de Sá, um patriarca de batina. In: II Encontros Coloniais, Natal, 29-30, maio, 2014.

SILVA, Daisy de Assis. “Casaram-se solenemente em face da igreja”: matrimônio, mestiçagens e dinâmicas de apadrinhamento na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação (1727-61). 2016. 46f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

SILVA, Kalina Vanderlei P. da. O miserável soldo & a boa ordem da sociedade colonial: Militarização e Marginalidade na Capitania de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII. Recife: 2001.

SILVA, Tyego Franklin da. A ribeira da discórdia: terras, homens e relações de poder na territorialização do Assu colonial (1680-1720). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

SOUZA, George Félix Cabral de. Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial: la camara municipal de Recife (1710-1822). Tese (Doutorado em História), Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007.

SOUZA, George Félix Cabral de. Os Homens e os Modos da Governança. A Câmara Municipal do Recife no Século XVIII. Recife: Gráfica Flamar, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. O sol e a sombra: política e administração da América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

STUMPF, Roberta Giannubilo. Os provimentos de ofícios: a questão da propriedade no Antigo Regime português. In: Topoi (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 15, n. 29, p. 619.



Título: Dos Gomides de quem vem os Albuquerque Condes de Pernambuco, Marqueses do Basto, os Condes do Lavradio, senhores de Vila Verde e todos os Albuquerque do Brasil. In: Biblioteca Digital Real Academia de La Historia.

Seção 2

Vivências e sensibilidades

Capítulo IV

“OS DITOS CRIMES DE AMOR”: ANÁLISE DE UM PROCESSO CRIME DE DEFLOREMENTO EM CAJAZEIRAS-PB

Katiana Alencar Bernardo ¹

DOI: 10.51859/ampla.psh048.1124-4

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar a pluralidade de experiências e sentidos capazes de mobilizar, ações, escolhas e práticas amorosas na cidade de Cajazeiras-PB. Para isso, propõe-se analisar um caso de defloração do ano de 1932, que proporciona pensar as possibilidades de práticas amorosas, os possíveis mecanismos acionados pelos sujeitos, os discursos que surgem em um relacionamento em que as diferenças socioeconômicas estão presentes, bem como a moralidade que era vivenciada pelos personagens dos “crimes de amor” em Cajazeiras-PB nas primeiras décadas do século XX.

Palavras-chave: Processo crime de defloração. Práticas amorosas. Cajazeiras-PB.

1. INTRODUÇÃO

Na virada do século XIX para o século seguinte, intensificou-se no Brasil uma preocupação com os valores morais, em especial com a honra feminina. Sendo alvo dos mais diversos cuidados, a honra das mulheres foi problematizada e estudada, uma vez que, a sua manutenção significava algo maior, como zelar pela honra da família, da sociedade e, inclusive, da pátria, ou seja, conservá-la era o mesmo que estar cuidando da nação, era isso que defendiam os intelectuais nesse momento (CAULFIELD, 1999). Esse cuidado trouxe consigo um evidente investimento em algumas instituições como, por exemplo, a justiça. Vale salientar que essa forma de pensamento não foi consenso entre todos que representavam as leis, existindo discordâncias e contestações acerca desses valores e de como o Estado os promovia.

Desta maneira, regulamentar e normatizar o cotidiano e a vida afetivo-sexual dos mais “populares” tornou-se um dos interesses principais. O código penal de 1890, que esteve em vigor até o ano de 1940, regulamentava os crimes de honra e delineava uma verdadeira campanha contra os crimes sexuais.

Vistos como uma das faces negativas do estágio de evolução em que se encontrava a civilização ocidental, explicados enfaticamente como produtos da dissolução dos costumes resultante de “vertiginosas” e “perigosas” mudanças estruturais que o país vinha passando (traduzidas na transição para o trabalho livre, na implantação da República e num crescimento urbano responsável pela

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande. Graduada em História pela Universidade Federal de Campina Grande. Professora da Educação Básica.

edificação de imagens das cidades como lugares onde a miséria e a degenerescência, física e moral, se desenvolveriam mais facilmente), os crimes sexuais foram apontados como atentatórios à ordem social por simbolizarem o primado dos instintos sobre a razão e por colocarem a família, justamente a instituição que se pretendia organizar, “higienizar” e fortalecer, em risco de desagregação (MARTINS JÚNIOR, 2011, p. 2689).

Ainda de acordo com Martins Júnior (2011), o mais forte indício de que a justiça estava a participar desse processo de normatização foi o próprio Código Penal de 1890, que trazia em um de seus capítulos o tema dos crimes carnais, em seu “Título Oitavo - Dos Crimes Contra a Segurança da Honra e da Honestidade das Famílias e do Ultraje Público ao Pudor”.

Seguindo esse raciocínio, as noções de “honra” e “honestidade” das famílias presentes no Título 8º do Código Penal de 1890 confundiam-se com as noções de “honra” e “honestidade” feminina ao indicar que o alvo específico da legislação eram as mulheres, a quem caberia incorporar tais noções para que fossem as mesmas estendidas à família (MARTINS JÚNIOR, 2011, p. 2715).

Desta maneira, a mulher tornou-se peça principal de discursos pautados em “instrução e “educação”, a mulher era a família, logo, cabia a ela o zelo e cultivo desta importante célula social. Regular o modo como ela se relacionava foi o intento ao criminalizar a sexualidade feminina, uma vez que a honra feminina estava atrelada diretamente à pátria e, assim também, à família.

A prática jurídica, deste modo, exercia um importante papel ao contemplar os desejos do Estado. Assim, não existiam do nada, mas faziam parte de um conjunto de interesses que se buscava resolver e sanar. Higienizar e constituir um ideal de família era, em especial, um dos principais objetivos do Estado e também dessa ciência jurídica que, permeada por interesses, instituiu leis de criminalização, maneiras para coibir outros modelos de relações que não estivessem de acordo com o que era ditado como correto. A instrução por meio da lei foi, desta maneira, uma forma de controlar o corpo e o modo como os sujeitos operacionalizavam os seus relacionamentos.

Todavia, outros modelos de relações eram elaborados a partir desses discursos, modelos de relacionamentos construídos fora do âmbito da oficialização do matrimônio, como a mancebia e o concubinato, que demonstram que esses discursos eram recriados por homens e mulheres por meio de práticas amorosas diversas.

Deste modo, busca-se analisar neste trabalho a partir da singularidade de um caso, outras maneiras de recriar e reelaborar os moldes como se operacionalizavam e se viviam os relacionamentos na cidade de Cajazeiras-PB, nos anos iniciais do Século XX.

2. FALAS QUE CATEGORIZAM: FRANCISCA, “MAL VISTA”

No dia seis de setembro de 1937, emergiu em Cajazeiras-PB, nas cenas dos processos-crime, a jovem de nome Francisca, quatorze anos de idade, órfã de pai, subscrita por vivenciar um lar considerado “desonesto” perante os padrões morais e disciplinares da época. Frequentadora assídua de sambas afamada como namoradeira, era assim descrita por algumas pessoas e facilmente esquadrinhada por testemunhas e advogados por ter comportamento “irregular” e “leviano”. As testemunhas esquadrinhadas no caso eram unânimes em afirmar que ela não tinha boa reputação, sendo afamada por todos como “saidinha”. O mesmo falava-se de sua mãe, de nome Rosa, que após viúva, já havia se amasiado com outros homens e era descrita como incapaz de impor e muito menos de educar a filha.

Em meio a uma vida considerada “desordeira” e “pregressa”, Francisca é sublinhada como o mal, ao qual médicos e juristas passaram a querer eliminar, de modo a produzir uma sociedade sadia aos olhos daqueles que percebiam a urgente necessidade de normatizar suas práticas e condutas.

Francisca provavelmente conheceu e até compartilhou de valores como “honra”, “pureza” e “candura”, talvez tenha desejado um casamento hígido e a constituição de uma família, mas o fato dela ser descrita com uma mulher que não considerava esses valores importantes a fazia ficar à margem, excluída e distante desses desejos que não podiam ser os dela.

Francisca e sua mãe estavam distantes do que circulava e se pregava enquanto valores morais, mas não do que elas idealizavam para si mesmas. Para as testemunhas, elas estavam longe de se encaixarem nos padrões ideais de mulher creditada para o momento. No entanto, estar fora dos preceitos morais da época não significa que elas não compartilhassem dos valores que circulavam naquele período.

Valores como virgindade e casamento eram sentidos de formas diferentes a partir das experiências cotidianas em cada grupo, com isso admite-se que determinados valores eram compartilhados, mas também vivenciados e experimentados de maneiras diferentes; nem mesmo no interior de grupos coesos as regras estabelecidas eram partilhadas e interpretadas da mesma forma.

Engel (2000), no artigo “*Paixão, crime e relações de gênero (Rio de Janeiro, 1890-1930)*”, questiona a existência de uma suposta identidade feminina que desconsidere as diversidades culturais e sociais. A autora ainda alerta para as especificidades dos valores que permeiam as relações amorosas dos segmentos populares. No entanto, a presença comum de determinadas

falas nos processos-crime analisados pode indicar estratégias de defesa ou até mesmo a “existência de certos valores referenciais comuns”, mas vivenciados de acordo com as diferenças socioculturais que caracterizam uma dada sociedade num dado tempo.

De igual modo, problematiza-se a pluralidade com que essas relações eram compostas. Para os discursos oficiais não existia amor se não fosse para constituir uma família. Contudo, entendemos os relacionamentos como circunspectos de múltiplas e distintas formas, se constituindo de diferentes modos e sentidos – as relações cotidianas demonstram os diversos mecanismos empreendidos para as vivências amorosas, assim como aponta Samara (1987, p. 32-33 *apud* FONSECA, 2011, p. 512-513):

Ao nosso entender, uma análise da família brasileira deve levar em conta [...] a questão conceitual, o uso do termo “família”, a pluralidade de organização e a própria representatividade do casamento que, ao que tudo indica, era uma opção para apenas uma parcela da população. Terá, portanto, o pesquisador que se defrontar com esses problemas, bem como a questão da bastardia, dos concubinatos e das uniões esporádicas que revelam imagens bem mais realistas do comportamento e do modo de vida da população no passado. A oposição de imagens é evidente de um lado o casamento, a moral e a própria submissão e a castidade da mulher, do outro o alto índice de ilegitimidade, a falta de casamentos e a insatisfação feminina.

Essa pluralidade posta aos relacionamentos e às dinâmicas de montagens agenciadas que acima estão sendo discutidas é pensada nesse trabalho como possíveis meios de organização dos relacionamentos desenvolvidos na cidade de Cajazeiras. Adentremos deste modo ao campo das relações e como elas eram acionadas e vivenciada por muitas mulheres e homens que não viviam ou seguiam o modelo padrão imposto pelo o estado.

3. AS PLURALIDADES SOCIAIS EMPREENDIDAS NO PROCESSO CRIME DE FRANCISCA

Francisca é uma personagem que vivenciou uma relação muito distinta da moral imposta à época. Sua história é marcada pela sua condição social. Menina pobre que se envolve em um relacionamento que abrangia diferenças socioeconômicas, mantendo relações com um homem de poder aquisitivo maior que o seu.

Ao analisar esse caso são muitas as questões que surgem: quais possíveis mecanismos foram acionados pelos sujeitos? Quais discursos surgiram em um relacionamento em que as diferenças socioeconômicas eram presentes? Qual moralidade era vivenciada pelos personagens dos “crimes de amor” em Cajazeiras-PB nas primeiras décadas do século XX?

É sabido que as experiências são múltiplas e que não existia apenas um modo de amar e que em muitos momentos as pessoas criavam lógicas próprias para vivenciarem as suas

relações, entende-se também, que as relações são recheadas de interesses e de estratégias e queos sujeitos não eram indiferentes ao que acontecia.

Com isso, adotando a perspectiva de Certeau (1994), que permite trabalhar com a polifonia desses documentos atentando para as escolhas e discursos dos sujeitos envolvidos nos casos analisados, principalmente para os que se utilizaram das artes de fazer. Muitos trabalhos, ao se debruçarem sobre os “populares” e ao utilizarem determinadas documentações, como a judicial, enfocaram o discurso disciplinarizador das instituições. Mas Certeau (1994), ao analisar a linguagem ordinária, enfatiza a capacidade de tornar as narrativas disciplinadoras vulneráveis, pois o significado que é dado à determinada linguagem depende do uso que se faz dela. É nesse sentido que analisa-se a documentação elencada.

Em 1937 a mãe de Francisca abre um processo contra o senhor Sebastião Nobre, popularmente conhecido por Poty, acusando-o de ser o responsável por deflorar e seduzir a jovem Francisca. Poty era um homem casado e que a mantinha economicamente. Vejamos o que Francisca declara:

[...] que em maio deste anno não precisando o dia o individuo Sebastião Nobre vulgo "Poty", as caladas da noite entrou em seu quarto de dormida e alli a seduziu a ter relações sexuais; [...] que o mesmo dormia em um apartamento da mesma casa mas que o mesmo apartamento servia de divisão que no dia seguinte ella interrogada, este elle disse-lhe que pretendia cazar. Ella sabendo que elle era casado perguntou como poderia se realizar tal promessa o que foi por elle dito que já estava certo pelo juiz e pelo padre da freguesia que não havia impedimento; que ella interrogada com medo de que elle visse faltar o seu compromisso aguardou-se para o ultimo momento que foi hoje, quando juntamente procurou fazer declaração desagradáveis, que deixou transparecer não mais querer cazar deixando-a abandonada [...](PROCESSO-CRIME, n. 16 de 1937).

Ao analisar o depoimento de Francisca, observa-se que ela enfatiza alguns artificios que a credibilizavam no sentido de comprovar sua inocência e engano, são eles: a sedução e a promessa de casamento. Esses argumentos colaboram para o entendimento de que ela foi vítima de um crime, uma vez que para ganhar o aparato da justiça, ela precisaria, perante a lei, comprovar a sua inocência e sedução que no caso do processo em análise, é marcada pela promessa de casamento.

No entanto, no decorrer do caso, nota-se que eles mantiveram um relacionamento amoroso duradouro antes da abertura do processo, o que leva, de acordo com a análise, a descredibilizar a sedução que Francisca afirmava ter sofrido, uma vez que sendo conhecedora do estado civil de Sebastião, continuou a se envolver com ele. Rosa, mãe de Francisca, afirma que sabia do envolvimento e também da existência de promessa de casamento, mesmo ela já sabendo que Sebastião Nobre era casado. Segue a fala de Rosa Gomes:

[...] respondeu que effectivamente existia namoro do Sebastião Nobre vulgo “poty”, onde janeiro do corrente anno, quando justamente elle pedia a sua filha Francisca Gomes em casamento, mas que ella não deu, por saber que elle era casado; Que elle continuou a namorando, offerecendo casa para sua moradia e como ella depoente necessitava aceitou; Que Sebastião Nobre residia em um apartamento da dita casae ali dormia; Que nunca observou qualquer coisa de anormal por confiar tanto em sua filha como nelle proprio porque de um homem sucede porem , que no dia seis do corrente anno elle Sebastião Nobre, discutindo com ella depoente e uma sua filha de nome Lina revelou de publico algumas palavras que deixam transparecer a sua cumplicidade, comprometendo a duvida da honra a sua filha Francisca Gomes, assim sendo a depoente ordenou a sua filha que fosse á casado delegado de policia e ali narrasse o que estava se passando e pedisse-lhe as providencias necessárias pra o caso; Que pondo a sua filha Francisca Gomes debaixo de confissão esta declarou ter sido offendida por Sebastião Nobre vulgo “Poty” em dias do mez de maio do corrente anno [...] (PROCESSO-CRIME, n. 16 de 1937).

Diante do depoimento de Rosa, pode-se observar que além da existência do relacionamento, Francisca e Poty residiam em uma mesma casa, paga por ele. Após cinco meses de namoro, a justiça é acionada. Caufield (2000), no seu livro *“Em Defesa da Honra”*, aponta diversos motivos que poderiam impulsionar esses casos a chegarem as delegacias:

[...] Esses conflitos pessoais iam parar nas delegacias por várias razões: porque o homem abandonara a moça depois de tê-la deflorado ou porque arranjava outra namorada; por briga de casal; porque as fofocas sobre o defloramento começavam a circular pelo bairro; porque os pais ou os patrões da jovem descobriam o ocorrido; porqueo rapaz e a moça fugiam; porque a moça fugia sozinha; ou porque a jovem engravidara [...] e quase todas as moças defloradas, espontaneamente ou incitada pela polícia, afirmavam que os defloradores haviam feito promessas de casamento (CAUFIELD, 2000, p. 205-206).

No início dos anos 1920, manter relações sexuais com jovens consideradas honestas e menores de 21 anos de idade, era considerado crime contra a honra e a família, com sanções previstas no código penal. Diante desses preceitos e de uma moral instituída, a mulher deveria se manter virgem até o casamento, viver sobre os olhares atentos da mãe em ambiente honesto e ordeiro, ou seja, longe de possíveis espaços e condutas que pudessem desvirtuá-la da pureza.

O relacionamento que Francisca vivenciou com Sebastião era muito distante daquele difundido e defendido pelo Estado, porém não era distante das inúmeras experiências vivenciadas pelas pessoas. Há de se problematizar a relação de Francisca e os possíveis mecanismos utilizados para vivenciar suas práticas amorosas e cotidianas, subvertendo normas e valores oficiais, atrelando essas discussões aos códigos morais e sociais.

Ao se falar em subversão não se está a tratar de Francisca como personagem que agia contra uma norma ou valores instituídos. As subversões são aqui entendidas enquanto tomadas de decisões que duram apenas o momento de sua existência, cumprem com o seu objetivo e se

decompõem. Aproveitam o momento oportuno em que aquele que detém o poder sedistrai, abrindo brechas para outras experiências.

Francisca, sua mãe e família, provavelmente conheciam os valores e o que era instituído, mas isso não as impossibilitava de empreender outras práticas quando melhor lhes conviesse a exemplo, manter relacionamento com um homem casado. Do mesmo modo, nada as impedia de também acionar esses mesmos valores em seu benefício, recorrer até à justiça para que o desvirginamento de Francisca fosse resolvido, não era algo incomum aos relacionamentos informais, pelo contrário, o concubinato era até mesmo reconhecido em determinados grupos sociais como uma relação estável.

Nesse caso, o fato de Sebastião ser casado não era um impedimento maior para a efetivação do relacionamento. Então, o que fez a mãe e a filha acionarem a justiça? Talvez ele tenha rompido o trato de pagar o aluguel e ajudar financeiramente a família, deixando Francisca em uma situação desfavorável já que todos sabiam desse relacionamento.

É importante analisar esse caso com atenção, pois em um primeiro momento pode-se correr o risco de estar atribuindo a esse envolvimento apenas interesses financeiros. Porém, os sentimentos, inclusive os amorosos, partem de um lugar cultural, também permeado por diversos interesses. Analisando os indivíduos envolvidos, é perceptível que Francisca era uma moça pobre, a mãe era viúva, trabalhava fora para manter a ela e aos seus irmãos, não podendo assim seguir o ideal de mãe educadora e vigilante, além disso, Rosa tinha um relacionamento informal com outro homem.

Todas essas experiências fazem de Francisca, perante a justiça, uma mulher suspeitável. No entanto, no cotidiano, essas relações não eram incomuns, e o fato dela não poder vivenciar os valores morais instituídos não significa que essamoralidade não fizesse parte da sua vida, pois como podemos perceber, Francisca e sua mãe acionaram a justiça para fazer valer esses códigos e regras.

Os vizinhos, logicamente, podiam notar a relação, como também o fato de Sebastião Nobre, frequentar assiduamente a casa e prover Francisca e sua família. Cajazeiras era uma cidade pequena, ainda em desenvolvimento, é bastante improvável que os vizinhos e pessoas próximas não notassem a relação ali estabelecida.

Cláudia Fonseca (2011), ao analisar processos de disputas de guardas no início do século XX no Rio de Janeiro, faz uma análise das mulheres que acionavam a justiça na luta pela tutela dos seus filhos, tratando de mulheres “populares” que por separação, abandono ou por viverem amasiadas perderam ou sofreram processo por parte do pai da criança. A vida dessas mulheres “populares”, assim com a personagem dessa história, foi esquadrinhada e colocada em debate.

Para tanto, em sua análise, Fonseca (2011) parte do pressuposto de que as dinamicidades nas quais as mulheres e as famílias se formavam eram frutos do seu espaço sociocultural.

[...] O nosso enfoque procura mostrá-la como um sujeito social com comportamento semelhante ao de muitas outras de sua condição socioeconômica; uma mulher que tinha práticas não somente lógicas, mas também compreendidas e até aceitas como 'normais' por uma boaparte de seus vizinhos (FONSECA, 2011, p. 513).

A autora em sua análise, pressupõe que as práticas agenciadas pelas mulheres "populares" eram comuns ao meio em que viviam, assim como também eram em muito compartilhadas por vizinhos que, talvez por estarem inseridos no mesmo meio, pudessem compartilhar desses valores.

Assim também, nota-se que os vizinhos de Francisca e Rosa não estavam tão afastados dos valores que elas compartilhavam, obviamente muitos podiam não concordar com o comportamento dessas personagens. É tanto que as testemunhas de acusação sabiam descrever perfeitamente uma conduta comprometedora de Francisca e também de sua mãe, sublinhadas por vivenciarem um comportamento indisciplinar perante a moral defendida. Testemunhas e advogados colocavam em ênfase o seu comportamento e a liberdade por ela exercida, descrevendo-a como "sem moral" e de "má conduta" (PROCESSO-CRIME, n. 16 de 1937).

O fato de Rosa, mãe de Francisca, se envolver com outro homem mesmo após viúva ser colocado em ênfase é uma estratégia para demonstrar que uma mulher que vivia em amasiamento não tinha estirpe, nem muito menos condições de bem educar a filha, sendo, deste modo, uma família desestruturada e "sem moral". Vejamos o que a testemunha Manuel Alves declara sobre a conduta de Rosa Gomes:

[...] Ouviu falar que a mãe da ofendida era uma mulher de vida irregular e que vivia em samba para onde conduzia também as suas filhas, e que viveu durante tempos amasiada com um soldado de quem teve um filho (PROCESSO-CRIME, n. 16 de 1937).

A fala de Manuel demonstra a condenação ao comportamento de Rosa Gomes e também de sua filha. Na percepção de seu testemunho observa-se que os comportamentos delas não deveriam ser aceitos perante a reprovável reputação descrita pelo depoente.

Isso não significa dizer que esses sujeitos, ao relatarem, estavam afirmando a verdade ou até mesmo que acreditassem nessas condutas morais como determinantes, mas sabiam que dessa forma estariam ajudando Sebastião a se ver livre da acusação, isso sem falar na ênfase que era dada sobre a liberdade que Francisca e sua mãe tinham para circular nos espaços públicos e também em sambas.

A norma oficial ditava que a mulher devia ser resguardada em casa se ocupando dos afazeres domésticos enquanto os homens asseguravam o sustento da família trabalhando no espaço da rua. Longe de retratar a realidade, tratava-se de um estereótipo calcado nos valores da elite. FONSECA, 2011, p. 517

Pode-se, mediante isso, perceber que, em regra, as instituições representadas por determinados grupos sociais não pensavam os lugares daqueles sujeitos que estavam longe da realidade das pessoas que viviam na elite, tendo em vista que os valores ora normatizados não eram de igual modo vivenciados por aquelas mulheres que tinham que trabalhar fora, pelas mulheres que muitas vezes não podiam casar por não terem condições financeiras suficientes, ou até mesmo constituir família perante a moral oficial. Essas questões permitem perceber a pluralidade de possibilidades em vivenciar um relacionamento.

Francisca, diante da situação que vivia, talvez percebesse em Sebastião Nobre uma segurança e conforto frente à instabilidade econômica em que estava. Sebastião Nobre era mais velho que Francisca, comerciante, tinha uma vida estável, embora fosse casado e já mantivesse uma família, auxiliava-a dando suporte, pagando aluguel da casa em que morava. Nota-se que existiam interesses, o que não significa que a relação era permeada apenas por eles. No entanto, quando fortemente envolvidos pela ideia de amor romântico, tende-se a situar esses interesses de forma negativa.

O próprio Sebastião Nobre explicita em sua fala a vontade em ajudar Francisca em seu depoimento, mesmo este se negando ser o autor do desvirginamento:

[...] respondeu que chegando elle aqui nesta cidade no anno de 1935 procurou a enamorar-se com dona Francisca Gomes residente nessa época no alto do cabellão desta cidade com o fim de casar-se na igreja por já ser casado civilmente por isso mesmo, não foi possível devido já haver os dispositivos da nova lei que o impedia casar-se na igreja; que tudo fez para que pudesse amparar a referida moça a quem fez gastos avultadissimos botando-a com a sua família em uma casa onde ainda hoje residem (PROCESSO-CRIME, n. 16 de 1937).

A fala do acusado ajuda a refletir sobre essa relação de Francisca com Sebastião Nobre. Praticamente em todas as falas percebe-se a ajuda financeira que era dada à família de Francisca, custeada por Sebastião. No entanto, uniões informais não eram algo impossível de acontecer. Logo, mais do que interesses financeiros estaria em jogo a possibilidade da construção de uma relação amorosa firme e duradoura também baseada pela possibilidade de uma vida material melhor.

O fato de todos saberem que Sebastião era um homem casado não parece ser um impedimento, no entanto, quando todos estão diante da justiça reconhecem que não seria possível um relacionamento sendo ele já casado. Isso não significa dizer que as pessoas fingiam que os valores morais importavam para elas, acredita-se que os mesmos eram considerados

importantes e até desejados, mas, na impossibilidade de serem vivenciados integralmente, existiriam outras maneiras, subversões em que as relações amorosas eram apropriadas pelos indivíduos envolvidos.

O desenrolar desse caso é bastante interessante, pois Francisca volta atrás na denúncia e acusa outro homem pelo seu defloramento, afirmando ter sido obrigada por sua mãe a acusar Sebastião, como ela afirma:

[...] respondeu que foi a delegacia a mandado da sua mãe Rosa Gomes Lina Gomes sua irmã, e ali accusou Sebastião Nobre pordeterminação da mesma sua mãe porque o mesmo tinha recursos.Perguntado quem tinha sido o auctor do seu defloramento? Respondeuque o seu offensor foi Francisco Fama em novembro do anno passado na rua do alto cabellão isto é rua Bello horizonte, onde residia sua mãenaquelle tempo. Se depois sua mãe veio morar em uma casa na rua padre José Tomaz [...] a casa de Sebastião Nobre? Respondeu que sim sendo a mesma duas portas para o estabelecimento de Sebastião Nobreha quanto se sabe se Sebastião Nobre prometeu uma recompensa a Francisco fama para casar-se com ella? Respondeu que não sabe, sabe apenas que Sebastião Nobre lhe prometeu dar uma maquina de costura. Se depois que Francisco Fama offendeu a ella retirou-se desta cidade? Respondeu que o mesmo havia se retirado para Boqueirão, e que sempre frequentava a casa de sua mãe (PROCESSO-CRIME, n.16 de 1937).

Deste modo, após Sebastião Nobre ser inocentado, Francisca e sua família passaram a ser vistas pela justiça como mulheres aproveitadoras e oportunistas que utilizaram do recurso daquela instituição para se darem bem na vida. Como aponta Alcides Rolim, procurador, que utilizando do discurso da justiça colocou a ênfase no oportunismo de Francisca e sua mãe:

[...] especular com a sua propria desonra, apontando outrem na esperança de obter desejado lucro, como ensina [...] não foi outra cousa o que se verifica no presente caso: o interesse foi o movel unico que levou a mãe da ofendida atribuir a Sebastião Nobre uma falta praticada por um terceiro com o fim de tirar proveito e mercantilisar com a propria filha. São palavras de Framarino: s"sucede das vezesque a ofendida não inventa o delito e sim o delinquente tal é o caso de sua queixa de estupro". A vitima sabe que nada pôde receber doverdadeiro estuprador, que é um pobre diabo; decide-se então especular com a sua propria desonra, acusando um rico, na esperança de obter o desejado lucro". as declarações da ofendida devem ser recebidas com prudencia, e reserva pelo juiz, acrescenta Viveiros de Castro (PROCESSO-CRIME, n. 16 de 1937).

Assim, essas mulheres passaram a ser mal vistas perante a moral e os bons costumes. Entre tantas versões, Francisca não era mais considerada seduzida, pois ela voltara atrás nas suas acusações, afirmando ser a sua mãe, Rosa Gomes, responsável por arquitetar tudo para se dar bem.

Deste modo, Francisca e Rosa foram possivelmente, caracterizadas pela justiça como mulheres inteligentes, sagazes, astutas e capazes de usar aquilo que a sociedade mais prezava em uma mulher, a honra relacionada à virgindade, em benefício próprio.

Mas será que elas se apropriaram dos discursos jurídicos em seus benefícios ao acionarem a justiça? O que queremos analisar é que Francisca e Rosa, assim como outras mulheres e homens, sabiam os valores e comportamentos partilhados pela sociedade, e que embora muitas vezes não fosse possível vivenciá-los, não significa dizer que não conheciam ou não desejassem. Como aponta Santana em sua tese:

Não estamos afirmando que honra e valores morais não estavam presentes entre os populares, que todos eram guiados pelo instinto de sobrevivência e só objetivavam conseguir benefícios um do outro, ou que a justiça era sempre acionada apenas quando ela poderia oferecer algo em troca. O fato de muitos indivíduos não serem casados oficialmente não significava que não comungassem valores supostamente presentes em casais formais. (SANTANA, 2013, p. 128)

Assim, poderiam existir outras formas cotidianas elaboradas por mulheres e homens. Não busca-se afirmar que estes fizessem grandes ações e que tivessem o real intuito de burlar esses lugares e regras, mas que diante de determinadas circunstâncias, poderiam recriar os espaços de experiências.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar as práticas amorosas de homens e mulheres que acionaram a justiça desejando que os seus problemas íntimos fossem resolvidos, tentou-se aproximar das possibilidades de vivências desses relacionamentos, problematizando as razões, escolhas, ações e desejos que mobilizavam os sentimentos e possibilitavam aos personagens empreenderem ao vivenciarem as suas relações de amor.

Pensar esses casos, articular essas experiências que compreendiam uma multiplicidade de saberes, que orientavam decisões e escolhas sobre vínculos de amor e condutas, com as regras sociais que normatizavam jurídica e socialmente as relações amorosas, mostrou outras possibilidades de relacionamentos que não eram em muito associados ao ideal de amor romântico ou mesmo entendido como o mais correto perante os valores morais.

Além disso, problematizar histórias de vida de mulheres como Francisca, possibilitou conhecer, a partir de suas práticas e experiências cotidianas, outros meios possíveis de transitar e de vivenciar as identidades de gênero. Francisca é uma, entre outras mulheres, que soube se apropriar das possibilidades que tinha para vivenciar suas relações. Ela, como outras mulheres, que mesmo não indo contra a moral, os valores e discursos disseminados, procurava os momentos propícios para transgredir e vivenciar um relacionamento amoroso que diante dos valores morais e das regras estabelecidas, não seriam possíveis.

Assim, pode-se concluir que diante do caso das falas, práticas e ações cotidianas, Francisca estava sujeita a uma moralidade oficial, mas nem sempre atribuíam valor a ela, o que não fazia dela uma mulher transgressoras ou à frente do seu tempo.

REFERÊNCIAS

BESSA, Karla Adriana Martins. Jogos de sedução: práticas amorosas e práticas jurídicas, Uberlândia – 1950 a 1970. 1994. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

CERTEAU, Michel de. A escrita da História. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

A invenção do cotidiano v.1 - artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

ENGEL, Magali Gouveia. Meretrizes e doutores: saber médico, prostituição no Rio de Janeiro (1840 - 1890). São Paulo: Edições Brasiliense, 1989.

Paixão, crime e relações de gênero (Rio de Janeiro, 1890-1930). Revista Topoi, Rio de Janeiro, n. 1, 2000.

FONSECA, Cláudia. Ser mulher, mãe e pobre. In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs). História das mulheres no Brasil. 10 ed. São Paulo: Contexto, 2011. p. 510-553.

MARTINS JUNIOR, Carlos. Saber Jurídico, Criminalidade e Controle da Sexualidade na “República dos Bacharéis”, V congresso internacional de história. 2011 p. 2688- 2698 Disponível em : <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/42.pdf> acesso em 14/12/2023

SANTANA, Rosemere Olímpio de. Tradições e modernidade: raptos consentidos na Paraíba (1920 - 1940). 2013. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós- graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013.

Fonte: Processo-crime por Defloração nº 16, Ano 1937 - Cajazeiras/PB.

Capítulo V

SUPOSTO SEJAM NEGRAS: PROJETOS DE VIDA, SUTILEZAS E AGENCIAMENTOS DAS MULHERES NEGRAS DO SERIDÓ COLONIAL

Sebastião Genicarlos dos Santos ¹

DOI: 10.51859/ampla.psh048.1124-5

Depois da noite o sonho
na luz de um outro dia
sem peso algum no bolso
nenhuma garantia.
Sorrindo a contragosto
a história é repetida
nas marcas do teu rosto,
nas voltas da tua vida!

(Herbert Vianna – Hey na na (Depois da queda o coice)).

RESUMO

O artigo é uma contribuição no sentido de desvelar o protagonismo das mulheres de ascendência africana que viveram no espaço sertanejo conhecido como Seridó-RN/PB à época colonial. Buscando superar as visões estereotipadas a respeito das mulheres negras, calcadas na concepção de passividade e promiscuidade sexual, voltamos o olhar para a atuação de tais para suas atuações na construção de expectativas e no agenciamento da realização das mesmas em âmbito individual e coletivo. Para tanto, lançamos mão do uso de micro-histórias, a partir da exploração de diferentes tipologias de fontes.

Palavras-chave: Sertão do Seridó. Protagonismo. Mulheres negras. História colonial.

1. INTRODUÇÃO

Buscar diminuir o valor da população negra, negando suas conquistas e escamoteando qualquer possibilidade de sucesso e protagonismo tem sido praxe no Brasil desde a época pré-republicana, isto pode ser constatado por meio de uma análise simples de expressões como a que propositadamente escolhemos para título do presente texto. Presente em diversos documentos paroquiais do Brasil Colônia, a frase, “suposto sejam negros/as”, reflete o grau de desconfiança sob o qual se mantinham os depoimentos das pessoas identificadas como negras². Assim, no afã de elucidar parte de uma realidade encoberta por essa e outras expressões de semelhante natureza, este capítulo se pauta na análise de documentação colonial referente ao

¹ Doutorando em História - (UFRPE). sebastiaosantos710@gmail.com

² Um exemplo de uso da frase em questão aparece no trabalho de Sheila de Castro Faria (1998), notadamente quando pessoas negras testemunhavam nos processos de banhos matrimoniais e os padres asseguravam que os depoentes merecem crédito “suposto sejam negros”.

lugar denominado sertão do Seridó, para demonstrar como a população feminina de matriz africana em tal região foi capaz de conceber expectativas e projetos de vida, para si e para seus grupos familiares, e como puderam extrair das circunstâncias maneiras (re)construir suas vidas e de agenciar a efetivação daqueles projetos, a despeito de viverem um contexto escravista agravado por diversas formas de opressão e/ou subalternização.

Por outro lado, o título deste capítulo reflete também a nossa intenção de não enveredar pela complexa discussão das mestiçagens. Sem negar a importância das questões relacionadas às variadas possibilidades de miscigenação, consideramos aqui a ascendência africana, notadamente marcada pela cor da pele e a textura do cabelo, como fator preponderante na construção de identidades e como elemento determinante das formas como negras e negros foram inseridos nos contextos sociais e puderam construir suas vidas diante das mínimas oportunidades circunstanciadas por tal contexto.

Antes, porém, faz-se necessária uma breve apresentação do espaço em foco, haja vista que o grande público tem pouca ou nenhuma familiaridade com o mesmo. “O Seridó”, para fazer uso de acepção êmica, é o espaço sertanejo situado na porção central do atual estado do Rio Grande do Norte e que se estende pelo chamado sertão paraibano.

Figura 1 - Cartografia do Seridó em 1801.



Fonte: MACÊDO, Muirakytan K. de. **Rústicos Cabedais**: patrimônio e cotidiano familiar nos sertões da pecuária (Seridó – séc. XVIII). Natal: Sol Negro Edições, (2021. p. 17).

2. O POVO, O MAR E O SERTÃO

No Sertão Seridó, dadas as características naturais inerentes ao que atualmente se conhece como semiárido nordestino e sua consequente inaptidão para o desenvolvimento da *plantation* canavieira, as atividades pastoris, sobretudo o criatório de gado *vacum*, foram o

leitmotiv, da colonização e integração da região ao império português e consequentemente ao “mundo atlântico”³.

É fato que o pastoreio ostensivo, tal como foi praticado na região desde o início do processo colonizador, demandava um diminuto número de mão de obra, se comparado ao comum nos ambientes dedicados à produção canavieira ou à mineração. Aqui um vaqueiro se responsabilizava por um rebanho de até 250 bovinos, como aliás era comum nos espaços coloniais dedicados ao pastoreio, conforme assevera Sheila de Castro Faria (2000, p. 328), referindo-se aos Campos dos Goitacases, no Rio de Janeiro, e corrobora Muirakytan Macêdo (2005, p. 40), quando de sua investigação a respeito do próprio Seridó. A primeira assevera que “nos campos de criação não requeriam mão de obra numerosa, sendo evidente que um curraleiro e sua mulher podiam controlar bem cerca de 250 cabeças de gado”. Em tom semelhante, o segundo afirma que “a mão de obra não era um problema maior, exigia-se um pequeno contingente de homens livres pobres e escravos – grosso modo um vaqueiro para 250 cabeças”.

No caso específico do espaço aqui enfocado, acreditamos que a situação propiciada pelo criatório teve como consequência um contingente populacional relativamente inferior. Contudo, essa particularidade regional não impediu a integração ao escravagismo e às práticas servis, em concomitância com a utilização de mão de obra de trabalhadores pobres livres, desde o assentamento das primeiras fazendas (MACÊDO, *op. cit.*; MEDEIROS FILHO, 1981). Com efeito, o *corpus* documental que serve como esteio para a nossa investigação traz claras evidências de práticas escravistas e por consequência de uma expressiva presença de africanos e/ou de sujeitos com ascendência africana no Seridó. Obviamente, tal expressividade é relativa ao perfil numérico da sociedade regional, conforme expomos acima.

Vale ressaltar que para efeitos do presente trabalho nosso foco é a atuação das mulheres identificadas como negras, notadamente as ações por elas realizadas com vistas a dirimir as agruras vividas nos patamares inferiores da hierarquia social, ou no intuito de alcançar melhores condições de vida e quiçá alguma mobilidade social. Já a escravidão, elemento marcante na sociedade brasileira do antigo regime, sobretudo em pesquisas com o teor da que nos propomos a realizar, é parte significativa de nosso estudo, mas não o foco central, uma vez que em linhas gerais temos como interesse maior, as pessoas identificadas como negras em

³ Consideramos que a “abertura do Atlântico”, no contexto da expansão marítima portuguesa, foi o evento inaugural, que pôs em conexão sociedades distintas, situadas em distintas partes do mundo, daí emerge o que Estevam Thompson (2012) chama de Mundo Atlântico, notadamente caracterizado por interações multiculturais e pela heterogeneidade, com a “ativa e contundente” participação das sociedades africanas.

quaisquer condições jurídicas. Baseados nas concepções teóricas da história vista de baixo, com inspiração declarada nos trabalhos de Edward Palmer Thompson (1981, 1998), buscamos entender, na análise dos registros de batismos, as maneiras com que as mulheres negras do Seridó setecentista agenciavam a efetivação de seus intentos.

Tivemos acesso aos assentos de batismos registrados entre os anos de 1747 e 1755⁴, onde identificamos quarenta e oito filhos de mulheres negras sendo levados à pia batismal. Destes, duas foram qualificadas como forras, seis eram africanas que recém-chegadas ao Brasil recebiam o primeiro sacramento católico e as demais, ou seja, quarenta, receberam a qualificação de escravas. Nem de longe esses números refletem a paisagem social do Seridó, haja vista que os registros aqui analisados não têm a prerrogativa de informar a qualificação⁵ dos sujeitos elencados, o intuito na produção dos mesmos é noticiar a inserção de adultos e crianças no mundo católico, conforme determinava o Concílio de Trento, isto sob o apadrinhamento de pessoas reconhecidamente afeitas aos ditames do cristianismo romano (MACÊDO, 2021).

Infere-se, portanto, que muitos sujeitos de ascendência africana, por serem livres ou forros, não tiveram sua condição étnico-racial mencionada, visto que a introdução desses dados se dava ao sabor das concepções e disposição dos padres e escrivães auxiliares (FARIA, *op. cit.*). Há que se levar em consideração ainda, o fato de que o século XVIII é o momento em que o número de forras e forros tem significativo crescimento no Brasil (SOARES, 2019; ROCHA, 2009) e, não há razão para crer que o Seridó destoasse dessa característica, ainda mais por se tratar de um lugar demograficamente exíguo. De acordo com Faria (*idem*), as paragens com semelhantes características eram bastante convidativas para pessoas há pouco libertadas. Desta forma, as cifras até aqui referidas apenas evidenciam, embora de modo discreto, a presença de população negra na região, bem como sua integração ao modo de produção escravista.

É certo, contudo, que o ato de batizar tem implicações que extrapolam o âmbito religioso e os apontamentos demográficos. O batismo, em nossa visão, significa a efetivação de um consórcio do qual participam pai, mãe, padrinho, madrinha e o próprio batizando, este último será, ao longo de sua vida, ou por boa parte dela, assistido pelos demais. Elemento de

⁴ É muito provável que o livro de batismos a que tivemos acesso tenha sido o primeiro de semelhante natureza dedicado exclusivamente ao espaço que investigamos, pois como afirma Medeiros Filho (1981), a década de 1740 se destaca como a época em que as primeiras famílias e aglomerados humanos se fixam na região. Na ausência de paróquias e na escassez de capelas, os sacramentos católicos ocorriam nas esporádicas visitas dos clérigos enviados pela Diocese de Olinda, que passavam “em desobriga” pelos sertões.

⁵ Se negro, branco, índio ou mestiço.

aproximação, que possibilita um relativo rompimento das barreiras entre sujeitos situados no topo e no rés da escala social, a instituição presta-se à construção e execução dos projetos de vida de pessoas e grupos subalternizados. O padrinho devia, por implicação moral e por dever religioso, contribuir para o bem de suas afilhadas e afilhados. Os testamentos e inventários *post mortem* do século XVIII corroboram essa afirmação, foi nesse tipo de documentação que Sheila de Castro Faria (*ibidem*) encontrou diversas doações, deixadas por aqueles que pressentiam a chegada da morte, a seus apadrinhados. A referida historiadora também enfatiza o apadrinhamento como vetor de importância social, quanto mais afilhados uma pessoa tivesse maior seria o seu prestígio.

Vejamos algumas situações que exemplificam a realidade do Seridó e expressam como os sujeitos de matriz africana se organizavam e quais eram suas lógicas de conduta mediante as dinâmicas sociais. Para tanto, nosso objeto de investigação é o parentesco ritual, firmado no batismo posto a serviço de projetos mais amplos e previamente arquitetados.

3. MICRO-HISTÓRIAS: PROTAGONISMO DE MULHERES NEGRAS

3.1. BERNARDA

No sábado, 13 de junho de 1749⁶, o casal Bernarda e João sacramentou o ingresso de um filho na vida cristã, a cerimônia aconteceu na Matriz de N. S. do Bom Sucesso e foi celebrada pelo vigário Felipe de Santiago. Um detalhe relevante é que Bernarda era cativa, propriedade de Cirilo Medina, seu marido, porém, era forro. A verificação do registro do enlace matrimonial dos dois seria de suma importância para que tivéssemos um melhor panorama da situação, mas, por desventura, não encontramos os livros de casamentos e banhos da época, tudo leva a crer que os mesmos foram perdidos ou destruídos. Entretanto, as circunstâncias apontam que, a despeito de cativa, Bernarda gozava de um certo prestígio entre seus pares, primeiro por ter contraído núpcias com um forro, quando o mais usual era que os homens não-escravos se unissem a mulheres na mesma situação, isso teria como consequência a geração de uma prole livre da condição servil. Aliás, a imprescindível necessidade de conceber filhos livres diminui consideravelmente a possibilidade de o casal ter compartilhado em união o cativo, juntando de alguma forma, pecúlio com que comprassem a liberdade de João, haja vista que a condição de livre se dava em herança matrilinear.

⁶ As considerações a respeito do caso de Bernarda têm como base o registro de batismo de sua filha Maria, no Livro 1 de batizados da Paróquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso – folha 3 – frente.

Um dado adicional, e não menos importante, é que o senhor da escravizada em pauta morava “junto a matriz”, sendo possivelmente o dono daquelas terras. O que o fazia ainda mais proeminente, por homiziar a instituição mais poderosa do mundo ibérico, ora, de um ponto de vista prático, era muito mais interessante ser escrava de alguém digno de grande reputação, como era o caso do senhor de Bernarda, do que de alguém com pouca ou nenhuma notoriedade (FARIA, 1998). Por outro lado, como era comum às pessoas que conquistavam a condição de liberto, João pode ter sido um migrante que, encontrou no casamento com a referida mulher a oportunidade de encerrar uma vida itinerante, com acesso ao mínimo necessário para sobreviver e a chance de livrar-se das vicissitudes de uma vida solitária.

Para os forasteiros, especialmente quando se tratava de pessoas forras, o casamento era a chave para a aceitação pela comunidade em que pretendia se fixar, além do que, o matrimônio no contexto do Brasil colonial era um ideal a ser alcançado, uma garantia de respeitabilidade, sem a qual não se podia aspirar com plausibilidade a ascensão social (VAINFAS, 1989). Destarte, as possibilidades de sobrevivência, eram extremamente limitadas para pessoas solitárias que “nada tinham de seu” além do próprio corpo e de alguns pedaços de tecido, com que cobriam a nudez. Essa condição, que pode ser descrita como miserável, era a realidade comum àqueles que saíam da condição servil para a de libertos (FARIA, *op. cit.*). Realizado esse feito, normalmente o grande projeto de um escravizado, o mesmo parte, “sem cobre quebrado” para a liberdade.

Bernarda, por sua vez, tinha no casamento com um forro a chance de, unindo o resultado do trabalho livre de seu companheiro, com o que ela mesma pudesse realizar nos momentos em que não estivesse a serviço de seu senhor, obter condições menos sôfregas ou mesmo compor uma economia capaz de tornar mais próximo da realidade o sonho da libertação.

Havia, contudo, um elemento que comprometia a vida e os projetos de Bernarda e João, dada a sua situação de cativa, a prole do casal herdaria essa condição enquanto a mãe estivesse no cativeiro, assim o foi com Maria, a filha que o casal levou ao batismo em 13/06/1749. Restava, deste modo, amenizar essa circunstância por meio de uma criteriosa escolha dos padrinhos/compadres, tendo em vista a disposição para o cumprimento de tudo aquilo que costumeiramente lhes era impelido. Não por acaso, os pais da criança convidaram duas pessoas solteiras para apadrinharem a criança, todavia as traças, parecendo cansadas dos velhos modelos explicativos em que os sujeitos brancos e alinhados ao centro de poder estavam sempre em evidência, fizeram questão de, num ato um tanto exagerado, apagarem, num processo de ingestão de arquivo, o nome de ambos os padrinhos da menina Maria, restou intacta, para nossa felicidade, a informação de que eram solteiros.

O ato de propor a duas pessoas que não eram casadas entre si, o apadrinhamento de uma criança é indício de que os pais tinham em mente a ampliação ou a manutenção de uma já extensa rede de sociabilidades, podendo contar com o apoio de várias pessoas de alta respeitabilidade naquele universo social. Seria interessante o acesso às informações sobre as personagens até aqui mencionadas por meio do cruzamento de fontes, mas lamentavelmente parte da documentação referente à época em que elas estiveram em atuação no Seridó parece não existir mais. Também não encontramos evidências de suas presenças nas décadas seguintes, isso pode ser um reflexo da grande mobilidade espacial dos sujeitos à época colonial.

É possível que aprofundamento de nossa pesquisa, que propiciará o cruzamento de informações “garimpadas” em diversas fontes históricas, traga novos detalhes a respeito da trajetória de vida de Bernarda, com a família por ela constituída. O que os dados compulsados até o momento permitem afirmar com certeza é que ela e seu companheiro João, já haviam conseguido um certo nível de realização, na medida em que conseguiram se integrar à comunidade, livrando-se do estigma de pessoas solitárias, é preciso lembrar que no Brasil colonial os sujeitos só eram dignos de alguma consideração enquanto membros de uma família ou comunidade. É certo, portanto, que o referido casal, ao se unir no enlace matrimonial e ao apadrinharem seus filhos tal como exemplificado pelo caso da menina Maria, não somente realizou o objetivo da vida em conjunto, como pavimentou a estrada para conquistas futuras.

Vejamos, contudo, outro caso.

3.2. JOANNA

A documentação aponta que a maioria dos africanos chegados ao Seridó eram identificados como do “Gentio de Angola” e do “Gentio da Guiné”, este era o caso de Joanna, segundo o seu registro de batismo, realizado, na capela do Rio do Peixe, em 03/05/1750. Sendo a aceitação e a adesão ao cristianismo condições *sine qua non* para a vida nos territórios portugueses, era determinação régia, desde as Ordenações Manuelinas de 1521, que os senhores de africanos recém desembarcados providenciassem o batismo dos mesmos no prazo máximo de seis meses e, no caso de terem os referidos cativos 10 anos ou menos, o prazo era encurtado para um mês após o desembarque (Ordenações Manuelinas, 1521: livro V, p.300-301)⁷. Ainda por essa determinação régia, o senhor de escravos adultos que se recusassem a

⁷ Essas determinações fazem menção “aos escravos de Guiné”, sabemos, porém, que o termo “Guiné” passou por sucessivas ressemantizações ao longo do período colonial, de forma que seu emprego no século XVI funcionava quase como sinônimo de “africanos”. Para uma discussão detalhada do assunto vide SOARES, Mariza de Carvalho.

receber o sacramento tinham que comunicar ao pároco, para que este pudesse comprovar pessoalmente a recusa. No centênio o posterior o tema volta a ser objeto da atenção real, agora expressa por meio das Ordenações Filipinas, que estabelecem que deixando o senhor de providenciar o batismo de seu(s) cativo(s) estaria sob o risco de perda para quem o(s) demandasse(m) (Ordenações Filipinas, 1603: livro V, p.1247). Em tudo isso fica evidente o caráter da evangelização enquanto um dos motivos basilares da empresa colonial ibérica, bem como elemento de justificação do escravismo. Considerando que a pessoa a quem Joanna legalmente pertencia, tenha se empenhado no cumprimento dos ditames reais, fica claro que aquela escravizada tinha chegado há pouco tempo do seu continente de origem.

As possibilidades eram ainda mais escassas para pessoas na condição de Joanna, inclusive pelo fato de ser mulher, considerando que o casamento no contexto colonial em nada se assemelhava ao ideal romântico dos dias atuais, ao invés disso, o matrimônio era objeto de estratégias relacionadas à própria sobrevivência, à busca por condições de vida o menos sôfregas possível e, em algum nível, mobilidade social. Porém, o Seridó colonial tem uma característica bastante particular, que é o equilíbrio numérico entre mulheres e homens escravizados (MACÊDO, 2017), isso tira daquelas as possibilidades de explorar um número excedente de homens casadoiros para barganhar a realização da união estável ideal.

O rol das dificuldades enfrentadas por alguém na condição de Joanna se tornava ainda maior se lembrarmos das necessidades de aprender o idioma e de se adaptar, o mais depressa possível, aos demais elementos culturais com que ela teria que viver pelo resto de sua vida. Somente a partir do entendimento de como viviam as pessoas do lugar em que ela foi inserida e de uma consciente leitura do universo social é que se poderia encontrar “frestas” de possibilidades e arquitetar aspirações verossímeis, dentre as quais a libertação era, grosso modo, a mais desejada.

Todavia, nossa personagem tinha, a despeito dessa miríade de adversidades, um fator atenuante, isto porque naquele início de mês em que fora batizada, maio de 1750, um outro africano, de nome Francisco, também recebeu o batismo na região. Neste caso, é razoável desacreditar do acaso e ter como plausível que ambos eram parte de um novo grupo de escravizados que chegava ao Seridó. Trazidos da praça recifense por um vendedor itinerante ou por um comerciante local, Francisco e Joanna são arrolados na documentação aqui analisada pelo fato de terem, obrigatoriamente, que receber o sacramento em questão, mas é possível que

Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 51-2.

outros africanos já batizados e mesmo cativos nascidos em solo brasileiro tenham compartilhado com eles a viagem até as aragens seridoenses, situação em que já se pode vislumbrar a ligação dessas pessoas por uma circunstância comum, assim como também teriam em comum a imposição de apreender a vida nesse novo e estranho lugar. A despeito da distância entre as unidades produtivas em que todos esses cativos adventícios seriam alocados, não se pode esquecer que o relativamente parco contingente populacional era determinante para que fossem propiciadas situações de contato habitual entre pessoas que viviam geograficamente distantes.

Propositadamente não fizemos referência nominal às pessoas situadas no centro do poder com quem Joanna foi impelida a interagir, isto é, sua senhora, o padre responsável pelo seu batismo e seus padrinhos. O documento cita a todos, porém nosso intuito é, na medida no possível, buscar a apreensão da realidade a partir da perspectiva da mulher negra, vislumbrando os problemas com que se deparava, as circunstâncias em que vivia, o contexto em que se erigiam suas expectativas e as possibilidades de realização dos seus projetos. Está claro para nós, mesmo diante de tão ínfimas chances, era possível a Joanna e seus pares a conquista de objetivos previamente estabelecidos.

3.3. MARTHA

Martha era uma mulher forra. Em 19/06/1751 ela protagonizou o que em nossa visão é um dos eventos mais emblemáticos do Seridó setecentista. No Sítio da Caiçara, por ocasião do batizado de seu filho Domingos, operou-se uma verdadeira quebra de paradigmas, com exceção do clérigo responsável pela cerimônia, o documento⁸ deixa subentendido que todos os envolvidos têm ascendência africana. A criança foi apadrinhada por Manoel Alves e Maria da Conceição, “mulher de Lourenço”. O padrinho é descrito como preto forro, a madrinha não tem sua condição jurídica revelada, no entanto, as entrelinhas do texto, com detalhes como a ausência de sobrenome do seu marido, revelam ser um casal de cativos ou de pessoas recentemente egressas da condição escrava, ou ainda, o que é mais provável, que Maria da Conceição fosse forra e Lourenço cativo.

Domingos nasceu livre, o que não a isentava de todos os estigmas e opressões recorrentes na vida de pessoas negras, também não teria facilidades para sobreviver, construir e arranjar a vida num ambiente hostil e de oportunidades escassas. Precisaria, portanto, de padrinhos capazes de prestarem assistência nos momentos adversos e de velarem pela

⁸ Livro 1 de batizados da Paróquia de Nossa Senhora do Bom Sucesso – folha 27 (verso).

manutenção de seu bem ao longo da vida. Ora, como tentamos demonstrar anteriormente, a escolha dos padrinhos se dava mediante estratégias relacionadas a um amplo e complexo projeto de vida, em níveis individuais e coletivos, ademais o apadrinhamento era sinal de prestígio. Assim, Manoel Alves, Maria da Conceição e seu marido Lourenço, fossem estes últimos cativos ou não, eram pessoas proeminentes, pelo menos no círculo de pessoas negras com quem conviviam.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tudo isso revela que num nível microscópico havia no Seridó colonial situações de grande interesse e relevância, as quais não se enquadram nas normas estabelecidas pelos modelos explicativos que por muito tempo foram majoritários, onde se dava primazia aos grupos identificados como brancos e situados nos círculos centrais do poder social.

Notadamente, as possibilidades de (re)construção da vida no espaço aqui focado dependiam fundamente da participação feminina na configuração dos arranjos familiares, fosse no campo biológico ou ritual, bem como na efetivação das redes de solidariedades e no campo político das relações raciais e interraciais, não obstante os olhares pouco atentos só enxerguem atuação masculina na esfera política. Da mesma forma, as fontes possibilitam enxergar o quanto o espaço da economia e da subsistência era perpassado pela atividade feminina.

Aliás, a despeito do considerável número de estudos acadêmicos que versam sobre a diversidade social do Seridó, com pesquisas de alto nível, o papel crucial desempenhado pelas mulheres negras na pré-república é um dos temas que ainda carecem de mais investigações⁹.

REFERÊNCIAS:

FARIA, Sheila S. de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FARIA, Sheila S. de Castro. *Viver e morrer no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Moderna, 2000.

HERMANN, Jacqueline. *História das Religiões e Religiosidades*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org's). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

MACÊDO, Muirakytan K. de. *A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense*. Natal: Sebo Vermelho, 2005.

⁹ A respeito do tema merece destaque a pesquisa da historiadora Alda Medeiros “Vastas e ermas: mulheres não brancas no sertão do Rio Grande (Seridó, séculos XVIII e XIX)”. Defendida como dissertação de mestrado em 2022 no Programa de Pós-graduação em História dos Sertões, da UFRN/Caicó.

MACÊDO, Muirakytan K. Rústicos Cabedais: patrimônio e cotidiano familiar nos sertões da pecuária (Seridó – séc. XVIII). Natal: Sol Negro, 2021.

MACÊDO, Muirakytan K. de. Notas sobre a escravidão nos sertões do semiárido (Seridó XVIII – XIX). In: MACEDO, Helder A. de.; ANDRADE, Joel C. de Souza (orgs.). Experiências históricas afro-brasileiras. Natal: EDUFRN, 2017.

MEDEIROS, Maria Alda Jana Dantas de. Vastas e ermas: mulheres não brancas no sertão do Rio Grande (Seridó, séculos XVIII e XIX). Orientador: Helder Alexandre Medeiros de Macedo. 2022. 279f. Dissertação (Mestrado em História dos Sertões) - Centro de Ensino Superior do Seridó, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2022.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. Velhas famílias do Seridó. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1981.

ROCHA, Solange P. Gente negra na paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

SOARES, Mariza de Carvalho. Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000

SOARES, Mariza de Carvalho. Diálogos makii de Francisco Alves de Souza: manuscrito de uma congregação católica de africanos mina, 1786. São Paulo: Chão Editora, 2019.

TAKEYA, Denise Monteiro. História do Rio Grande do Norte: questões metodológicas – historiografia e história regional. Caderno de História – UFRN, Natal, RN, v. 1, n. 1, p. 8- 11, jul./dez 1994.

THOMPSON, Edward P. Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

THOMPSON, Edward P. A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, Estevam C. O Atlântico Sul para além da miragem de um espaço homogêneo (séculos XV-XIX). Temporalidades, v. 4, n. 2, p. 80-102, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

Seção 3

Devoções sertanejas

Capítulo VI

CULTO À BENIGNA EM SANTANA DO CARIRI: DEVOÇÃO E LUGARES SAGRADOS NO SERTÃO CEARENSE

Tatiana Olegário da Silva ¹

DOI: 10.51859/ampla.psh048.1124-6

RESUMO

O presente trabalho objetiva compreender os espaços de memória que deram início ao culto religioso a Benigna Cardoso da Silva na cidade de Santana do Cariri-CE. Benigna aos seus recém-completados 13 anos foi estuprada e assassinada por um colega de classe, Raul Alves Ribeiro, de 17 anos, no dia 24 de outubro de 1941. Esse acontecimento despertou sensibilidade na população e a partir de então iniciou-se a devoção em sua homenagem, sendo esta considerada por seus devotos como “mártir da pureza” e “heroína da castidade”. Ao longo dos anos a história de Benigna foi ganhando maior notoriedade e após a Igreja apropriar-se dessa devoção, instituiu-se o processo de beatificação, onde em 2023 a jovem recebeu o título de primeira beata do Ceará. Diante disso, neste estudo problematizamos como se deu o início dessa devoção, destacando os principais lugares visitados pelos devotos após o assassinato. Como fonte principal utilizaremos os relatos orais, embasados em autores como Certeau (1998), Cascudo (2002) dentre outros que nos auxiliarão a compreender como essa manifestação religiosa se manifesta.

Palavras-chave: Devoção. Lugar sagrado. Religiosidade.

1. INTRODUÇÃO

No Oiti dos Cirineus nasceu Benigna de Deus, sofreu e padeceu em nome do senhor.
Anjo de luz que partiu desse mundo voando nas asas do amor. Heroína da castidade,
seu coração de criança era puro, era todo bondade.²

Benigna Cardoso da Silva tornou-se símbolo de fé após ser estuprada e assassinada aos seus recém-completados 13 anos. O autor do crime foi seu colega de classe denominado Raul Alves Ribeiro, de 17 anos de idade. Benigna, ao realizar uma atividade rotineira, ir pegar água em um poço, foi abordada por Raul que estava a sua espera. Após algumas tentativas sem sucesso de ter relações sexuais com a mesma, Raul estuprou e em seguida assassinou a jovem. Esse fato ocorreu no dia 24 de outubro de 1941, no sítio Oiti dos Cirineus, hoje, distrito de Inhumas, zona rural da cidade de Santana do Cariri. A partir de então, esse acontecimento despertou a sensibilidade da população e, ao longo do tempo, Benigna tornou-se para seus fiéis “heroína da castidade”, pois, de acordo com os mesmos, ela “preferiu morrer” para não pecar contra os princípios católico e mandamentos divinos.

¹ Graduada em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA), especialista em História do Brasil pela Universidade Regional do Cariri (URCA), mestra em História e Conexões Atlânticas: Culturas e poderes pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (PPGHis-UFMA). Tatianaolegario12@gmail.com

² Trecho da música: Benigna de Deus, Alcymar Monteiro.

Este fenômeno deu origem à peregrinação de romeiros ao local de seu assassinato, espaço este, considerado sagrado. As pessoas percorrem aproximadamente um quilômetro pelas veredas fechadas do sertão santanense para visitar o túmulo no qual a jovem padeceu. Dessa forma, rezando e fazendo suas orações, os devotos visitam o local do martírio, bebem a água do poço acreditando que esta tem o poder miraculoso da cura tanto de enfermidades físicas como psicológicas, uma vez que foi ali onde a “santinha” apanhou seu último pote de água e fazem suas preces.

Essa devoção teve início de forma local, apenas com as pessoas da cidade e regiões circunvizinhas. Não existiam romarias sistematizadas e os espaços de visitação se dividiam entre o túmulo construído onde ela foi assassinada, o poço, há poucos metros dali e a cruz santa Benigna, um lugar mais acessível e perto do trajeto que ligava a cidade de Santana do Cariri ao distrito de Inhumas.

Contudo, com o passar dos anos a devoção foi aumentando e a partir de 2004 começaram de fato a ocorrer as romarias de forma mais organizada. Posteriormente, com o auxílio da Igreja Católica, a história de Benigna ganhou maior notoriedade e iniciou-se assim o processo de beatificação onde a jovem recebeu o título de primeira beata cearense no dia 24 de outubro de 2023.

A partir do que foi exposto, propomos investigar a devoção à Benigna em seu início, após o assassinato, levando em consideração que era uma manifestação local e sem incentivo da Igreja, neste primeiro momento. Abordaremos como se deu o processo de construção desses espaços considerados sagrados, sobretudo o local no qual Benigna foi assassinada, a cruz santa Benigna, como também o poço onde ela cotidianamente buscava água para seus afazeres domésticos e que hoje são considerados locais indispensáveis para visitação principalmente nos períodos de romarias.

Em um segundo momento iremos nos deter em apresentar e problematizar a fé daqueles que contribuíram para a sacralização desses espaços, enfatizando o cemitério de anjinhos que os próprios moradores instituíram como espaço sagrado por ter uma relação com a cruz da Benigna. Para realização desta pesquisa utilizaremos a metodologia da história oral.

Deste modo, este texto está organizado em dois tópicos, o primeiro intitulado “início da devoção e seus lugares sagrados”, buscou-se apresentar como se deu o início dessa devoção e como os devotos instituíram esses lugares sagrados, atribuindo significados a eles a partir da crença dos devotos.

No segundo tópico, “O cemitério de anjinhos e a expansão do lugar sagrado” apresentamos como a cruz santa Benigna tornou-se primordial para estabelecer uma relação

de fé e identificação da população com aquele local, uma vez que as pessoas confiavam o enterro de suas crianças ao lado da cruz por acreditarem que o lugar em si já era sagrado por ter relação com a jovem santa popular.

2. INÍCIO DA DEVOÇÃO E SEUS ESPAÇOS SAGRADOS

Após o assassinato de Benigna os lugares frequentemente visitados pelos devotos, de início, se dividiu entre alguns espaços que eram considerados representativos. O local do martírio, no qual foi construído um túmulo simbólico, o poço onde a jovem buscou água pela última vez, e a denominada “cruz santa Benigna”.

Nos dois primeiros anos, segundo narradores que presenciaram as modificações desse culto com o passar do tempo, apenas o local do martírio era visitado. As pessoas prestavam homenagens e cuidavam do túmulo juntamente com um cruzeiro que foi erguido. Além disso, os devotos depositavam flores, acendiam velas e realizavam preces. Dessa forma, entendemos que a memória se materializava através desse cuidado com o túmulo no local do martírio. Dona Penha³, ao rememorar a devoção em sua fase inicial destaca:

Assim, antes tinha um cruzeiro e a gente até se culpa porque eu cheguei a ver, muita gente da comunidade chegou a ver ainda, as pedras que tinham as manchas de sangue, entendeu? E a gente nunca se preocupou em pegar uma pedra dessa, em guardar. E lá, esse cruzeiro é igual a esse que tem aqui na frente, ele vai mudando. Porque tem gente que diz assim, faz uma promessa, alcança uma graça e termina que quando consegue vai lá e dá uma arrumada né, aí vem aí passa um tempo e se deterioriza, vem outro e da outra arrumada aí sempre teve lá viu esse cruzeiro (informação verbal).

Nota-se, a partir desse relato, que as pessoas que visitavam esses lugares ficavam responsáveis pelas mudanças ocorridas naquele local, sobretudo, pelo zelo. Dona Penha ainda demonstra sua aflição por não ter guardado pedras, que segundo ela, ainda tinham as manchas do sangue de Benigna. Diante disso, percebe-se o quanto essas pessoas consideram aquele espaço sagrado, uma vez que:

Coisas inertes — pedras, plantas, fontes — e gestos, em si vulgares, passam a ser os sinais visíveis desta teia invisível de significações, que vem a existir pelo poder humano de dar nomes às coisas, atribuindo-lhes um valor. Não foi sem razão que nos referimos à religião como “a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza”. De fato, objetos e gestos, em si insensíveis e indiferentes ao destino humano, são magicamente a ele integrados. (ALVES, 1999, p. 10).

É nesse contexto que, entre dois a quatro anos após o assassinato, outra representação do lugar surgiu, de acordo com os moradores do distrito e devotos de Benigna. O cruzeiro

³ Maria da Penha Eliodório Pereira é moradora do bairro Inhumas e atualmente é guia no santuário de Benigna, recebe os devotos e conta a história da jovem. Entrevista realizada com Maria da Penha, concedida a Tatiana Olegário, em 01 de fevereiro de 2022.

denominado “cruz santa Benigna” que se originou da necessidade de um local de fácil acesso, uma vez que o túmulo se localiza em uma propriedade privada. As pessoas optaram por fazer suas orações e depositarem seus ex-votos nesse cruzeiro, construído à beira da estrada que interligava a cidade de Santana do Cariri ao sítio Oiti, onde era mais comum a visita.

Percebemos que essa devoção se originou através das próprias pessoas que reproduziam a história de Benigna, dos curiosos que por ali passavam e tinham o interesse em acender velas e conhecer melhor essa devoção. Nota-se que o que chamava a atenção do devoto, não era a Benigna enquanto adolescente assassinada, mas a ideia reproduzida pelas pessoas de que ela teria sido morta por amor a Deus e aos ensinamentos instituídos pela Igreja, sobretudo, de manter-se fiel a castidade.

Tal constatação corrobora com Michel De Certeau (1998, p. 278), quando define “[...] por ‘crença’ não o objeto do crer (um dogma, um programa etc.), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não seu conteúdo”. Logo, o ato das pessoas compartilharem as narrativas sobre Benigna diz respeito ao considerar verdadeira a ideia dela ter sido assassinada por amor aos mandamentos divinos, condizendo, nas tipologias de Certeau, para quem a crença constitui-se a partir do resultado das “vitórias do ‘fraco’ sobre o mais ‘forte’, pequenos sucessos, artes de dar golpes, astúcias de ‘caçadores’, mobilidades da mão-de-obra, simulações polimorfos, achados que provocam euforia, tanto poéticos quanto bélicos” (CERTEAU, 1994, p. 47).

Consequentemente, foi através do investimento das pessoas, nessa ideia de exemplo de castidade, amor a Deus e honra, que fizeram com que a história de Benigna tivesse destaque perante outros casos parecidos, tornando-se, assim, santa para seus devotos. Portanto, um aspecto fundamental para o início da construção da vida de um santo é a dimensão do exemplo, a vida exemplar de amor a Deus, a família, as pessoas e a honra. Esses aspectos foram enfatizados pelos devotos de Benigna no início da devoção e realçado pela Igreja posteriormente.

As pessoas experienciavam essa religiosidade a partir do momento em que sua crença demandava um posicionar-se, um agir de acordo com aquela ideia então defendida. Assim, eles sentem-se na responsabilidade de propagar sua fé, devoção e a história da santa. Desta forma, a santidade atribuída a determinado santo, nesse caso, à Benigna, é construída a partir de exemplos de vida, virtudes e milagres muito mais que o povo atribui. A construção dessas virtudes perpassa, sobretudo, pelo imaginário religioso.

Essa manifestação religiosa se originou através dessas pessoas que moravam na região e mesmo sentindo falta de uma participação ativa da Igreja, iniciaram a devoção de maneira não institucionalizada. Por um lado, encontrava-se a crença e a fé do povo, por outro, a instituição da Igreja Católica que pouco interferia na devoção. Essas pessoas, de certa forma, apegaram-se a religiosidade e a crença à Benigna como uma tática para aliviar o peso dos dias difíceis e a falta de assistência física, psicológica e espiritual à época.

Diante disso, para definir essa tática, nos pautamos em Michel De Certeau (1998), que considera estratégias e táticas como tensões entre grupos sociais e nessa situação, cada grupo ou indivíduo elabora e reelabora mecanismos de imposição de suas necessidades/vontades. Assim, consideramos que as estratégias são utilizadas pela Igreja católica, quando esta instituição tenta estabelecer seu poder para manter uma unidade oficial já estabelecida, pouco interferindo nas manifestações religiosas de cunho popular.

Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos de pesquisa etc.). Como na administração de empresas, toda racionalização “estratégica” procura em primeiro lugar distinguir de um “ambiente” um “próprio”, isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar. (CERTEAU, 1998, p. 99).

Mesmo a Igreja, enquanto detentora de “poder e querer”, produtora de uma ordem, de acordo com os modelos tradicionais, não consegue impossibilitar as pessoas de instituir seus próprios lugares sagrados, suas maneiras de crer e agir. A essa “rebeldia”, por parte das pessoas e devotos, denominamos de tática. Logo:

A tática não tem por lugar senão o outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, a distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, como dizia Von Bülow, e no espaço por ele controlado. Ela não tem, portanto, a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. (CERTEAU, 1998, p. 100).

Pensar nesse sentido, a tática como arte do fraco, não significa compreendê-lo como vencida. Uma vez que são formas que as pessoas encontram de subverter a ordem para que a

partir disso a cultura possa formalizar suas práticas. Portanto, consideramos que “as estratégias são capazes de produzir, mapear, impor, ao passo que as táticas só podem utilizá-los, manipular e alterar” (CERTEAU, 1998, p. 87). Observa-se que elementos das devoções não oficiais, posteriormente passam a ser incorporadas pela Igreja. Assim, esse conceito de estratégias e táticas refere-se muito ao início da devoção, dessa rebeldia dos primeiros idealizadores, mesmo diante a resistência da instituição católica.

Tais conceitos nos ajudam a compreender esse início de culto à Benigna, uma vez que, sem incentivo da paróquia da cidade, os devotos utilizavam suas táticas para manter viva na memória a história da jovem, escolhendo esses espaços não oficiais para o culto.

Sendo assim, com o intuito de preservar esses locais simbólicos, as mesmas práticas que ocorriam no túmulo do local do martírio aconteciam também na cruz popular santa Benigna. Porém, nesta última, havia maior número de visitação das pessoas, inclusive de romeiros e tropeiros como afirma essa narradora: “essa estrada tinha uma travessia muito grande de Romeiros e de tropeiros, e quando eles passavam aqui que eles queriam fazer uma oração, eles não queriam adentrar o terreno que era particular” (informação verbal)⁴, e assim, o cruzeiro denominado de cruz santa Benigna, foi sendo visitado e modificado ao longo do tempo.

Abaixo vemos uma das últimas imagens retratadas da cruz popular, vale destacar que na ocasião em que foi tirada essa foto, iniciava-se o processo de construção de um memorial em homenagem à jovem santa e já tinha ocorrido a primeira romaria. Como podemos observar na imagem, os devotos depositavam ex-votos⁵, flores, velas, símbolos que remetem o cuidado que as pessoas tinham para com aquele espaço.

Por sessenta e seis anos a cruz foi símbolo de devoção popular dos moradores de Santana do Cariri. Durante esse tempo as pessoas circulavam entre o local do assassinato e a cruz à beira da estrada que era mais acessível. Como afirma um morador de Inhumas a respeito de seu primeiro contato com a história de Benigna: “veio das visitas na cruz Popular Santa Benigna, nós já tínhamos na verdade essa Cruz desde 46 então essa popularidade surgiu das pessoas que iam pagar promessas justamente à beira da estrada.”⁶ Diante disso, nota-se que muitas vezes as pessoas tinham conhecimento a respeito da história de Benigna através da cruz popular, pois ela chamava atenção das pessoas que por ali passavam, contribuindo para que

⁴ Entrevista realizada com Penha, concedida a Tatiana Olegário da Silva, em 01 de fevereiro de 2022.

⁵ Ex-voto em seu sentido geral, refere-se a prática de doações de quadros, pinturas, estátuas, cabelos cortados, imagens e qualquer objeto de valor simbólico, em forma de agradecimento ao santo por algum pedido atendido.

⁶ Entrevista realizada com Carlos Sousa, concedida a Tatiana Olegário da Silva, em 01 de fevereiro de 2022.

houvesse indagações em relação ao significado dos ex-votos depositados e também da participação popular que ali se destacava.

Figura 1 - Cruz Santa Benigna



Fonte: Fotografia do acervo pessoal de Sandro Cidrão (2005).

É importante frisar também que há controvérsias nos relatos coletados no que tange ao ano em que essa cruz foi erguida, alguns dizem que foi em 1944 e outros em 1946, mas o que nos importa é perceber que o fato da cruz estar presente à beira da estrada possibilitou maior destaque para a causa de Benigna. Devido ao seu acesso facilitado e visibilidade. Sendo assim, a visitação desse lugar considerado sagrado sem nenhum incentivo de membros da Igreja, ocorreu de forma espontânea e sinaliza que o sagrado continuou ocupando espaços que o mundo secularizado não conseguiu preencher⁷. Por mais que estejamos vivendo em um mundo de individualidades e racionalidade, muitas pessoas ainda se sentem preenchidas através do sagrado e das emoções e segurança que a fé proporciona.

Assim, de acordo com as mudanças no decorrer dos anos, as percepções sobre os espaços sagrados também foram alterando-se. À medida que novos elementos e lugares foram sendo incorporados nessa devoção. O próprio cruzeiro foi sofrendo alterações a depender das necessidades dos devotos, “tinha tempo que a gente via uma lápide só com uma pedra, tinha tempo que ele voltava um cruzeiro normal. Assim, ia sendo de acordo com as promessas que as pessoas conseguiam que eu ia mandando refazer” (informação verbal)⁸. Segundo essa devota que ainda lembra da época que existia o cruzeiro, podemos observar que as promessas eram

⁷ Serafim, p. 414, p.2016.

⁸ Entrevista realizada com Penha, concedida a Tatiana Olegário da Silva, dia 01 de fevereiro de 2022.

constantes, não existia um tempo ou momento específico para depósito de ex-voto, uma vez que o local se modificava à medida que o tempo passava e a depender das promessas.

Corroborando com o relato anterior, observa-se outra imagem. Sendo da mesma cruz, no mesmo ano, porém em um dia diferente do anteriormente registrado. Nesta já podemos perceber mudanças ocorridas quanto ao espaço e também a organização, não possui ex-votos, apenas algumas flores e bandeirolas. Demonstra-se o cuidado que as pessoas tinham para o com o espaço.

Figura 2 - Cruz Santa Benigna



Fonte: Fotografia do acervo pessoal de Sandro Cidrão (2005).

De acordo com a fala dos narradores percebe-se a devoção dos indivíduos perante os símbolos que remetem a Benigna, esses lugares caracterizam-se como locais onde o sagrado se manifesta: o cruzeiro, o poço e o local do martírio, não são vistos apenas como uma forma física de relação entre o devoto e a santa, eles vão além disso e significam um elo de ligação com o mundo sagrado, um espaço transcendente. Logo, devemos pensar a religião como uma rede de símbolos, onde estes:

Deixam de ser hipóteses da imaginação e passam a ser tratados como manifestações da realidade. Certos símbolos derivam o seu sucesso do seu poder para congregar os homens, que os usam para definir a sua situação e articular um projeto comum de vida. Tal é o caso das religiões, das ideologias, das utopias. (ALVES, 1999, p. 17).

Em vista disso, esses símbolos sagrados como o túmulo, as cruzes e o poço, conferem significado a vida, devoção e religiosidade não apenas da mártir, como também dos devotos e moradores da região.

3. O CEMITÉRIO DE ANJINHOS E A EXPANSÃO DO LUGAR SAGRADO.

Um aspecto que nos chamou bastante atenção nos relatos orais foi o fato de que com o passar dos anos, algumas mulheres do sítio Oiti dos Cirineus, que tinham bebês nascidos mortos, enterravam seus filhos no entorno da cruz santa Benigna. Indo posteriormente acender velas e enfeitar o lugar onde essas crianças eram sepultadas.

Segundo Santos (2010, p. 2) “há espaços que são tidos como referências simbólicas de acontecimentos que, por marcarem um momento da vida social de uma comunidade, são revestidos de significados, fazendo rememorar o ocorrido.” Essa região que marcou a vida social dos moradores de Inhumas caracteriza-se no local do martírio e também na cruz, por isso é tido como um elemento simbólico, sendo rememorado por aqueles que ali frequentavam mesmo após alguns anos.

Levando em conta a escolha do local do enterro dessas crianças, é possível que todas sejam pagãs, ou seja, da classe dos que não se batizaram. Sobre a classe dos pagãos, Cascudo (2002, p. 30) disserta “há a classe dos que não se batizaram, menino pagão, sem pecado e sem virtude. Esses ficarão no limbo, lugar sombrio e tranquilo, monótono pela igualdade do tempo.” Diante disso, uma das mães que enterrou seu filho no local relata: “ela (a criança) era pagã, ela não tinha se batizado, aí acharam melhor, [...] enterrar ali por que o nome já era santa Benigna, ela é santa, várias pessoas aqui enterravam” (informação verbal).⁹

Normalmente os pagãos eram enterrados fora dos cemitérios, local considerado oficial pela Igreja. Para Vailati (2010), o enterramento do pagão fora destes espaços oficiais é uma herança do antigo controle da Igreja Católica sobre os ritos de inumação e a seletividade relacionada ao direito de possuir uma sepultura no sagrado. Sendo assim, uma das alternativas era enterrar esses bebês em locais simbólicos que denotava alguma complacência com o universo da tradição cristã. Portanto, destacamos que essa não era uma prática apenas da cidade de Santana, mas no Cariri e em especial na serra da Chapada do Araripe.

As cruzeiras, nas estradas interioranas, que denotam suas formas, intituladas popularmente de encruzilhadas, eram “tomadas como ambientes propícios para os sepultamentos infantis” (SANTOS, 2010, p. 11). Essa manutenção da tradição do cristianismo nos fez perceber, a partir dos relatos, que por tornar-se inviável o enterro no espaço sagrado, as pessoas buscavam algo que pudesse remeter o transcendental, abençoado, e no caso dos moradores do distrito de Inhumas, encontravam na cruz santa Benigna. Esse espaço de

⁹ Entrevista realizada com Maria Josecisa de Lima, concedida a Tatiana Olegário da Silva, em 04 de março de 2022.

acolhimento santificado, por remeter a jovem mártir. Dessa maneira, como destaca essa narradora:

Quando nasciam prematuros né, que tinha uma morte imediata, naquele tempo não tinha declaração de nascido vivo, né, era muito comum as pessoas é, quando tem um bebê nascido em casa enterrar pertinho de uma cruz e aqui teve muitos viu, muitas crianças que foram enterradas inclusive teve um ciganinho, né que faleceu aqui e foi enterrado bem próximo a esse Cruzeiro¹⁰.

Notamos que as pessoas fizeram em torno dessa cruz um pequeno cemitério e não só o local de visitas em homenagens à Benigna. As velas, rosas, eram também em homenagem as crianças pagãs enterradas em seu entorno¹¹. Contudo, o fator primordial para o enterro dessas crianças nesse lugar, era o fato de aquela cruz ser um símbolo que remetia a história de Benigna e sua santidade. A imagem de pureza que as pessoas tinham a respeito de Benigna, possibilitou às mães enterrarem seus anjinhos naquele lugar que para eles, já era protegida por ela.

Outro ponto destacado nos relatos orais, dizem respeito a condição financeira das pessoas que enterravam seus filhos no entorno da cruz. A pesquisa realizada por Titus Riedl¹² nos permite compreender melhor esse contexto, uma vez que o autor analisou como ocorriam os sepultamentos dessas crianças. Para as famílias que tinham maior poder aquisitivo o enterro ocorria em caixões, já aqueles que eram de famílias menos abastadas eram sepultados em caixinhas de frutas ornamentadas ou em caixas de sapato, como podemos perceber nesse relato:

Aí eu vi vários movimentos aqui importante, as mulheres enterraram seus filhos quando nasciam mortos [...] em caixas de sapatos e outras pessoas [...] que tinha condições mandavam fazer o caixão de madeira, o caixão de madeira que cobria de tecidos para arranjos, entendeu? Rosa para mulher azul para homem, ou mulher ou branco para qualquer sexo, e daí então essa Cruz se tornou atrativa para pagamentos de promessas, rezar o terço em Dia de Finados e acender velas, então aqui surge a popularidade, eu quando era pequeno passava muito por aqui cansei de muitas vezes lavar isso aqui, decorar, decorei ainda o caixão da filha dela [aponta para uma imagem] que faleceu bem aqui no centro eu decorei (informação verbal)¹³.

Nesse contexto, a comemoração do dia dos finados também ganhava um valor simbólico a mais, como destacado nesse relato, era muito comum que as pessoas acendessem velas, fizessem suas orações, e, atrelado ao cemitério de anjos, a popularidade da cruz e da história de

¹⁰ Dona Penha, *ibidem*. Ciganinho enfatizado por Dona Penha refere-se a crianças filhos de ciganos, pessoas que não tem uma moradia fixa e deslocam-se constantemente para outros lugares.

¹¹ Vale salientar que, com o passar do século XX, houve uma ampliação da categoria cultural do anjo. Inicialmente considerados apenas os que morriam após o batismo, "Portanto, a criança não batizada passou a receber socialmente o entendimento do cerne angelical. Nesse processo o anjinho que também poderia ser pagão" (SANTOS, 2010, p. 13).

¹² RIEDL, Titus. *Últimas lembranças: retratos da morte, no Cariri, região do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: SECULT, 2002.

¹³ Carlos Sousa, *ibidem*.

Benigna aumentava. Então, todas essas práticas enfatizam o valor particular e a importância que os moradores da localidade atribuem às memórias que perpassam a cruz Santa Benigna. O tempo e o espaço, segundo Delgado (2003), encontram, na memória, sua salvação, quando os moradores recorrem as suas lembranças para ressignificar aquele lugar e estabelecer uma sacralidade. Reforçando essa ideia, reportamos a Paulet (1992, p. 54-55), que afirma:

Graças à memória, o tempo não está perdido, e se não está perdido, também o espaço não está. Ao lado do tempo reencontrado está o espaço reencontrado ou para ser mais preciso, está um espaço, enfim reencontrado, um espaço que se encontra e se descobre em razão do movimento desencadeado pela lembrança.

Diante disso, o espaço do cruzeiro e o próprio monumento, ganharam novos significados ao longo do tempo, e sua importância para as pessoas que transitam naquela localidade também vai aumentando. Atribuindo, assim, mais sentido à vida dos moradores da região. Portanto, consideramos a cruz santa Benigna um marco do início dessa devoção, e símbolo da identidade dos moradores de Inhumas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o passar dos anos, esses lugares simbólicos ganharam outras formas, cores e foram adquirindo ainda mais significado. Posteriormente, com incentivo do poder público e da Igreja Católica, foram construídos outros lugares e os devotos também atribuíram novos significados aos espaços que de alguma maneira remetiam a vida e morte de Benigna.

Diante disso, notamos também que os devotos e moradores da região, confiam na figura de Benigna como uma santa intercessora nos momentos difíceis, na ausência de assistência médica, nos momentos de aflições físicas e psicológicas e em outras várias situações delicadas. Logo, os espaços que remetem a ela, torna-se um grande SUS, sem filas e sem protocolos, além de simbolizar um elo de ligação entre o mundo material e o sagrado.

Mesmo com o passar dos anos, os espaços alteraram, mas a fé em Benigna e a simbologia que eles lugares carregam, aumentaram consideravelmente, agora, com mais adeptos, mais devotos e uma quantidade ilimitada de ex-votos que simboliza o quanto a jovem beata representa não apenas para a população de Santana do Cariri, mas para os devotos de diversas localidades do Brasil.

REFERÊNCIAS

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Global, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 3. ed. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *In: VI Encontro Nacional de História Oral (ABHO)*. Anais [...]. 2003.

POULET, G. **O Espaço Proustiano**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

RIEDL, Titus. **Últimas lembranças: retratos da morte, no Cariri, região do Nordeste brasileiro**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: SECULT, 2002.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. Anjos Insubmissos: a tradição oral dos sepultamentos infantis no Sul do Ceará. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 2, n. 4, 2010.

SERAFIM, Vanda Fortuna; PICCOLI, Tonia Kio Fuzihara. Maria Bueno e suas representações: reflexões teóricas sobre as crenças religiosas no Paraná - século XXI. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 8, n. 18, p. 411 - 444. maio/ago. 2016.

VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina: infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos** (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda.

Capítulo VII

POR NARRATIVAS SOBRE OS ANJINHOS DE SÃO VICENTE: MEMÓRIAS DE INFÂNCIA NOS TEMPOS DE ANTIGAMENTE – SEC. XX-XXI

Cleidiane de Araújo Oliveira ¹
Lourival Andrade Júnior ²

DOI: 10.51859/ampla.psh048.1124-7

RESUMO

Este trabalho analisa as memórias de infância que aparecem nas narrativas em torno da devoção aos Três Anjinhos Queimados, que emerge de uma tragédia ocorrida por volta de 1912 no município de São Vicente/RN. O objetivo é pensar a relação entre as memórias de infância nos sertões de antigamente e a construção do lugar de memória dos Anjinhos Queimados. Tendo como base a história oral trabalhamos com entrevistas coletadas ao longo da pesquisa e que trazem essas memórias dos narradores. Para tanto fundamentamos essa discussão com os conceitos de catolicismo não-oficial, milagreiro, memória e sertões. Nesse cenário é possível então compreender como as memórias das vivências desses sujeitos comuns contribuem para suprir lacunas que vão surgindo nas narrativas que dão corpo à história dos Anjinhos Queimados.

Palavras-chave: Anjinhos. Catolicismo não-oficial. Milagreiros. Memória. Sertões.

1. INTRODUÇÃO

As narrativas que contam sobre a devoção aos Três Anjinhos Queimados são carregadas das memórias individual e coletiva. Desde crianças determinados sujeitos ouviam sobre um incêndio de uma casa de taipa que vitimou três crianças e então a partir desse acontecimento muitas pessoas passaram a nutrir piedade e posteriormente devoção a essas almas. Durante a pesquisa percebemos que os sujeitos entrevistados não falam apenas da devoção aos Anjinhos, mas também sobre suas trajetórias. Nesse percurso percebemos que a devoção é nutrida também por memórias de infância de indivíduos que ouviam sobre a tragédia e que andando pelos antigos caminhos da caatinga passavam no local e ofertavam algo aos Anjinhos. Sabendo disso, nos propomos a refletir sobre a relação entre essas memórias de infância por sertões de antigamente e a construção da capela, lugar de memória dos Três Anjinhos Queimados.

No caso desta devoção em específico precisamos delimitar do que estamos tratando, os Três Anjinhos Queimados estão sendo entendidos aqui como milagreiros, sujeitos que ao terem partido de forma trágica foram alçados ao patamar do sagrado (ANDRADE JÚNIOR, 2021). Esse

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação em História – PPGHC, com área de concentração em História dos sertões. Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. oliveira.cleidiane.araujo@gmail.com

² Professor do Departamento de História - CERES/ UFRN e do Programa de Pós-Graduação em História – PPGHC/UFRN. lourivalandradejr@yahoo.com.br

tipo de devoção está inserida no campo do catolicismo não-oficial, ou seja, são práticas, crenças e representações que partem da matriz católica, mas que adotam elementos de outras religiões e da própria criatividade dos devotos.

Quando começamos a pesquisar a história dos Anjinhos Queimados de São Vicente nos deparamos com uma questão referente a forma de lidar com a memória. Ao procurar saber sobre pessoas que conheciam a devoção, nosso primeiro encontro foi com o vereador João de Deus da Silva que prontamente se apresentou e quis dar sua versão para o nosso trabalho. Quando indagamos seu João da Silva³ sobre conhecer os Anjinhos Queimados, ele nos trouxe uma questão que nos esclareceu muito em relação a forma como as pessoas falavam dos Anjinhos conosco. Sempre que falavam sobre como surgiu a devoção, contavam com um pouco de receio, como se não tivessem certeza sobre o que ouviam desde pequenas. Sem entrar diretamente nessas abordagens, João da Silva nos explicou sua forma de enxergar a memória traçando uma diferenciação sutil entre história e estória/ o que é fato e o que são resquícios.

Antes de começar a contar a versão que conhecia sobre os Anjinhos, João de Deus iniciou sua fala procurando nos situar em qual abordagem a narrativa se encaixava. Dessa forma nos indagou “[...] a história é uma coisa e estórias são outra coisa, né? Eu sei das estórias que o pessoal conta, né?” Segundo ele “a história existe dois lados, existe a história e existe estórias, né? Estórias é a que eu tô contando a você e a história é como você pegasse uma história do início, né, até o fim” (SILVA, 2023).⁴ Após esse esclarecimento contou-nos de forma abreviada uma versão singular dentre as demais que ouvimos ao longo da pesquisa.

Na entrevista João da Silva conta - “na época essa senhora tinha três filhos pequeno e como a dificuldade era muito grande de ter acesso à cidade, então o que que ela fazia? Ela trancou essas crianças em casa e veio para feira, ao retornar meio-dia quando ela chegou encontrou a casa incendiada e as três crianças mortas. É a única história que eu sei é essa porque são estórias que conta” (SILVA, 2023). Nesse trecho percebemos a posição de narração de João da Silva enquanto morador e vereador de São Vicente, o que ele nos conta parte de uma certa distância em relação à forma de contar que observamos nos devotos. Trata-se de uma posição de conhecimento indireto da narrativa, diferente da posição dos devotos que apresentam uma intimidade com a narrativa, relação que vem desde os tempos de infância.

Nesse sentido, lidar com a memória é entender que ela está sempre em movimento, se esfacelando e reconstruindo através das mudanças e posicionamentos individuais e da relação

⁴ João de Deus da Silva. Entrevista realizada em 17 de abril de 2023 na cidade de São Vicente/RN.

com o grupo (HALBWACHS, 1968). Com o distanciar-se, temporalmente, a narrativa começa a perder pequenos detalhes que vão se tornando lacunas, esses espaços vazios são preenchidos pelos sujeitos que transmitem essas memórias. Para tanto cada sujeito procura referências em suas vivências e no seu grupo. “Certamente, se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior (...)” (HALBWACHS, 1968, p. 25). Dessa forma, para além dos elementos possivelmente “originais” do ocorrido, a memória sobre os Anjinhos vem ganhando características das percepções e interações propiciadas pelo viver nos sertões seridoenses.

Estudando a história dos três irmãos também fomos de encontro a outras histórias de famílias que tiveram seu cotidiano modificado por tragédias semelhantes. No Seridó, ainda não temos uma catalogação precisa da quantidade de crianças milagreiras, no entanto já é possível conhecer algumas dessas devoções. Dentre elas estão o caso do Anjo Aurora em Jardim do Seridó (1925), a Menina da Cruz também em Jardim do Seridó (1954), a Santa Menina em Florânia (?), os Anjinhos Queimados de Jucurutu (1969) e a Menina Ariane em Ipueira (1970). Todos esses casos citados possuem em comum a tragédia e muitas vezes a ausência dos pais nos momentos que ocorreram as fatalidades. No caso dos Anjinhos Queimados de Jucurutu por se tratar de três irmãos as narrativas se confundem em muitos aspectos o que nos leva a considerar a possibilidade de hibridismos decorrentes da proximidade entre os municípios. Os elementos mobilizados são atravessados por uma série de experiências do viver nos sertões, sobretudo, na zona rural. Sertões esses que são entendidos no plural pela diversidade de sentidos que abriga e como categoria cultural, “afirma-se pelos antecedentes socioantropológicos, que expressam poder de evocação de imagens, sentimentos, raciocínios e sentidos, construídos ao longo da sua experiência histórica.” (NEVES, 2012, p. 40)

Adentrando na história dos Anjinhos Queimados de São Vicente que é uma devoção gestada na zona rural, pudemos perceber elementos que atravessam várias gerações e infâncias nos sertões do Seridó. Mobilizando elementos dos sertões de antigamente com as novas configurações que vão surgindo ao longo do tempo. O contexto que propiciou a ocorrência da tragédia é anterior ao nascimento dos entrevistados, no entanto se assemelha à realidade dos entrevistados - os pais iam trabalhar e distribuíam as funções domésticas entre as crianças e as mais velhas cuidavam das menores. Para além disso, essas crianças foram criadas com um senso de solidariedade muito próprio de quem habita os sertões rurais. Distante das soluções do Estado e diante das muitas dificuldades que se intensificam devido a essas distâncias, os sertanejos criam suas próprias formas de lidar com as adversidades. Essa realidade não é muito diferente quando se trata da morte de suas crianças, os anjinhos que habitam os sertões em

beiras de estrada, porteiras de currais e na vegetação que no abandono voltam a se apropriar dos seus espaços invadidos pelo homem.

Marcada pela existência de histórias de aparições e sons que emanam de beiras de estradas, Sheila Silva afirma que estas manifestações estão fazendo parte do imaginário e do cotidiano vicentino. “Presentes em praticamente toda parte, desde casas mal-assombradas até os vales da Serra de Santana, aparições são relatadas na paisagem inabitada e esses registros memoriais são a marca da presença histórica das populações autóctones da região” (SILVA, p. 19). Ou seja, estamos falando de narrativas ancestrais que perduram na memória dos filhos, netos e bisnetos que mantêm vivas crenças e experiências herdadas de seus antepassados.

2. MEMÓRIAS EM DORES E ESPERANÇAS

O início do século XX, marca as memórias que tratamos aqui por ser o período da morte de Jacinto, Emanuel e Severina, as três crianças que se tornaram conhecidas como os Três Anjinhos Queimados de São Vicente. Quando começamos a conversar com alguns vicentinos logo percebemos o entrelaçar dessa história com a história dos narradores. Para falar dos Anjinhos, esses sujeitos remontavam seus tempos de infância por volta das décadas de 1940 a 1960, períodos onde viveram no meio rural. Destacar isto é importante, pois as memórias e a ambientação da história que hoje se ramifica em desdobramentos pelo município tem como berço o meio rural e vem se reinventando até os dias de hoje. Dessa forma, as vivências do cotidiano permitiram um contato mais próximo com as histórias ligadas ao sobrenatural no município.

Em conversas informais ouvimos sobre gritos de uma mulher que foi esfaqueada grávida por seu esposo em decorrência de suspeitas infundadas de traição. Uma mãe que intercede por outras após falecer em acidente e inexplicavelmente ter conservado a vida de seu bebê que na ocasião estava nos seus braços. Visitas a túmulo isolado onde descansam os restos mortais de um homem vítima da varíola. Capelas destinadas a santos espalhadas pela caatinga e dentre outras histórias as das crianças que partiram cedo e foram sepultados em beiras de estradas e outros pontos estratégicos para o melhor destino às suas alminhas. Costume herdado dos colonizadores portugueses que a partir do século XVIII passaram a aceitar como destino aos pagãos o limbo como intermédio entre céu e inferno, onde essas criancinhas viveriam em eterna escuridão.

Essa nova crença implantada pela igreja católica “criava um novo receio aos pais: a assombração. Temiam que os filhos, insatisfeitos com a sua condição, retornassem ao mundo dos vivos como almas penadas.” (ALMEIDA, 2015, p.46). Dessa forma, “era ‘obrigação’ de um

pai zelar pela alma do filho.” (ALMEIDA, 2015, p. 53). Nos sertões do Seridó esse pensamento foi tomado pela solidariedade e as práticas de cuidado com o destino das almas de crianças falecidas foram assumidas coletivamente.

Em Portugal “[...] os meninos que morriam sem o sacramento [...] eram enterrados sem exéquias. A eles, só lhes restava a boa intenção dos pais e, se a houvesse, partiam para o limbo acompanhados pela luz e pelo calor do forno” (ALMEIDA, 2015, p.53). É importante notar esse ponto de vista, pois a colonização portuguesa marcou as terras brasileiras com uma série de pensamentos e práticas. Apesar de ser uma crença que, como tantas outras, foi se hibridizando nos sertões, ainda assim as crianças falecidas sem batismo passaram por forte discriminação, mas nem por isso deixaram de receber assistência da comunidade.

Há a classe dos que não se batizaram, menino pagão, sem pecado e sem virtude. Esses ficarão no Limbo, lugar sombrio e tranquilo, monótono pela igualdade no tempo. Esses espíritos de meninos pagãos não abandonam o desejo do santo batismo e vêm constantemente ao mundo rodear quem os pode dar as santas águas. Ficam em certos lugares, chorando fino, um choro estranho e típico, choro de menino pagão. (CASCUDO, 2015, p. 26)

Nos sertões essa crença descrita por Câmara Cascudo promoveu novos costumes como o de libertação dessas almas que ficavam aprisionadas no local de enterramento e quando completavam 7 anos choravam em desespero por libertação. Em São Vicente essas manifestações eram tão fortes que inspiraram um senhor do qual não tivemos informações sobre o nome a elaborar uma reza capaz de libertar esses pagãos. Após a reza, relata-se que o senhor dizia que ouvia sons como de asas revoando e nunca mais ouvia-se o som de choro naquele lugar. A esses cuidados eram acrescidos a oferta de outras orações e pedrinhas jogadas ao redor das cruzes, costume judaico que também foi adotado no Seridó.

Ultrapassando esses costumes atribuídos a todos os anjinhos, nas cruzes de Emanuel, Jacinto e Severina as pessoas começaram a jogar água com a intenção de amenizar as chagas carregadas pelas almas das crianças. Como faleceram incineradas, os vicentinos acreditam que aguar as cruzes ameniza o sofrimento dos Anjinhos. Vendo a prática, outras pessoas passaram a repetir e colocar objetos como forma de agrado e a fazer promessas dando em troca itens simbólicos dos possíveis gostos das crianças ou referentes ao milagre recebido.

Esta dinâmica foi favorecida pela localização das cruzes próximas à estrada que liga a zona rural à Quixabeira que era ponto de encontro das feiras e alguns moradores da zona rural aproveitavam para passar nas cruzes. Essa foi uma realidade vivenciada por Nilvan da Silva e dona Lurdes da Silva, sua mãe, pessoas que entrevistamos e compõem parte da discussão deste trabalho. Em 2022, entrevistamos dona Lurdes da Silva, na ocasião a entrevista foi direcionada

para a exposição *Milagreiros do Seridó: tragédia e milagre*⁵ a qual contribuímos na equipe de curadoria.

As memórias relatadas pela mãe de Nilvan da Silva iniciam em sua infância no Saco da Luíza, segundo ela seus avós

contavam que tinha um ranchin de palha na beira da estrada [...] e essas crianças moravam num ranchin de palha com a mãe e o pai que foram apanhar feijão e de longe sentiram o cheiro de carne assada, quando olharam viram aquela fumacinha bem pouquinho aí correram, quando chegaram lá só encontraram só... já tinha queimado tudo. A mais velha tinha 10 ano, eles acharam o carvãozinho encostado à porta e os outros dois tavam no quarto. Antigamente tinha uns rancho de palha.⁶

Na fala de Lurdes da Silva podemos perceber uma memória mais antiga, um pouco mais próxima da tragédia. Trata-se de uma memória que traz as plantações como atividade que requeria que os trabalhadores se deslocassem muitas vezes por longas distâncias deixando seus filhos mais velhos cuidando dos mais novos. Dona Lurdes da Silva lembra a existência das casas de taipa que perduraram fortemente nos sertões do Seridó até a primeira década do século XXI. Tais relatos nos ajudam a pensar a ambientação desses sertões cenário da tragédia e das memórias de infância que são mobilizadas junto com a história dos Três Anjinhos Queimados.

Se encaminhando para as suas vivências de infância e a dinâmica vicentina a mãe de Nilvan relembra “nesse tempo não tinha carro, só andava gente a pé e a cavalo, só no sábado que tinha muita gente pra vim fazer a feira aqui em São Vicente” (SILVA, 2022). “Aí eu quando passava pra ir pra feira com minha mãe eu queria ver, tinha as cruzinha, três” (SILVA, 2022). Nas falas de dona Lurdes da Silva São Vicente era pouco povoada na época e a locomoção era algo que levava tempo, mas um tempo vivido de forma um pouco mais tranquilo. Tal percepção se dá pela disponibilidade que seus pais tinham em desviar um pouco do caminho para passar pelas cruzes dos três irmãos e, posteriormente, que ela mesmo dedicava para levar seus filhos pela vereda até as cruzes dos Anjinhos.

Com as visitas às cruzes como itinerário dos sábados Nilvan da Silva também desenvolveu fascínio pela história dos Anjinhos. Dona Lurdes da Silva afirma que levava seus filhos ainda pequeninhos para visitar o local que não saiu da memória de um dos seus filhos. Depois que se mudaram para a cidade Nilvan da Silva já adulto decidiu que faria uma capelinha em honra aos Anjinhos, zelando do lugar e de sua memória.

⁵ Exposição realizada presencialmente em Caicó/RN e em formato virtual disponível no site <https://www.museudoserido.ufrn.br/expo-2022>.

⁶ Maria de Lurdes da Silva, 87 anos. Entrevista realizada em 10 de setembro de 2022 para exposição organizada em parceria com o Museu do Seridó. Material cedida pelo Museu do Seridó.

Posteriormente procuramos ouvir Nilvan da Silva, mecânico que idealizou a capela e o esboço da pintura que foi feita pelo seu amigo artista visual Raphael Fernandes, curraisnovense morador de São Vicente. Ao visitar a oficina de Nilvan da Silva, o mecânico nos contou sobre como a história dos Anjinhos se entrelaçou a suas memórias de infância e como resolveu construir uma capela ao lado das três cruzeiras. O mecânico afirma que carrega essa memória “desde menino” adquirindo-a através dos seus avós e de sua mãe que na infância o levava para ver as cruzeiras e objetos colocados no local. Perguntando ao vicentino ele diz

eu descobri através da minha vó e da minha mãe, eu descobri porque eu residia no sítio Saco da Luíza e nós na época Dia de Finados não existia, não tinha missa como tem hoje, no cemitério, né? Aí minha vó e minha mãe chamava a gente pra visitar as cruz dos menino que morreram queimado, sabe.⁷

Para além do ato de visitar as cruzeiras, Nilvan da Silva revela a dinâmica religiosa da época, na ausência de um pároco, os vicentinos se ocupavam da assistência às almas, sobretudo no dia de finados. No entanto, diferente de almas “comuns”, as dos Anjinhos Queimados recebiam um cuidado especial que se prolongava durante todo o ano em vontade e encontro. Para além dele, outros vicentinos também foram tocados ainda na infância pela mesma história e assim buscando saber dos Anjinhos também conhecemos essas pessoas.

Ao visitar a Paróquia de São Vicente Férrer conversamos com a secretária paroquial que logo lembrou dos conhecimentos e devoção de dona Joana Medeiros. Dada a proximidade da casa de dona Joana Medeiros, logo fomos visita-la e fomos agraciados com uma conversa longa e que nos forneceu um panorama da história de São Vicente e dos Anjinhos. Professora aposentada, dona Joana Medeiros também morou no sítio Luíza e desenvolveu a devoção a partir da influência de sua mãe. De família tradicional e muito religiosa dona Joana Medeiros é membro da Ordem Franciscana Secular, participando fervorosamente da dinâmica religiosa da igreja em São Vicente, mas nem por isso abandona a crença e o cuidado em orações pelos Anjinhos.

Hoje com a memória já falha, como a professora mesmo nos disse ainda lembra de como a sua mãe contava a história e se relacionava com a devoção aos Anjinhos. Se referindo à mãe, dona Joana Medeiros fala que “ela gostava muito de quando ela, nois morava no sítio saco da Luíza e ela gostava muito de reunir as crianças para fazer uma visita e ela veio por várias vezes nessa capelinha que hoje é hoje, atualmente foi construída essa Capela (...)”⁸ (MEDEIROS, 2023). Quando se refere à capelinha (foto 1) está utilizando-a como ponto de referência atual, pois

⁷ Antônio Nilvan da Silva, 54 anos. Entrevista realizada em 17 de abril de 2023 na cidade de São Vicente/RN.

⁸ Joana Medeiros. Entrevista realizada em 17 de abril de 2023 na cidade de São Vicente/RN.

quando questionamos ela afirmou que ainda não existia essa construção, lembrando que foi recente, construída em 2012.

Foto 1 - Registro da capela e das cruzes dos Três Anjinhos Queimados São Vicente/RN.



Fonte: Autoria própria, 2023.

Dona Joana Medeiros reafirma que anterior a essa edificação as visitas as cruzes já existiam, mas com um tempo foi se perdendo na Caatinga. Com a restauração das cruzes e a construção da capela houve uma ampliação da devoção que ressurgiu na paisagem, na memória e na fé dos vicentinos. A partir de 2011 para 2012 houve um fortalecimento da memória e da fé em um transcendental expresso na figura dos Anjinhos. Movimento que ampliou e deu novo fôlego à devoção, o que reforça o poder da capela enquanto lugar de memória e ponto de encontro entre os devotos e os Anjinhos Queimados.

No início da entrevista percebemos que dona Joana Medeiros não fez questão de falar em devoção, no entanto mobiliza o poder dos Anjinhos quando fala de como sua mãe recorria a essas crianças falecidas. “(...) quando tinha às vezes falta de chuva aí ela recorria, convidava as crianças e traziam, viam, gostava de vir no domingo trazer as crianças para fazer essa visita lá na capelinha onde esses meninos morreram” (MEDEIROS, 2023). Continuando sua fala ela relata “aí ela vinha, trazia água para benzer, tinha as Cruzes, sabe? Tinha as cruzes, aí ela trazia água para benzer a capelinha com as crianças, aí ela gostava muito de fazer ali”. Dona Joana reitera que esse encontro ocorria no local das cruzes em específico como forma de amenizar as

chagas dos Anjinhos e pedir por chuvas. Nesse trecho ela fala da relação da água com a devoção, se era um elemento que ajudava a amenizar as chagas das almas, também era um troca, um pedido para que novas águas curassem as “chagas” que a seca causa nos sertões.

Para além da água, dona Joana Medeiros relembra como sua mãe gostava de flores e orientava as crianças a colherem para levarem para os Anjinhos quando ia rezar nas cruzinhas. Apesar de não deixar claro uma ideia de “santidade”, como muitos devotos deixam, quando perguntamos se ela era devota afirmou que sim e que rezava todos os dias pelas alminhas dessas crianças. Ela afirma que foi muitas vezes no local, inclusive com sua mãe e já tinha alcançado graças. Formada pelos princípios católicos, Dona Joana Medeiros segue os ensinamentos da bíblia, no entanto reconhece o poder dos Anjinhos. Pela tragicidade e excepcionalidade das mortes no município, somando-se à condição de inocentes, crer no poder de intercessão de três crianças não oferece grandes contradições para os devotos que assim como dona Joana Medeiros, também inserem os Anjinhos em sua rotina religiosa.

Na memória de dona Joana Medeiros os Anjinhos aparecem como herança do cuidado e devoção que sua mãe tinha. No entanto, também, a leva a lembrar dos períodos de seca que tanto castigava na época. Nesse sentido, para além do sentimento de piedade, os Anjinhos mobilizaram em sua infância esperanças por inverno e tempos melhores.

3. CONCLUSÃO

Na história dos Anjinhos Queimados as memórias dos vicentinos agregaram preenchendo lacunas de uma memória coletiva fundando um lugar de memória que consolidou-se como ponto de encontro religioso. Dessa forma, a capela dos Três Anjinhos Queimados surge com o intuito de ser um lugar de memória e torna-se uma construção que consolida a devoção no cenário vicentino. Local esse onde se ancora a base das diversas variantes de uma história de tragédia misturando-se às histórias de infância dos seus contadores nos sertões vicentinos.

Nessas memórias selecionadas dentre as muitas que surgiram ao longo da pesquisa conseguimos perceber o poder da oralidade, das histórias contadas de geração em geração nas calçadas e terreiros em fins de tarde. Analisar as versões de diferentes sujeitos têm nos levado a perceber como as memórias vão ganhando e perdendo elementos conforme a trajetória de cada narrador. Longe de esgotar as possibilidades procuramos nesses relatos analisar como a devoção aos Anjinhos e a própria narrativa sobre a tragédia são atravessadas por outros sertanejos em memórias de infância e vivências nos sertões seridoenses.

FONTES

MEDEIROS, Joana. [entrevista concedida a] Cleidiane de Araújo Oliveira. São Vicente/ RN, 17/04/2023.

SILVA, João de Deus. [entrevista concedida a] Cleidiane de Araújo Oliveira. São Vicente/ RN, 17/04/2023.

SILVA, Maria de Lurdes. Expo. Milagreiros do Seridó: tragédia e milagre. [entrevista concedida a] Cleidiane de Araújo Oliveira. Museu do Seridó, São Vicente/ RN, 10/09/2022.

SILVA, Nilvan. [entrevista concedida a] Cleidiane de Araújo Oliveira. São Vicente/ RN, 17/04/2023.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Francisca Pires de. Felizes os que morrem «anjinhos»: batismo e morte infantil em Portugal (séculos XVI-XVIII). *Erasmus: revista de Historia bajomedieval y moderna*. 2015.

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. *Milagreira Sebinca Christo: Sublimação do Catolicismo não-oficial brasileiro*. Curitiba: CRV, 2021.

CASCUDO, Luís da Câmara. Anúbis, ou o culto do morto. In . *Superstição no Brasil*. 1ª. ed. Digital. São Paulo: Global, 2015. p. 10-30.

FERNANDES, Bruno Rafael dos Santos. As chamas da memória: a devoção aos anjinhos queimados de Jucurutu-RN. In: IV COLÓQUIO NACIONAL HISTÓRIA CULTURA E SENSIBILIDADES, IV., 2015, Caicó. *Anais eletrônicos [...]* Caicó: UFRN, 2015. p. 173-188.

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

MEDEIROS, Fernanda Carla de. “Ela parecia uma santa”: religiosidade popular e resgate da memória, através da história da milagreira de cemitério, Ariana Medeiros de Sousa. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2018.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão recôndito, polissêmico e controvertido. In: KURY, Lorelai Brilhante (Org.). *Sertões adentro: viagens nas caatingas, séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Andrea Jacobsson Estúdio, 2012, p. 15-57.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. Tradução: Yara A. Khoury. São Paulo: Projeto de História, n. 10, p. 07-28, dez. 1993.

OLIVEIRA NETO, A. A.; Andrade Júnior, L. A construção de duas devoções no município de jardim do Seridó-RN: Aproximações e distanciamentos. In: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: CONHECIMENTO HISTÓRICO E DIÁLOGO SOCIAL, XXVII. 2013, Natal. *Anais [...]*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2013, p. 1-14. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/>. Acesso em: 05 set 2021.



SILVA, S. R. A índia, o santo e as almas: narrativas sobre a cidade de São Vicente (RN). 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/26705>. Acesso em: 10 out 2021.

Seção 4

Saberes e práticas

Capítulo VIII

A VOZ DA ASTROLOGIA: A CIRCULARIDADE DOS ALMANAQUES DE FEIRA NO(S) SERTÃO(ÕES)

Lilian de Lima Beserra ¹

DOI: 10.51859/amplla.psh048.1124-8

RESUMO

Este estudo apresenta a formação e circularidade do almanaque de feira nos sertões do Nordeste, destacando o tema da Astrologia como um dos mais recorrentes neste tipo de folheto. O almanaque de feira chegava as feiras livres das cidades, destinados principalmente, aos agricultores, os quais tinham como um guia para orientá-los com as plantações e informá-los sobre as chuvas no corrente ano. Os autores de almanaques também eram conhecidos como profetas, pois destacavam a influência dos astros no cotidiano do mundo rural, como também no destino das pessoas, além de oferecer peças magnéticas capazes de resolver os problemas da vida.

Palavras-chave: Almanaque. Sertão. Astrologia.

1. INTRODUÇÃO

A formação da sociedade brasileira é marcada por chegadas e partidas, idas e vindas entre o Velho e Novo Mundo. Ora navios atracavam na costa brasileira, ora zarparam pelo Atlântico. Sempre nesse vai e vem. Pessoas, baús, correspondências, ideias, projetos, costumes e crenças do Velho foram trazidas e, por vezes, implantadas no Novo, a fim de construir um Novo, sob preceitos trazidos do Velho. Nesse lá e cá, tudo se misturou.

No mapa da história, há muitos territórios e caminhos. Por esse motivo, Galvão (2022) nos faz pensar em uma circularidade cultural relacionada ao cordel, pois não há como definir uma origem para esse tipo de folheto. Portugal, Espanha, França e Inglaterra possuem registros desse impresso, sendo cada um com suas particularidades, mas assumindo uma mesma fórmula editorial². Na Inglaterra, por exemplo, eram denominados de *chapbooks* vendidos pelas ruas e feiras, colocados em uma bandeja de madeira que era pendurada ao pescoço do vendedor. Já em Portugal, entendia-se como uma literatura de cordel ou folhas

¹ Licenciada em História pela Universidade Federal de Campina Grande (CFP/UFCG). Mestranda em História dos Sertões pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (CERES/UFRN). Email: lilianbeserra19@gmail.com

² Acerca da Biblioteca Azul, Chartier (2004) afirma sobre a fórmula editorial: “dá ao objeto formas próprias, que organiza os textos segundo dispositivos tipográficos específicos. Para compreender as significações dos livretos de grande circulação, é necessário evidentemente voltar ao próprio impresso, na sua própria materialidade. Por um lado, como foi dito, no caso do repertório azul, aquilo que é contemporâneo do leitor, de seus horizontes de expectativa, não é o texto, mais ou menos antigo, mas a forma impressa na qual ele se oferece para ser lido. Por outro, o que é ‘popular’ neste catálogo também não são os textos, que pertencem a todos os gêneros da literatura erudita, mas os objetos tipográficos que os apresentam, usados na dupla exigência do menor preço e de uma leitura que não é forçosamente exímia (p. 275)”

volantes. Em outras sociedades registrava-se a circularidade desses folhetos, vendidos por um preço mínimo, com temas de grande aceitação.

A chegada de outros povos nas terras brasileiras, propiciou o encontro e contato com os romances das folhas volantes europeias. As histórias que encantavam e divertiam no Velho Mundo, chegam e se adaptam no sertão do Brasil, assim como narra Cascudo (n/d, p. 23):

O sertão recebeu e adaptou ao seu espírito as velhas histórias que encantaram os rudes colonos nos serões das aldeias minhotas e alentejanas. Floresceram, noutra indumentária, as tradições seculares que tantas inteligências rudes haviam comovido. Os versos do cego Baltazar Dias, madeirense contemporâneo a el-rei dom Sebastião, o Desejado, prosa hispida e monótona descrevendo as aventuras de Roberto do Diabo, duque da Normandia, do marquês Simão de Mântua, de João de Calais, da Imperatriz Porcina, da Donzela Teodora, da Princesa Magalona, episódios vindos de vinte fabulários, de árabes, francos, sarracenos, germanos, ibéricos, confusos e maravilhosos de ingenuidade, de grandeza anímica, de arrojo guerreiro ou de disposição intelectual, ficaram na alma do povo como uma base cultural inamovível e profunda. Sobre ela é que o sertanejo confronta, compara, coteja e sente.

O autor nos faz refletir sobre a influência desses romances na construção de uma literatura própria do Brasil, do sertão, de acordo com as vivências e particularidades desse lugar. Os fatos históricos, as experiências e imaginação do Novo Mundo serão inspiração para a elaboração de romances em prosa e versos pelos poetas/profetos, abençoados por Deus pelo dom de criar, memorizar e também cantar os acontecimentos. A arte ou dom de ser poeta, de improvisar, criar, rimar e desafiar, fará parte do cotidiano sertanejo. Os folhetos que chegaram ao Brasil constituíram o “patrimônio oral”, como defende Galvão (2000). O dom ou prática de memorizar os episódios pelo ato de cantar em forma poética era hábito que os povos indígenas e africanos já realizavam.

Com a vinda da família real para o Brasil, dá-se início a diversas mudanças, através de medidas implementadas por D. João VI, entre elas a instalação de manufaturas, construção de faculdades, museus, bibliotecas e a criação de tipografias, permitindo a produção e circulação de jornais. É a partir desse momento, que os olhares da corte se voltam para o desenvolvimento do Brasil, no qual, posteriormente, inicia-se também o processo de elaboração de uma nacionalidade brasileira e idealizando também projetos de modernidade para o reino.

No entanto, é importante ressaltar que as mudanças instauradas andavam sob rodas de carruagem e percorriam lentamente até chegar ao interior do país, nas pequenas cidadezinhas. É somente em fins do século XIX que as primeiras tipografias começam a ocupar espaço na Região Nordeste, ocasionando transformações nas formas de ver e lidar com o mundo e os outros nas comunidades que ali mantinham tradições.

O século XIX trazia ares de modernidade, caminhando lado a lado com a industrialização e ideais de independência. Os lugares mais afastados da capital, naquele momento o Rio de Janeiro, tornavam-se invisíveis aos olhos do desenvolvimento. A tradição oral caracterizava onde hoje é definida, territorialmente, a região Nordeste. As rodas de conversa eram abrilhantadas pelas cantorias, desafios, declamação de versos, por poesia. Papel e tinta não faziam parte do momento. A “modernização” que chegava era baseada no modo de vida europeu, o qual ficava, de certa forma, limitada ao centro, à capital e à classe alta da sociedade.

É no Nordeste que a produção cordelista prevalece, pois a arte de contar histórias eram hábitos vivos e praticados há muito tempo. Em uma sociedade marcada pela transmissão de saberes orais, Galvão (2000, p. 27) relata:

é inegável a influência do cordel português na constituição da literatura de folhetos brasileira. Essa fonte foi, evidentemente, associada a outras influências, como a formas de poesia oral, ao hábito de se transmitir o patrimônio cultural através de histórias, aos pregões e a outros modos de oralidade comuns em uma sociedade, como a do Brasil colonial e imperial, com baixos índices de letramento.

Nesse sentido, a arte da poesia, pelejas e desafios existentes nesta região proporcionou a produção dos folhetos de cordéis com a chegada e implantação (lenta) das tipografias na região, como também as adaptações dos poetas a essa nova forma de mostrar seu dom e divulgar sua arte. Diniz (2010, p. 106-107) relata esse momento:

A era industrial, com as suas técnicas próprias para a época e a automatização, teve igualmente um papel decisivo nessa transformação de costumes e práticas socioculturais, no sentido de uma globalização cada vez mais presente. Quando as primeiras tipografias chegaram às cidadezinhas do interior, os poetas presenciaram essa lenta e progressiva marcha da modernidade se impor, obrigando-os a se renovarem, a se adaptarem ao novo mundo tipográfico que devorava ferozmente práticas tradicionais comunitárias de ser e fazer de sua gente. (p. 106-107)

A implantação das tipografias em fins do século XIX exigia desses poetas novas práticas para continuação da divulgação de seus saberes em versos. Só a oralidade não daria conta da imensidão que viria a se tornar esse tipo de literatura. Novas peças precisariam se encaixar nessas produções poéticas. O papel, a tinta, o prelo, as letras, as xilogravuras, os baús para transportar, as bancas de feiras para apresentar, além de outras funções que os poetas tiveram que improvisar - tipógrafo, vendedor.

A partir disso, há muitas mudanças na dinâmica e rotina dos poetas/cordelistas, precisando adaptar-se aos novos moldes de produzir e divulgar as histórias em versos. O conteúdo também se adapta ao cotidiano sertanejo, aos fatos e particularidades do sertão. Dessa forma, Cabral (2023) diz:

Pensar os folhetos de cordel nos remete a trajetórias de escritas e vidas de poetas que buscaram, em suas andanças, experiências que são codificadas em signos, versos e poesias. É uma produção textual que se insere em diversos campos da imaginação humana e que encontra, na memória, experiências e criatividade que são materializadas no papel impresso. Das histórias orais à escrita, esses folhetos assumem dimensões imagéticas entre o real e a fantasia e atribuem sentido ao mundo no qual estão inseridos (p. 82).

O campo da literatura de cordel, sejam por meio dos folhetos de cordéis ou almanaques de feira, entre outros impressos, nos permitem, como bem define Cabral (2023, p. 82): “possibilidades de leituras, caminhos para percebermos não só a história de determinado tempo desse gênero literário, mas a expressividade de sua arte, estética e sensibilidade”. Dessa maneira, percorrer pelas veredas sertanejas e cordelistas possibilita a compreensão de um cotidiano, das vivências dos homens e mulheres, das crenças e das devoções, e, principalmente, da relação entre uma cultura oral e escrita, marcada pelas impressões dos poetas e profetas com suas intenções, sentimentos e críticas, demonstrando através de seus saberes, as rupturas e continuidades da vida e na história.

2. READAPTAÇÕES NA CONSTRUÇÃO DO ALMANAQUE DE FEIRA

Desde os tempos remotos, as formas de se comunicar, construir histórias para justificar os acontecimentos, desvendar os mistérios que o Universo possui, sempre foram de interesse do ser humano. Conhecer os fatos e dar significados a eles incluem lendas históricas, como, por exemplo, os mitos gregos que dão significados ao presente e também ao futuro. Saber e prever o que ainda não aconteceu é uma característica que o homem carrega no seu íntimo.

Os signos e registros escritos, fossem em pergaminhos, pedras, tábuas ou placas de barro, são elementos que contam sobre uma sociedade, em que acreditavam, como lidavam com os fatos e que atribuições davam aos eventos. Assim, o ato de enfrentar os acontecimentos do cotidiano, como também conhecer o futuro, estão representados no folheto do almanaque de feira.

Além de uma semelhança estética com os folhetos de cordel, o almanaque de feira possui uma relação com o calendário. Por muito tempo, o calendário foi um elemento de poder, criado e utilizado pelos reis e também de representantes religiosos, como forma de controlar o tempo dos trabalhadores, estabelecendo, assim, o tempo do senhor, da Igreja, da natureza e do trabalho (LE GOFF, 2003). As datas festivas e eventos eram definidos pela Igreja e pelo Estado, prevalecendo os seus interesses. Nesse sentido, os camponeses passaram a construir o seu próprio calendário de acordo com os acontecimentos naturais e as plantações.

Os cordéis contavam histórias, fossem verdadeiras ou fantasias. Os almanaques não se limitavam a um único tipo de conteúdo. Ele era múltiplo, sortido. Mas direcionado ao mesmo público dos leitores de cordéis e amantes dos versos. É um “[...] livro sobre o tempo e o destino [...]” (MELO, 2011, p. 2), trazendo consigo revelações, prognósticos, conselhos e diversão.

O velho mundo europeu também foi palco de circulação dos primeiros almanaques, antes feitos manuscritos e publicados em períodos invariáveis, e só após a invenção da prensa este folheto começa a ser publicado anualmente. É na Alemanha do século XV que se tem registro do primeiro folheto de almanaque. A prensa possibilitou uma produção em maior quantidade, atingindo um maior número de leitores e, através dos vendedores ambulantes, aumenta a circularidade desses livretos. Feitos com material frágil e vendidos por um pequeno preço, chegavam até as pessoas com menos condições financeiras.

É na França, onde Chartier (2004) fará uma investigação relacionada aos tipos de livros que circularam, identificando os leitores e as leituras que eram realizadas, e principalmente, a trajetória da *Bibliothèque bleue*, percebendo os almanaques como um dos livros mais divulgados pelo reino. Nesse sentido, o autor afirma:

É em meados do século XVII, contudo, que a produção de almanaques troyenses conhece o seu apogeu. Por um lado, diversos impressores que não editam nenhum livro da Biblioteca Azul os publicam regularmente, isolados ou em associação [...]. Por outro, Nicolas II Oudot, que dedica uma parte de suas edições azuis à astrologia e aos prognósticos, multiplica os almanaques até sua aposentadoria em 1679. De outro modo, a cada ano, Nicolas II Oudot acrescenta novos almanaques aos que já imprime, o que o leva a publicar treze diferentes em 1671, doze em 1672 e mais oito em 1673. A meada dessas edições ainda não está claramente desembaraçada, mas é certo que há uma produção considerável que exige a mobilização de um número crescente de astrólogos, reais ou fictícios, mortos ou vivos, fiéis ou episódicos (CHARTIER, 2004, p. 122-123).

Nesse sentido, além de um conteúdo voltado para o mundo agrícola, os ensinamentos para o homem do campo, o almanaque também possui temas como a astrologia: previsões e prognósticos sobre o tempo e o destino. É também na França que se tem registro da presença de um polêmico e influente médico/profeta, nascido em meados do século XVI: Michel de Nostredame ou, popularmente, Nostradamus.

Nostradamus possuía formação em medicina, mas na maioria das vezes, ia contra os preceitos médicos, normalmente, utilizados pela equipe médica do período. O médico tinha seus próprios métodos de cura e uma familiaridade com a Alquimia³, desenvolvendo receitas curativas que se distanciaram da medicina dita científica. Sua criação pelo avô o aproximou

³ Definida como: a química da Idade Média, que procurava descobrir a panaceia universal, ou remédio contra todos os males físicos e morais, e a pedra filosofal, que deveria transformar os metais em ouro; espagíria, espagírica (DICIO, 2023)

também dos conhecimentos astrológicos, influenciando-o, posteriormente, a produzir o livro *Profecias de Michel Nostradamus*, revelando seus saberes proféticos e o dom de prever o futuro.

As profecias de Nostradamus na França e por toda a Europa, assim como o seu papel de profeta e também curador, foi influência para muitos outros que acreditaram ter o dom de profetizar, e isso, irá se estender até o Brasil. Os saberes do profeta francês eram procurados, principalmente, por reis e rainhas, como, por exemplo, Catarina de Médici, quando o mesmo anunciou a morte de Henrique II em um duelo, o qual causou uma admiração da rainha por Nostradamus, levando-a até abrigar o profeta na corte, perseguido pela Inquisição.

Sobre as profecias, Almeida (2019) afirma:

A necessidade de prever o futuro, de preparar-se para o que está por vir é, e sempre foi, preocupação constante dos homens. Desde os tempos mais remotos, o homem procura compreender a natureza e suas periodicidades, seus objetos, os elementos que a compõem e, sobretudo, suas leis. Essa compreensão, certamente, tem como uma de suas forças propulsoras a necessidade de se proteger de tempos adversos, ou ainda de tirar a melhor vantagem possível de qualquer situação favorável que possa vir a acontecer (p.25).

Percebemos, nesse sentido, que há muito tempo, a sociedade é consumista pelo saciável, pelo agradável, e principalmente, por explicações e justificativas para acontecimentos. Há uma necessidade de procurar dar sentido (sejam eles científicos, irreais ou metafóricos) aos eventos, como também uma sede de se preparar para o amanhã, pelo improvável, e sobretudo, absorver e ter esperança que profecias acontecem, de fato.

Assim como Nostradamus, suas profecias e métodos de cura, circulou também o livro *Lunário Perpétuo*, tendo-se o primeiro registro dessa publicação em Portugal no ano de 1473, com o objetivo de ensinar sobre os ciclos solares e lunares, a influência dos astros e prognósticos sobre o futuro. A partir disso, inicia-se a circulação de outros lunários por toda a Europa, vindo, posteriormente, à tona, segundo os estudos de Cascudo (1953) a edição portuguesa do *Lunário Perpétuo* composto pelo espanhol Jerônimo Cortês Valenciano em 1574, o qual é mencionado pelos profetas da região Nordeste brasileira como livro influenciador e base para a elaboração dos almanaques de feira.

No documentário *O fim do sem fim*⁴ Manoel Luiz dos Santos⁵, menciona que sua base foram os estudos de Nostradamus, reconhecendo-se também como um católico, devoto de Frei Damião, Padre Cícero, e afirma possuir a bênção de Deus em seu ofício. Nesse sentido, além da

⁴ Documentário direcionado por Beto Magalhães, Cao Guimarães e Lucas Bambozzi, tendo como objetivo apresentar algumas profissões que estão desaparecendo no Brasil (<https://vimeo.com/169642027>).

⁵ Manoel Luiz dos Santos, profeta, poeta e autor do almanaque *O Nordeste Brasileiro*.

influência do francês, Manoel Luiz revela o cruzamento de saberes que o moldaram e contribui para a produção do seu almanaque.

Com um grande índice de leitores, esse tipo de literatura se expande, principalmente pelo Nordeste brasileiro, onde surgem vários almanaques e profetas, dos quais já comungavam os saberes poéticos e que tinham visibilidade no mundo da oralidade. Importante destacar que os lunários perpétuos, os almanaques e os cordéis circularam conjuntamente e não estabeleceu-se uma linha tênue de surgimento para esses livretos. São processos de readaptações. Cada profeta/autor trabalha e pesquisa pela sua diferença, pelo seu destaque. Nesse sentido, os almanaques de feira sofrem influência em sua produção, principalmente sobre as previsões astrológicas e também relacionadas ao mundo agrícola, no qual os seus autores/profetas reelaboram e readaptam ao seu mundo, seus conhecimentos, suas particularidades, criando assim, um modelo editorial.

Em árabe - *almanakh* -, *Almanaque* significa calendário, pois no corpo de seu texto possui as datas do ano e suas comemorações, sejam religiosas ou não, mas também podem ser descritos como manuais de orientação, guias para o cotidiano, principalmente, no universo rural. No entanto, a circulação de periódicos no Brasil possibilitou também a elaboração de almanaques de farmácia, distribuídos gratuitamente, pela indústria farmacêutica como um manual de construção do homem do campo, caipira, em um homem civilizado e moderno, e sobretudo, princípios que as mulheres deveriam ter para ser uma boa esposa e mãe, como se portar e vestir na sociedade.

Como bem definiu Le Goff (2003, p. 527):

Ilustrado com signos, figuras, imagens, o almanaque dirige-se aos analfabetos e a quem lê pouco. Reúne e oferece um saber para todos: astronômico, com os eclipses e as fases da Lua; religioso e social, com as festas e especialmente as festas dos santos, que dão lugar aos aniversários no seio das famílias; científico e técnico, com conselhos sobre trabalhos agrícolas, a medicina, a higiene; histórico, com as cronologias, os grandes personagens, os acontecimentos históricos ou anedóticos; utilitário, com a indicação das feiras, 22 das chegadas e partidas de correios; literário, com anedotas, fábulas, contos; e finalmente astrológico.

E, sobretudo, ressalta Melo (2008):

Os almanaques de feira se destinam aos sujeitos que vivem na zona rural e nas pequenas cidades do interior; voltam-se com mais intensidade para orientar os agricultores a respeito das épocas propícias ao plantio e à colheita, às ocorrências de secas e inundações. Trazem informações sobre plantas medicinais e seus efeitos terapêuticos; apresentam 4 indicações de chás, banhos e outras recomendações para o combate a doenças. Também são indispensáveis como informativos as fases da lua, os eclipses, os santos de cada dia, orações, anedotas, bem como propagandas de remédios, talismãs, anéis e toda sorte de amuletos (p. 3-4).

Diversificado, múltiplo e carregado de saberes, os almanaques de feira eram produzidos em tipografias, assim como os cordéis, e cumprindo um percurso até o seu público leitor. Os espaços para produção desses folhetos, no caso, as tipografias, chegaram lentamente às regiões sertanejas, instalando-se, primeiramente, nas grandes capitais. Pode-se afirmar que, somente, já em fins do século XIX e início do XX, outras cidades vão adquirindo e montando suas próprias tipografias. Em sua tese, Melo (2003) relata a trajetória da Tipografia São Francisco em Juazeiro do Norte - CE, a qual foi uma das grandes referências em impressão de folhetos no país, a partir da década de 1920. Assim como acontece em outras cidades que, posteriormente, se tornaram palco de produção e venda de folhetos de cordel, como a cidade de Caruaru - PE.

Vendidos nas feiras livres das cidades, chegando a estes locais aos finais e início do ano, o almanaque de feira era aguardado, principalmente, pelos agricultores. Nas feiras, os poetas/profetos cantavam algumas informações dos almanaques, assim como acontecia com os cordéis, chamando a atenção do leitor que por ali passava. Os prognósticos sobre o que iria prosperar naquele ano causavam encantamento aos homens do campo. Saber o que plantar e quando plantar. Se o inverno seria bom ou ruim, afinal, para tudo se tinha uma preparação.

Dentre os almanaques de feira que circularam no Brasil, tem-se registro que *O Vaticínio e Prognóstico do Ano* tenha sido o primeiro almanaque de feira a circular a partir do ano de 1929, editado por José Honorato de Souza (MELO, 2008). Depois disso, outros almanaques de feira também começam a serem produzidos, entre eles: Almanaque Calendário Brasileiro, Almanaque de Pernambuco, Almanaque do Nordeste, Almanaque Aéreo da Paraíba, Almanaque Estrela, Almanaque O Vencedor, Almanaque O Nordeste Brasileiro, Almanaque Apolo Norte e Profecia de Nostradamus, Almanaque do Ano, Almanaque Leão do Norte, Almanaque São José, Almanaque O Juízo do Ano, Almanaque Paranor. Estes almanaques circularam entre as décadas de 1930 e 1990, sendo O Juízo do Ano e O Nordeste Brasileiro, os dois almanaques com mais publicações anuais que se tem registro.

Estes almanaques de feira possuíam sua fórmula editorial, atendendo a um tipo estético, mas cada um possui suas particularidades, quanto a organização do conteúdo dentro do folheto, a montagem da capa e também as informações, pois havia alguns com uma maior quantidade de páginas do que outros, entendendo dessa forma, que uns apresentavam mais tópicos em relação aos outros. Podem ser encontrados no formato de oito, dezesseis ou trinta e duas páginas, com tamanho 11x13 e 15x21, coloridos ou não.

Para estes folhetos que chegaram às mãos dos leitores, percorrem um caminho com algumas etapas ou, como defende Darnton (2009), cumprirem o circuito da comunicação. De acordo com o autor, o livro possui um ciclo que inicia no autor, o qual encaminha para o editor,

em seguida, ao impressor, distribuidor, vendedor, chegando, por fim, ao leitor. Neste caso, os almanaques de feira escritos pelos profetas eram encaminhados aos editores (havendo casos do próprio autor ser o editor, como, o poeta/profeta Manoel Caboclo e Silva). Após a impressão, eram entregues aos distribuidores que levariam às feiras livres e vendidos pelos agentes. No entanto, autores como Costa Leite assumia também a função de vendedor, pois o mesmo dirigia-se às feiras para cantar e encantar seus leitores, proporcionando um contato mais direto com seu público.

3. OS ASTROS COMO CONDUTORES DO FUTURO

É uma posição na qual os astros têm domínio sobre as pessoas por ordem de Deus; quando a sua sorte está favorável tudo que lhe corre bem. Você sente por si mesmo uma influência feliz nos seus negócios, viagens, amores, trabalhos, tudo vem fácil nos dias e anos felizes (ALMEIDA, p. 174)

A seção de Astrologia é uma das marcas principais nos almanaques de Manoel Luiz, como também desempenhava lições entre os próprios profetas, realizando trabalhos, como a montagem da Tabela dos Eclipses. Manoel Luiz era bem reconhecido e procurado por suas práticas astrológicas, se destacando, principalmente, na elaboração de horóscopos. Este tipo de conteúdo também era ponte para a venda de objetos magnéticos, como anéis e talismãs, o que envolvia os profetas em um meio comercial e também base para seu sustento.

Os estudos astrológicos tinham como principal fonte o livro *o Lunário e prognóstico perpétuo* de Jerónimo Cortez (1876), e isso fica bem claro no próprio almanaque, Manoel Luiz revela ser leitor e ter como inspiração para a construção do seu folheto os preceitos astrológicos do Lunário Perpétuo. Os temas relacionados à agricultura e as previsões astrológicas caminham lado a lado no folheto de almanaque, eles não se divergem entre si, um complementa e explica o outro. São saberes que se entrelaçam.

Para os astrólogos, há sete astros que influenciam a vida na Terra: Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter, Saturno - mais distantes; o Sol e a Lua, por serem vistos a olho nu, influenciam diretamente. Sendo cada astro possuidor de um tipo de poder, responsável pela interferência em determinado espaço, como a vida na terra depende dos raios solares, do astro sol. Já as marés estão ligadas à Lua, como também “o crescimento das plantas, a saúde das pessoas, favorecer chuvas, o nascimento dos animais ou dos seres humanos” (ALMEIDA, 2019, p. 182). Nesse sentido, compreende-se a importância das fases na lua no cotidiano do homem do campo. Há uma relação entre o preparar, plantar e cultivar o solo com as fases lunares. Almeida (2019) nos faz pensar:

[...] produtos que crescem debaixo da terra devem ser plantados no período do quarto minguante e os que crescem acima da terra devem ser plantados no quarto crescente. A lógica implícita na recomendação é a seguinte: à medida que a lua cresce ela “puxa” ou “chama” a planta para fora da terra, entretanto, o quarto minguante terá efeito contrário, favorecendo os produtos que crescem dentro da terra (p. 182).

A partir disso, compreende-se o interesse e a importância que se dá às fases da lua, a interferência que ela possui nas ações do dia a dia no mundo rural, principalmente. Cada fase possui o seu significado e tipo de poder. Desde o fato de cortar o cabelo, “deitar uma galinha”⁶, capar um porco ou qualquer outra atividade era necessário consultar se a fase estava propícia para tal ato. O dia a dia ia sendo conduzido pelo astro lunar e seus poderes. E são nestes saberes que determinadas pessoas são admiradas, pois possuem o dom de interpretar as fases e cores da lua, principalmente porque as formas que a lua aparece pode influenciar nas chuvas.

Sobre a influência da lua, no almanaque para o ano de 1974, Manoel Luiz afirma:

Influência da lua sobre a geração humana para o primeiro filho: se a mãe nasceu entre a lua cheia e a lua nova será homem. Se a mãe nasceu da lua nova e a lua cheia será mulher. Se o primeiro nasceu entre a lua nova e a lua cheia o segundo filho será mulher. Se o primeiro filho nasceu entre a lua cheia e a lua nova o segundo filho será homem (1974, p. 5)

Não somente nas plantações, mas principalmente na vida do homem este satélite está a induzir as ações humanas e também determinar alguns eventos, como no nascimento, descrito na citação acima. Além desses significados, há outros que perpassam o meio rural, como a influência também dos eclipses nas chuvas e no desenvolvimento agrícola. Assim, o que se pode entender é que a astrologia julga, de certa forma, a influência dos astros sobre os seres humanos, sendo o horóscopo um informativo das “influências boas e más a que uma pessoa está sujeita em função da hora, dia, mês e ano em que nasceu”, como afirma Almeida (2019, p. 184).

Dessa forma, assim Manoel Luiz explica o horóscopo no *Nordeste Brasileiro* de 1974:

Astrologicamente falando sobre 40 assuntos por todo curso da sua vida. Diz o passado, o presente e o futuro. Indica o lugar do homem viver mais feliz na vida. Diz a arte, o negócio e profissão. Ensina como é que a moça, o rapaz deve ter sorte no casamento. Descobre os melhores anos de sua vida. Dá os números favoráveis na loteria e em todos os jogos. Custa 60 cruzeiros. Um horóscopo feito por: MANOEL LUIZ DOS SANTOS vale uma fortuna! Compensa bem seu dinheiro. Aproveite o tempo mandando agora mesmo os 60 cruzeiros, registrado com o valor declarado pelo correio ou pelo BANCO DO BRASIL S. A. (SANTOS, 1974, p. 9).

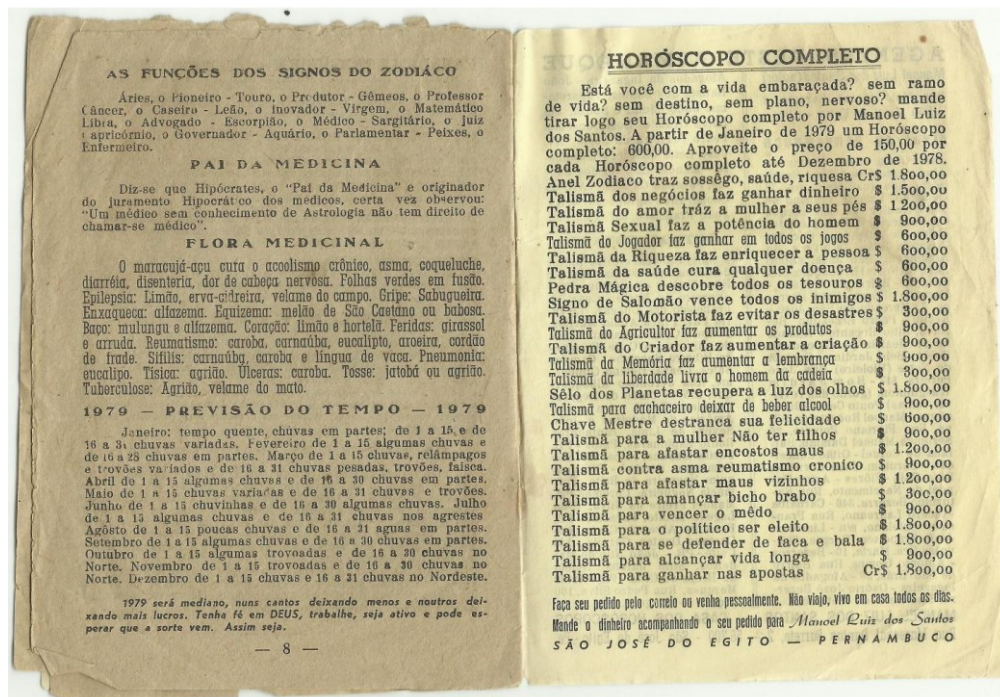
A produção de horóscopos significava lucros para os profetas, mas também requeria algum conhecimento na área da Astrologia para poder compreender todos os sinais e

⁶ Deitar uma galinha refere-se ao ato do ser humano, provavelmente seu dono ou dona, organizar um espaço com temperatura moderada e um local tranquilo para a ave chocar seus ovos, e assim, perpetuar a sua espécie. O ato de capar um porco é o momento de cortar os testículos do animal, evitando a produção da espécie, como também, possibilita que o porco engorda, esse tipo de ação é praticada, principalmente, para a venda e abate.

elaborar as suas previsões. É nesse sentido que também há uma divulgação e venda de anéis do zodíaco e talismãs, envolvendo também consultas, que eram realizadas na residência de Manoel Luiz. Esse tipo de prática e a venda de talismãs irá oferecer uma maior rentabilidade financeira, até mais do que a venda dos próprios folhetos, por isso é comum em todos os almanaques, ter um espaço para divulgação desse tipo de mercadoria, como também a divulgação e convite para consultas e horóscopos completos individuais (CABRAL, 2016).

No Nordeste Brasileiro para 1979, Manoel Luiz escreve:

Figura 5 - Almanaque O Nordeste Brasileiro, 1979 - Arquivo particular



Na oitava página do almanaque, o profeta deixou o espaço para este tipo de informações, convidando o seu leitor para um mapeamento do destino das pessoas e também criar expectativas na vida daqueles leitores. Diversas situações poderiam ser resolvidas em uma consulta, na elaboração do horóscopo ou na compra dos talismãs. Com a aquisição desse objeto carregado de poder, as pessoas poderiam conquistar um amor, deixar algum vício, curar uma doença, tornar-se rico, evitar acidentes e energias ruins, atingir metas, ganhar jogos, entre muitas outras situações do cotidiano. Com o valor determinado no próprio folheto, era possível resolver os problemas. Bastava procurar o profeta Manoel Luiz, fosse pessoalmente ou por cartas.

Este tipo de divulgação/anúncios propicia compreendermos como o almanaque de feira estava inserido num tipo de “teia comercial”, não somente pela venda do folheto em si, mas as fontes de renda advindas do tipo de conteúdo que consta no folheto. Manoel Luiz apresentava-se como uma pessoa capaz de resolver os problemas da vida de qualquer leitor, envolvendo o

passado, presente e futuro. Mas, obviamente, deixava sempre claro que havia um preço, tanto para seus leitores quanto para os seus pares: “mande o dinheiro acompanhando o seu pedido”. Nesse sentido, é possível identificar os vários tipos de apropriações feitas deste folheto, em diferentes espaços e leituras (CABRAL, 2016).

Além dos talismãs, no *Nordeste Brasileiro* também é apresentado os Anéis do Zodíaco. Assim descreve Manoel Luiz:

O anel Zodíaco é uma joia de grande estimação! Traz sossego, saúde, fortuna, felicidade. Defende o dono de tudo quanto é ruim: Livra-o dos inimigos, dá boa sorte no jogo da Loteria Esportiva. Basta mandar a datas do seu nascimento, medida do dedo e Cr\$ 600,00 pelo correio ou pelo Banco do Brasil S. A para Manoel Luiz dos Santos (SANTOS, 1976, p.8).

A vida que andava descompassada por um amor não vingado, um emprego mal sucedido, a inveja que afetava o ânimo, a falsidade batendo na porta: problemas. Solidão, medo, futuro sem planos. Com apenas um anel, teria a possibilidade de resolver os percalços que impediam a felicidade. Quem não iria arriscar? Quem não enviaria uma carta com os dados para receber algo que acabaria com toda falta de esperança e desânimo? Quem não gostaria de ter seu grande amor de volta usando apenas um anel? A realidade gritava e Manoel Luiz oferecia as soluções!

De acordo com Almeida (2019), os almanaques expressavam a voz da astrologia, fosse por meio dos horóscopos, anéis ou talismãs. O profeta convidava o seu leitor a conhecer os saberes norteadores que os astros são capazes de oferecer, principalmente na elaboração de um horóscopo completo.

Era necessário um estudo aprofundado para produção de um horóscopo completo, compreender os significados e posições dos astros, como também as determinações de cada signo, pois todas as informações colocadas na montagem dos prenúncios iriam afetar e influenciar a vida do sujeito que solicitou. As escolhas e caminhos da pessoa iam se construir a partir do que fosse favorável e desfavorável no horóscopo. Logo, precisaria que o profeta realmente entendesse os anúncios da astrologia. O que, conseqüentemente, afetaria também o sucesso ou caimento das vendas e da procura. Tudo dependia da popularidade.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Astrologia, um dos motes presentes no folheto, permitiu reconhecer um outro tipo de comércio através do almanaque: a venda de talismãs e anéis. Estes amuletos da sorte proporcionava uma renda aos profetas, talvez a principal, ultrapassando até mesmo a venda dos próprios almanaques. Nisso, percebemos os diversos tipos de apropriação deste folheto, que estavam para além das previsões sobre as chuvas. A religiosidade, as práticas médicas,

datas de festas e tempo de colheitas marcam o folheto de almanaque como um instrumento de disciplina, no qual determina os eventos, delinea estratégias para adquirir bons frutos. Um elemento de instrução que coordena técnicas e indica métodos dentro do mundo rural. Divulga e também informa.

Os sertões constituem um espaço de saberes e de intelectuais que ainda se encontram encobertos na historiografia. Para além de um lugar afastado do litoral, de um espaço marcado pelo clima semiárido com grandes estiagens, onde prevalecia a criação de gado e investimentos na lavoura, os sertões do Nordeste configuram um local de reinvenções, readaptações e releituras que constroem esse espaço em um lugar de saberes e de transformações.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ruth Trindade. **Os almanaques populares do Nordeste**. Editora NAEA. Belém - PA, 2019.

CABRAL, Geovanni Gomes. CARTOGRAFIA DOS FOLHETOS E SUAS ILUSTRAÇÕES: HISTÓRIAS NA ENCRUZILHADA DO TEMPO. **Revista Jangada**, n. 20, jul, 2022/abr, 2023. p. 79-100

CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2003.

DARNTON, Robert. **A questão dos livros: passado, presente e futuro**. Companhia das Letras. Tradução: Daniel Pelizzari. 2009.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. **Ler/Ouvir folhetos de cordel em Pernambuco (1930 - 1950)**. Faculdade de Educação da UFMG. Belo Horizonte, 2000.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

MELO, Rosilene Alves de. Almanques de cordel: do fascínio da leitura para a feitura da escritura, outro campo de pesquisas. **Revista IEB**, n. 52, 2011. Set/mar. p. 107-122.

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

MELO, Rosilene Alves de. Escrito nas Estrelas: almanaques astrológicos, relicários do tempo, prognósticos do destino. **XIII Encontro de História**, Anpuh-Rio Identidades. 2008.

Capítulo IX

“O QUE É QUE EU COZO? – CARNE QUEBRADA, NERVO TORTO E OSSO RINGIDO”: OS MALES E AS ARTES DE CURA DE REZADEIRAS DO ALTO SERTÃO PARAIBANO¹

Roberto Ramon Queiroz de Assis ²

DOI: 10.51859/amplla.psh048.1124-9

RESUMO

Este texto tem como objetivo apresentar as práticas populares de cura de rezadeiras do alto sertão paraibano no início do século XXI. As rezas, como meio de promover cura das pessoas enfermas, se constituem enquanto artes de curar que é amplamente utilizada no sertão paraibano. Notamos que as rezadeiras apresentam ritualistas diferentes para tratar de cada enfermidade, por esse motivo ao longo do texto detalhamos os elementos do ritual de cura para olhado/quebrante; “vento” caído; espinhela caída, peito aberto e; dor de cabeça. Foi feito Diálogos historiográfico com Elda Rizzo (1988), Alberto Quintana (1990), França Neto (2022) e Carla Theotônio (2010). Metodologicamente, utilizo da história oral. Para tanto, encontramos suporte nos escritos de Meihy e Holanda (2018). Por fim, conclui-se que as ritualísticas de cura das rezadeira está estritamente ligada à sua experiência singulares do cotidiano e de aprendizagem. Portanto, dentro do contexto das rezadeiras do alto sertão paraibano, cada uma pode apresentar características distintas dentro seu grupo, revelando seu dinamismo cultural.

Palavras-chaves: Rezadeiras. Artes de cura. Rezas de cura. Alto sertão paraibano.

1. NOTAS INICIAS

O alto sertão paraibano, é um espaço diverso, onde vivem agentes históricos com costumes e práticas culturas diversas. Salientamos que as culturas, fazem parte de vários aspectos da vida dos sertanejos paraibano. Neste texto, de modo especial, vamos discutir um aspecto de uma prática cultural de cura, ou como costume chamar: uma arte de curar, que são as rezas.

As rezas, como Elda Rizzo (1985), apontam é uma forma de benzeção, bem dizer ao outro. E, é pelas mãos das mulheres do sertão, que a reza traz cura física e espiritual. Os sujeitos que procuram as rezadeiras, tem a crença que seus benzimentos e gestos com ramos produziam efeitos sobre seus corpos doentes.

Dessa forma, existe no alto sertão paraibano³, de modo especial mulheres e que praticam as rezas como um ofício social de cura. Em espaços distintos do alto sertão paraibano, notamos

¹ Este texto, é resultado da pesquisa de mestrado Intitulada: “Com dois te botaram com três te retiro”: as práticas educativas da reza e da cura no sertão paraibano (final do século XX início do XXI), desenvolvida no ano de 2022, no Programa de Pós-graduação em História das Universidade Federal de Campina Grande, com a orientação do professor Dr. Azemar dos Santos Soares Júnior.

² Doutorando em História das Ciências e da Saúde pela Fundação Casa de Oswaldo Cruz (PPGHCS-COC-FIOCRUZ)

³ As rezadeiras estuadas pertencem as cidades: Bonito de Santa Fé, Monte Horebe, Carrapateira, São José de Piranhas, Cajazeiras e Cachoeira dos Índios.

que cada uma com possui suas “especialidades”: umas benzem para o mal olhado, outros para picada de cobra, sarampo, erisipela, cortes etc.

Para construir a pesquisa principal que resultou neste artigo, adotamos a história oral como fonte e método de pesquisa. Esta escolha foi feita pelo fato de estarmos lidando com um saber que é perpassado e aplicado pela oralidade. Ao percebermos esta particularidade, optamos por uma vertente de história oral mista, que integre elementos de história oral temática e história oral de vida (ALBERT, 2004; MEIHY; HOLANDA, 2018; MEIHY; SEAWRIGHT, 2020).

Neste texto, vamos enveredar por este mundo das curas e entender para que as rezadeiras rezam e como elas aplicam os seus benzimentos, tudo isso sem perder de vista as sensibilidades expressas pela voz, corpo e experiências narradas pelas colaboradoras. Dessa maneira, cada uma das rezadeiras é um mundo de experiências e sentidos que brotam no seu corpo ao aplicar seus benzimentos.

Este tópico, está esturrado de modo a entender os benzimentos, seus usos e gestualidade daquelas que plicam. Buscamos expressar trechos das orações que foram possíveis coletar durante o estudo. Para esse fim, apresento e discuto, com mais detalhe ao longo do texto, os elementos do ritual de cura das seguintes enfermidades: olhado/quebrante; “vento” caído; espinhela caída, peito aberto e; dor de cabeça;

2. AS REZAS, OS MALES E OS GESTOS:

“A reza de osso quebrado é diferente da reza de izipa. Uma reza é diferente da outra, a de ferida de boca, por exemplo, eu vou rezando, pego uma linha, e a cada uma das palavras eu dou um nozinho, dou um nozinho até eu conseguir terminar a oração todinha, dando um nozinho naquele cordão, coloco no pescoço da criança”.

(Dona Ritinha, 2021)

A ritualística das rezas de cura não se resume somente às palavras ditas nos rituais, pelo contrário, são elas, juntamente com uma performatividade do corpo, da rezadeira, que complementam o ritual de cura. Portanto, como a rezadeira Ritinha nos fala, não é apenas o balbuciar de palavras, mas acompanhá-las de gestos, com ramos, corpo, panos, agulhas, garrafas entre outras, munidas de aspectos religiosos.

Mas, antes de adentrar nestes elementos, observe as especialidades de cura das rezadeiras no quadro a seguir:

Tabela 01: As rezadeiras e suas especialidades⁴

Nome	Especialidade rezada
Toinha	Mau olhado, dor de dente, quebra-dura, queimadura, erisipela, “entrusidade”.
Estelita	Dor de barriga, mau olhado, reza de fechar corpo, quebra-dura.
Zilda	Mau olhado
Roza	Olhado, quebrante, vento caído, febre, gripe, dor de barriga, dor de cólica, dentição, intestino, ferida de boca, garganta, esmorecimento, fastio, casos aflitos.
Mocinha	Mau olhado, quebranto, dor de barriga,
Ritinha	Costurar o osso, rezar de zipa, rezar de olhado, espinhela caída, peito aberto, dor na cabeça, dor na garganta, de engasgo, ferida de boca, “vento caído”.
Neide	Mau olhado
Doroca	“Vento Caído”, Mau olhado, Cobreiro, dor de cabeça, íngua e dor de dente.

Fonte: Quadro elaborado pelo autor a partir de informações coletadas em entrevistas (2022).

No quadro acima, é traçado um panorama das artes de cura das rezadeiras pesquisadas, na qual, cada uma delas, destacam suas rezas e males que curam. Geralmente cada uma das rezas é nomeada com a sua finalidade curativa.

Durante a coleta de dados, tive a oportunidade de observar algumas orações sendo feitas em pessoas, outras em mim. Geralmente, as rezas são aplicadas sobre o local da doença: cabeça, estômago ou no corpo inteiro, local em que a reza é repetida três vezes. As colaboradoras colocaram que a repetição é importante, pois quanto mais rezar, maiores são as chances de o mal ser atacado. Nesse sentido, a dona Mocinha afirmou que em rezas de mau olhado, por exemplo, ela reza três vezes de três vezes, ou seja, ela repete nove vezes a oração de cura em uma única sessão. Ressaltou ainda que as demais rezadeiras só costumam repetir apenas três vezes a oração, como relatado nos estudos de Elda Rizzo (1985).

Outro aspecto importante que foi observado na aplicação das rezas é a manipulação de ramos, sendo variadas as espécies de plantas que elas utilizam. A única regra apresentada é que sejam três galhos. O ramo é utilizado na maioria das rezas, com exceção das enfermidades de sol na cabeça, peito aberto, erisipela e ferida de boca, aspectos também observados por José Anchieta Melo (2021).

Algumas das rezadeiras relataram também utilizar outros objetos como: linhas para rezas de ferida de boca; rosário para a reza do rosário apressado; água para erisipela e garrafas com água para dor de cabeça e insolação; para espinhela caída às elas utilizam “rodilhas” (panos

⁴ Neste artigo, não tivemos espaços para apresentar de forma mais detalhas as rezadeiras, para uma melhor compreensão sobre quem são essas mulheres ver a dissertação de mestrado, desenvolvido pelo autor: “Com dois te botaram com três te retiro”: as práticas educativas da reza e da cura no sertão paraibano (final do século XX início do XXI), disponível em: <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/32923>

de prato). Dona Ritinha, mostrou a forma como ela reza e o que utiliza para promover as curas. Vejamos:

[...] mau olhado eu uso o ramo, resta na cabeça eu uso o frasquinho com água três dedos de água, então quando você diz: “Dona Ritinha reza na minha cabeça de sol”, então quando sol está perto de se pôr você vem. Eu ponho a toalha em sua cabeça e boto o frasquinho na cabeça sobre pano. Do jeito que é o sol a pessoa vê no frasco a água fica borbulhando. Na de ferida de boca pega o cordãozinho rezo as palavras e dá um nozinho, é porque não pode dizer as palavras porque mãe disse que não pode, se eu for rezar enfraquece, ela vai enfraquecendo, e quando a criança chegar não serve. Na de zipa reza com uma folha e agulha, rezando e costurando (*Dona Ritinha*, 2021).

Na maior parte dos casos, a benzedeira costuma utilizar e manipular ramos, agulhas, panos, sempre acompanhado de uma gestualidade dos objetos e do corpo. Estes movimentos como o de costurar, balançar ramos e amarrar são simbólicos e representam a limpeza; purificação; retirada e amarração dos males. Dona Ritinha, ao realizar a reza de mau olhado, faz movimentos circulares que percorre o corpo do rezado desde a cabeça aos pés, no fim do corpo ela faz o movimento de jogar fora fazendo uma limpeza do corpo, retirando as doenças. Dessa forma, a rezadeira joga os males para longe do corpo do rezado.

Ainda sobre a gestualidade dos ramos, quando termina o benzimento e a rezadeira o joga fora, João Irineu (2014) infere que esse gesto é performático e simbólico. Ele está presente na memória das rezadeiras, como mostra dona Roza ao falar que: “[...] quando termina a oração à gente vai e joga as folhas e vai com tudo que tiver em cima” (*Dona Roza*, 2021). Significa “[...] desfazer-se do mal, jogar o mal ou a doença, retirada pela reza, para fora ou para longe daquele que a carregava” (IRINEU NETO, 2014, p. 130). Nesse sentido, não só os ramos, mas como agulhas que costuram feridas e ossos quebrados; linhas e traços que amarram doenças, entre outros utilizados, carregam essa simbologia citada, tornando-se receptores do mal e auxiliam no benzimento.

Quando questionadas sobre o porquê dessa gestualidade dos ramos e o porquê de utilizar determinados objetos, dona Roza explicou que é para retirar o mal do corpo, vejamos:

[...] para sair menino, tá saindo o mal, puxando o mal, tirando o mal é tirando o mal, quem tá rezando olhe, tá jogando o mal, com as folhinhas é só a cruzinha e jogando as doenças fora. A gente tá rezando e tá saindo nos raminhos e tá jogando fora (*Dona Roza*, 2021).

Sobre esses aspectos, dona Roza ainda trouxe a informação que corrobora com as colocações anteriores. Dessa maneira, é possível complementar o sentido simbólico citado anteriormente, ao dizer que determinados objetos, não só expurgam o mal, mas também os sugam. Vejamos:

[...] depois que rezar tem que jogar a folhinha fora, que aquela doença já sai nas folhinhas. De peito aberto é só com a toalhinha. Reza com a toalhinha. Mede, num sabe? Com toalhinha, de peito aberto, pega a toalhinha e faz assim (segurando a toalha sobre o peito) e passa três dias sem pegar com a toalhinha a gente reza e deixa a tua linha ali. Espinhela caída também é três dias sem passar perto e sem pegar na toalha. Se se tem uma ferida uma coisa, da agulha, Izipra num sabe, ali é três dias sem pegar naquela agulha, tá entendendo? Porque a doença fica nela não pode encostar! (*Dona Roza*, 2021).

Entendo que na memória das rezadeiras, tem-se a concepção simbólica de que o mal deve ser retirado do corpo, e os elementos utilizados para o benzimento guardam os males expurgados. Por esse motivo, vemos o cuidado da rezadeira em jogar os ramos fora, não tocar nas toalhas, agulhas ou terços. Uma memória intergeracional é acionada por nossas colaboradoras ao nos falar que esse simbolismo do ramo e do sugar o mal por eles “[...] veio do começo do mundo da reza: que é o galhinho de ramo para benzer. O mal olhado vai para aquele raminho, quando tá com mau olhado, o mau olhado vai para aquele raminho, e o raminho murcha e ficam quase como tá ressecado, murcha todos os três” (*Dona Mocinha*, 2021).

O cuidado de ficar por três dias sem tocar nos objetos ainda faz alusão à Santíssima Trindade: Pai, Filho e o Espírito Santo. Noto que é comum as rezadeiras utilizarem elementos de sua religiosidade em suas práticas de cura. O mal que constitui a doença é, portanto, um elemento temido pelas rezadeiras. Tem-se no seu imaginário que esse mal, se ele não for bem manipulado nas orações, fazendo os gestos necessários, ou então rezar estando doente, ele pode ser direcionado para a rezadeira. Por esse motivo, as colaboradoras indicam a importância de se afastar dele.

Ainda neste contexto, todas as rezas de cura são acompanhadas e intercaladas de orações como Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha e a oração do credo. Dona Estelita ao falar sobre a reza de fechar corpo ela mostra esse aspecto:

[...] quando eu termino as oração de fechar corpo, ai eu vou e reza três ave Maria e três santa Maria o pai nosso ai eu vou e ofereço esses três pais nosso, ave Maria, santa Maria e tudo que eu rezo vai ser oferecido para: Santa Clara para clarear todos os caminhos por onde Maria passar; e a nossa senhora da paz e nossa senhora da saúde para dar paz e saúde; a nossa senhora do perpétuo socorro para socorrer todos os perigos por onde passar e a nossa senhora do desterro para desterrar tudo quanto for ruim *para as ondas do mar sagrado* (*Dona Estelita*, 2021. Grifos meus).

Dona Estelita, em sua fala, traz um elemento importante sobre o destino das doenças. Nas orações de fechar o corpo, mal olhado entre outras, elas sempre dizem que as doenças vão para as ondas do mar sagrado. Como dona Roza (2021) nos coloca: “[...] vai para as ondas do mar sagrado, o mar leva, às águas lava, o mar leva, vai para as ondas do mar sagrado”. A rezadeira, denota em sua fala, que existe uma construção simbólica de relevância sobre o imaginário do mar, como aquele que limpa e carrega coisas ruins. Assim, “[...] fica claro que o

mar consiste em um símbolo que constitui o imaginário de limpeza, de purificação, de destruição dos males” (IRINEU NETO, 2021, p. 136).

Como parte do ritual, as orações são oferecidas aos santos e tem por finalidade suplicar e pedir graças, às determinadas entidades que a rezadeira é devota, ou então decida-las aos santos tidos como padroeiros ou protetores de determinadas causas. Como vemos:

[...] São Cosme Damião para as crianças, Coração de Jesus, Coração de Maria, Pai Eterno, São Jorge Guerreiro, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora Aparecida Nossa mãe, Nossa Senhora da Piedade, São Francisco que é o dono dos pobres, eu tenho a oração de Santo Antônio viajante que a pessoa pede as coisas a ele, o São José... Santo Antônio casamenteiro das moças e dos rapazes (*Dona Roza*, 2021).

Elda Rizzo (1985) também corrobora com essa informação ao afirmar que as orações, como parte da benzeção, sempre são oferecidas a santos, sejam devotos ou determinadas entidades com fins específicos, como mostrado por dona Estelita e dona Roza.

O gesto de fazer cruz, com os ramos ou então ao se benzer, também é comum nas orações. Ele é marco do rito inicial e final da reza, como destaca José Melo (2021, p. 181) ao escrever que o sinal da cruz é o marcador inicial da oração destinada a combater o mal, representado na doença. Em uma das mãos, o rezador segura três ramos de folhas verdes, movimentado durante a reza sobre o corpo da pessoa rezada. Os movimentos são repetidos inúmeras vezes e lembram o sinal da cruz.

A gestualidade dos ramos, do corpo e dos objetos são importantes para o ritual de cura, pois segundo as rezadeiras essa é uma forma de benzer, trazer o bem, fazer o bem pelo outro. Nas rezas de cura a benzeção é feita com as mãos e os ramos, entre outros elementos, como modo de retirar as doenças, dando de certa maneira uma benção ao rezado.

3. OS BENZIMENTOS E SEUS DETALHES

3.1. Mau olhado

A reza de mau *olhado/quebranto*, pode-se dizer que é o centro da prática das rezadeiras, tendo em vista que todas indicam rezar para esse mal, sendo também um dos que mais acometem as pessoas que as procuram. O mau olhado consiste em algo que é posto, colocado por outro, é fruto de admiração, invejas ou até mesmo elogios. Alberto Quintana (1999) ressalta que o mau-olhado “[...] pode ser considerado um ato inconsciente e, portanto, não premeditado; o seu portador não tem percepção do mal que o seu olhar pode causar sobre outra pessoa” (QUINTANA, 1999, p. 121).

O olhar, na cultura das rezas de cura, tem um simbolismo social de portar poderes que causam desordem na saúde corpórea, espiritual e social dos sujeitos. A rezadeira é o agente de cura que tem, em seu cabedal de saberes, meio de lidar com ele. As rezadeiras o caracterizam enquanto algo que é botado, ou seja, não é adquirido de outra maneira, se faz necessário que outro admire e tenha essa capacidade de colocar mau-olhado. Por ele ser algo botado, deve ser retirado. A rezadeira é o agente que retira o mau olhado botado pelo outro.

Sobre sua ação e forma como é posto, dona Mocinha mostrou um exemplo, que corroboram com as afirmações anteriores, vejamos:

[...] porque às vezes tem pessoas que chegam e olham para aquelas crianças e falam assim “ou criança bonita”, “ou criança linda” aí não falam benza a Deus, aí pega aquele quebrante na criança. Tem que dizer “benza a Deus” para não botar o mau olhado. *O mau olhado é uma pessoa que olha assim, que às vezes tem não sabe, às vezes se admira e não fala o benza a Deus.* Para não botar o mau olhado. Às vezes o olho dele deu para botar aquele quebranto na criança, mesmo sem saber (*Dona Mocinha*, 2021. Grifos meus).

As colaboradoras relatam que quando uma pessoa se admira excessivamente do outro, seja por sua beleza, seu trabalho; ou então tem algum tipo de inveja ou cobiça sobre as coisas do outro, acaba desequilibrando a vida do outro. Algumas pessoas, segundo as rezadeiras, têm essa capacidade de causar desordens no outro pelo ato de admirar-se, mesmo sem saber (QUINTANA, 1999). O mau olhado pode vir de um pai sobre o filho, de pessoas de um círculo social, sendo um tanto imprevisível, se faz necessário proteger-se por meio das rezas.

As rezadeiras apresentaram alguns detalhes importantes sobre a concepção de mau olhado e quebranto. No cotidiano das rezas nem sempre é comum fazer essa separação entre os dois males que são denominados na língua popular como “uiado”. Dentre as entrevistadas, Dona Mocinha foi a única que o tratou como coisas distintas, mas ambos advindo do olhado que foi botado⁵.

Francimário Santos (2018) denota em seus estudos, existir uma semelhança entre os males, no que diz respeito aos sintomas e tratamento. Metodologicamente, o autor optou por abordá-las juntas, como fizemos nesse tópico, porém traça algumas diferenças existentes entre ambos no que tange a forma como ele é botado no corpo das pessoas:

[...] o quebrante é proveniente de um fascínio (admiração) que uma determinada pessoa lança sobre qualquer aspecto do ser humano. O olhado é botado pelo indivíduo que

⁵ As demais entrevistadas não fazem distinção certa sobre o quebrante e o mau olhado, ambas o chamam de “uiado”, termo para definir o mau olhado. Todos os sintomas exemplificados por Dona Mocinha são tratados pelas colaboradoras como um mau olhado forte ou leve. Denotamos que existe uma proximidade entre ambos e a depender da sensibilidade e cultura da rezadeira é que tal distinção é feita.

apenas olha, sem falar nada, enquanto para botar o quebrante, a pessoa olha e se admira de qualquer aspecto ligado à vítima (SANTOS, 2018, p. 103-104).

Dona Mocinha nos fala que existem rezas distintas para determinados males furtos do mal olhado. Ela explica a diferença entre ambas: Mau Olhado e Quebrante⁶, a partir de sua experiência:

[...] tem a reza de quebrante que é quando a criança tá com espremedeira e vomitando. A reza de olhado é para disenteria e vômito. Porque tem quebrante e tem mal olhado. A diferença das duas é porque o quebrante dá para a criança obrar e vomitar e o mau olhado dá para a criança se espreguiçar e fica se esticando todinha, a diferença é essa (Dona Mocinha, 2021).

Notamos que na construção simbólica para definir a sintomatologia e diferenciar os males, o mau olhado seriam menos abrangentes, já o quebrante seria um agravamento do mau olhado e mais comum em crianças. Dessa forma, a colaboradora nos diz possuir duas orações distintas para cada uma. Onde ela nos fala de forma truncada, partes da oração, como se estivesse contando uma História, Vejamos:

[...] na reza de quebrante são José ia viajando com Nosso Senhor, quando chegou no meio do caminho, São José esmoreceu, não ia para lugar nenhum, aí nosso Senhor foi e procurou a São José o que ele estava sentindo, aí ele falou: que estava com olhado, quebrante e olhos excomungado. Aí nosso Senhor benzeu em São José, quando Nosso Senhor benzeu em São José, São José se levantou e seguiu viagem mais nosso senhor (Dona Mocinha, 2021).

Observo que a oração faz referências simbólicas aos sintomas do mau olhado e suas consequências, que são: a fraqueza que impede o sujeito, quando acometido, de seguir seu caminho, fazendo alusão às atividades diárias. Na parte em que a rezadeira fala o restante das palavras da reza, por motivos já citados anteriormente, a dona Mocinha não nos contou.

Dona Doroca, fala parte da oração para mau olhado. Não é possível afirmar se elas se complementam com a de dona Mocinha, ou se são orações distintas. Vejamos:

[...] eu pego um ramo ali e rezo em você só precisa do ramo e dizendo as palavras: *com dois te botaram, com três eu te tiro* quebrante e olhado, que é doença malvada, se for em seus olhos Santa Luzia, se for nas suas tripas Santa Maria, na sua boniteza, na gordura, na feiura em tudo que for de melhor em você. Quem te cura é Jesus. Ave Maria. Aí vou rezar Padre Nosso e Ave Maria, Santa Maria (Dona Doroca, 2021).

A colaboradora nos explica também a alusão dos ramos na reza, que fazem referência ao mau olhado colocado pelo outro, como discutimos anteriormente: “[...] aqueles três raminhos é

⁶ Elda Rizzo (1985, p. 61) ainda faz duas distinções sobre o Quebrante onde ele pode ser do bem, chamado de “quebrante de casa” que “consiste em uma força que vem dos olhos, independentemente da intenção ou da maldade”. O quebrante de ódio ou “quebrante de fora” é jogado com intenções maldosas, revela muitas das vezes relações tensas entre os envolvidos.

porque você tem que dizer assim [...] que com dois te botaram, que é os dois olhos, e com três ramos Jesus te tira, quebranto e mau olhado que é doença malvada” (*Dona Doroca*, 2021). Os três ramos, também fazem referência à Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, palavras constantemente repetidas ao fazer o sinal da cruz e ao repetir as orações, bem como a sagrada família: Jesus, Maria e José.

Para escolher a melhor terapêutica, a rezadeira é aquela mulher que também está atenta aos sintomas do rezado. Desse modo, ela utiliza tanto da conversa como da observação ativa, do corpo e rosto, da criança que será rezada. Dona Zilda nos traz alguns aspectos que se manifestam no corpo ao ser acometido de mau olhado: “[...] o mau olhado você conhece pelo rosto da criança pelas feições se ele tiver o mal olhando o olhinho fica roxo fundo aí tem mal olhado” (*Dona Zilda*, 2021).

A colaboradora ainda complementa, dizendo que “[...] o mau olhado é a que mais atinge as crianças. Mau olhado em menino ele fica esmorecidinho, depende da pessoa ser muito forte e a criança ou a pessoa não se dá com aquela pessoa, aí vai e passa mal” (*Dona Zilda*, 2021). Mais uma vez, percebo a relação do mal que é botado e que ele varia de uma pessoa para outra, na qual algumas têm maior tendência a pôr mau olhado.

No momento do benzimento, também é possível notar a presença de mau olhado. A rezadeira ao fazer os gestos com o ramo, corpo e rezar as orações, ela está manipulando o mal para retirá-lo. Por esse motivo, por estar lidando com ele, ela o sente em seu corpo. Nesse momento, ela sente a presença do olhado, como nos mostra: “[...] se não tiver uiado eu não sinto nada. Mas se tiver uiado, eu fico abrindo a boca direto e a criança também ou aquela pessoa abrindo a boca direto” (*Dona Estelita*, 2021).

O bocejo ainda tem outra significação nas rezas de olhado, que se refere não à ausência ou a presença do mesmo, mas a adivinhação do sexo de quem colocou o mau olhado na pessoa. Quando a rezadeira abre a boca, ela sente quem botou o olhado: “[...] se for homem é no Pai Nosso e se for mulher é na Ave Maria” (*Dona Mocinha*, 2021). E, se abre a boca em ambos o mau olhado veio dos dois sexos. “Neste contexto, a fórmula das rezas do Pai Nosso e da Ave Maria, enquanto textos sagrados, tornam-se arquétipos de uma identificação adivinhatória da pessoa que destinou o *olhado* ou *quebrante*” (IRINEU NETO, 2021, p. 141, Grifos do autor).

3.2. Vento caído

Entre outras enfermidades que atingem as crianças o *vento caído* é das mais comuns. Essa desordem corporal não tem origem do mau olhado, botado pelos outros. O seu diagnóstico é feito pelas fezes que, segundo a colaboradora, tem aspecto esverdeado e que é acompanhada

de desinteria e gases estomacais congestionados. Dessa maneira, dona Doroca afirmou que “[...] se você chegar com a criancinha pequenininha e der todo remédio e ele não ficar bom ele tá só obrando Verde, eu levanto o vento dele uma vez e se você tiver cuidado para ele não se assustar ele fica bonzinho” (*Dona Doroca*, 2021).

A colaboradora faz o uso da onomatopeia “vu vu vu”, para imitar o som de balançar a criança que está com vento caído. Faz referência a uma parte do ritual de cura, que devia assustar a criança, para que seus problemas intestinais se resolvessem. Dona Estelita mostra detalhes essa oração pertencente ao ritual que almejava impedir que as crianças “[...] não obrar verde, as crianças que está só obrando verde. Juntar os pezinhos da criança e levantar o ventinho” (*Dona Estelita*, 2021). O termo vento caído, faz referência ao ventre, que é utilizado para designar região abdominal do corpo. O termo “levantar o vente” significa posicionar a criança de forma que ele fortaleça a região e ela se assuste para fazer esse movimento.

O modo como cada rezadeira faz esse levantamento varia. Algumas delas costumam colocar as crianças de cabeça para baixo, segurando pelos pés, outras apenas levantam as pernas com a criança no colo. Ou então de modo mais delicado, como dona Doroca mostra, ao criticar os rezadores que os põem de cabeça para baixo:

[...] não precisa aquilo da linha que é para dar um susto, o vento caído é porque ele levou um susto e caiu o vento, aí você bota a criança no colo, reza e assopra o menino e ele se assusta. Você reza uma vez, duas e o menino já ficou bom, nas três vem se quiser. Você pega o menino com delicadeza e faz assim (girando menino para um lado e para outro). Volta faz assim, é só para o menino se assustar. É só isso, aí vai e reza o padre nosso. Mas pegar o menino e ficar pendurando assim, a mãe toma e o pai não deixa, tem razão (*Dona Doroca*, 2021).

A colaboradora afirmou que o mal de “vento caído” é fruto de um susto que a criança sofreu. Já outras rezadeiras divergem e comentam que é provocado por problemas gastrointestinais sem uma causa certa. Pode ser provocado pela alimentação como “alguma ofensa alimentar”, que causam desordens intestinais. Desse modo, o mal é revertido com susto, que é dado de maneiras distintas e acompanhado de orações. No final da reza, a colaboradora confirmou que quando terminavam de rezas: “[...] as crianças que estava sem uma palavra, soltava aquele vento, desinchava a barriga e já ia passar o dia sem tempo ruim, rendo?” (*Dona Roza*, 2021). Expressando, dessa maneira, a melhora do mal de “vento caído”.

3.3. Espinhela caída e peito aberto

A *espinhela caída* e *peito aberto* são os termos utilizado para as rezadeiras definirem as dores e problemas na região dos ombros, caixa torácica e cintura escapular. O desalinhamento do corpo pode ser causado por tarefas diárias, lida no campo e atividades domésticas. Não é

botado pelo olhar. O processo de identificação desses males, assim como dos outros, parte da sensibilidade da rezadeira e da sua experiência para dar o diagnóstico (MELO, 2021; THEOTONIO, 2010). Essa confirmação do mal é feita tanto pelos sintomas relatados como através de testes.

A espinhela caída, por exemplo, possui um diagnóstico diferenciado, não basta apenas relatar dores nas costas, ombro ou peito. As rezadeiras confirmam o mal, da seguinte maneira: “[...] pega um paninho num sabe, aí mede (indicando com um pano, que usa para fazer a medida, entre o dedo mindinho e o cotovelo do rezado). Se passar tem, se não passar é porque não tem, né?” (Dona Roza, 2021). A medida obtida deve coincidir com a distância entre os ombros, caso contrário é confirmado à espinhela caída.

Já a de peito aberto, a medida é feita da mesma maneira, do dedo mindinho ao cotovelo, porém ela é duplicada e a comparação é feita na região do peito dando a volta com o tecido no tórax. Caso as pontas se encontrem, o rezado não tem o peito aberto, se não encontrar, ele está com o mal.

Noto que na prática da reza de espinhela caída e peito aberto, as rezadeiras constroem um discurso do corpo como uma unidade formada por partes, que devem estar em equilíbrio para manter o estado de saúde. As desordens corporais de espinhela caída e peito aberto compreendem a região da caixa torácica, na parte frontal.

Imagem 01: Representação da reza para espinhela caída.



Fonte: Imagem elaborada pelo autor (2022).

Na imagem acima, temos uma representação de um ritual de cura de espinhela caída, que depois de constatada, a rezadeira manuseia o pano de prato, manda o rezado segurar na região mediana do peito. Com uma mão o rezado segura uma ponta encostada ao seu peito, com a esquerda da rezadeira ela segura a outra extremidade, fazendo uma tensão no tecido. A mão

direita da rezadeira fica deslizando sobre o tecido, que está tensionado, enquanto repete, em voz alta, a seguinte oração:

Deus quando andou no mundo tudo ele curava arca, espinhela e vento caído ele se levantava. Com os poderes de Deus Pai, Deus Filho livre e salve Ramon de peito aberto e espinhela caída. Com os poderes de Deus Pai, Deus Filho, com os poderes de Deus Espírito Santo livre e salve Ramon de arca, espinhela e vento caído. Com os poderes de Deus Pai, Deus Filho, com os poderes de Deus Espírito Santo livre e salve Ramon de arca e espinhela (*Dona Toinha*, 2021).

Ao fim do ritual, a rezadeira reza algumas Ave-Marias e Pai Nossos, fazendo o sinal da cruz no peito do rezado. Do mesmo modo, é feito a oração para peito aberto, porém ao invés de segurar um pano, o rezado é colocado para fazer três barras, enquanto ele se movimenta a rezadeira repete as mesmas palavras citadas acima.

3.4. Dor de Cabeça

A *dor de cabeça* também é um mal que não é colocado. Na cultura das rezas, essa dor advém de insolação, sereno e lua. As retas, segundo as rezadeiras, causam dores de cabeça. A reza não é realizada com ramos, ela é feita com água em uma garrafa que é emborcada na cabeça do rezado com o auxílio de uma rodilha. Dessa maneira, os rezados quando procuram uma rezadeira acometidos de dor de cabeça, são submetidos a seguinte terapêutica: “[...] na de dor de cabeça a reza é com uma garrafinha branca com água, aí bota a garrafinha na cabeça, bota o paninho, bota a mão para não ficar derramando na cabeça aí reza” (*Dona Toinha*, 2021).

Observo um símbolo recorrente nas rezas e na prática de cura das rezadeiras, a água. João Irineu Neto (2021), amparado em uma perspectiva junguiana, ao tratar do elemento da água, relata que existe no inconsciente coletivo a ideia de que esse elemento limpa e purifica. Desse modo, a água é utilizada nas palavras de algumas orações e como elemento para realizar a reza. Desse modo, no ritual da reza, “[...] o ser humano que se encontra doente, torna-se simbolicamente o microcosmos que renasce pelo símbolo purificador e regenerador da água” (NETO, 2021, p. 2013).

Na imagem abaixo apresento um esquema de como a reza é realizada. Após colocar a garrafa transparente com a água na cabeça, a colaboradora fica fazendo cruzeiros no fundo da garrafa e repete a seguinte oração: “[...] Deus salva, Deus cura e Deus perdoa. Deus com os poderes de Deus Pai, Deus Filho livre e salve fulano dessa resta de sol e lua e de sereno” (*Dona Toinha*, 2021).

Imagem 02: Representação da reza para dor de cabeça.



Fonte: Imagem elaborada pelo autor (2022).

O rezado procura a rezadeira com uma queixa: dor de cabeça. A causa ela só é definida no momento da reza: “[...] aí se tiver o sol ele borbulha com as borbulhas bem grandes. Se for a lua é média e se for do sereno é só aquele chuvisquinho. Aí dá para ver se é sereno, lua ou sol a causa da dor de cabeça” (*Dona Toinha*, 2021).

Sobre a reza de dor de cabeça, a única das entrevistadas que apresentou divergência na prática, foi dona Toinha, que não usava a garrafa. Ela apenas rezava pegando na cabeça do doente: “[...] se for dor de cabeça eu rezo assim, pondo a mão na cabeça em todos os lados e fazendo a cruz não, faz só na testa” (*Dona Ritinha*, 2021). O restante das colaboradoras utiliza o método apresentado por Dona Toinha.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em cada comunidade rural ou urbana, as rezadeiras imprimem sua vida e seus aspectos socioculturais em suas rezas. Se nossas colaboradoras rezam para mal olhado, espinhela caída, vento caído etc., é porque esses males atingem a comunidade e toma uma conformação própria. As doenças e suas nosologias, no mundo das rezas de cura, são frutos de processo culturais complexos que essas pessoas compartilham, criam e recriam e dão sentidos simbólicos ao que lhes acontecem.

Desse modo, as rezas de cura surgem como uma repastas as demandas dos corpos adoecidos de uma comunidade. E, estas comunidades com a suas rezadeiras, passam a utilizar elementos de sua cultura religiosa para sanar a dor de corpo adoecidos.

Na aplicabilidade das rezas, notamos que existe uma ritualística específica para cada enfermidade tratada. Portando, as rezas de cura se valem de elementos que imageticamente afetam as doenças que lhe causa dor: ramos de folhas para limpar e expulsar mal olhado;

tesouras para cortar a doença; gestualidades com o corpo e sons que acompanham a finalidade da reza etc. Cada rezadora apresentam uma particularidade que mostra sua singularidade no processo de aprendizagem e de cura, que congrega elementos da sua experiência e cotidiana.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. FGV Editora, 2004.

FRANÇA NETO, J. I. Rezas de olhado e quebrante: aspectos simbólicos e performáticos. **Revista Cronos**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 114–132, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/8442>. Acesso em: 8 jul. 2022.

MELO, José Anchieta Bezerra. **Rezadeiras e rezadores das almas**: um estudo sobre a vivência das religiosidades no sertão de Princesa. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Paraíba, João Pessoa, 2021.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; SEAWRIGHT, Leandro. **Histórias e narrativas**: história oral aplicada. Editora Contexto, 2020.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História oral**: como fazer, como pensar. Editora Contexto, 2018.

OLIVEIRA. Elda Rizzo. **O que é benzeção**. Editora brasiliense, 1985.

QUINTANA, A. M. **A Ciência da Benzedura**: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. São Paulo: EDUSC, 1999.

SANTOS, Francimário Vito. **O ofício das benzedadeiras**: um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta – RN. 1. Ed. Porto Alegre: Cirkula, 2018.

THEOTONIO, A. C. R. **Entre ramos de poder**: rezadeiras e práticas mágicas na zona rural de Areia-PB. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2010.

Capítulo X

FEITICEIRAS DO SERTÃO: UM ESTUDO DAS PRÁTICAS DE BENZER NA PARAÍBA SERTANEJA

Mariana Palácio de Melo ¹
Thalyta de Paula Pereira Lima ²

DOI: 10.51859/amplla.psh048.1124-10

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo historicizar e analisar os ofícios e memórias das rezadeiras na região de Cajazeiras, Paraíba, utilizando-se da metodologia da História Oral. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com 7 (sete) mulheres mapeadas na zona urbana do município. As rezadeiras são comumente descritas como pessoas idosas, conhecedoras de plantas e orações e que possuem dons curativos. Segundo a literatura abordada, como: Câmara, 2020; Del Priore, 2011; Federici, 2017, elas combinam conhecimentos de origens indígenas, africanas e europeias, dispondo de um aparato religioso baseado no catolicismo popular. Seu ofício tem como objetivo extinguir determinadas mazelas espirituais e físicas por meio das chamadas benzeduras. Foram durante certo tempo procuradas pela parcela menos abastada da sociedade, pois representavam um dos poucos recursos acessíveis para as mais diversas enfermidades. Historicamente, essas mulheres foram estigmatizadas como bruxas e perseguidas pela Igreja Católica e pela medicina moderna. Contudo, elas resistiram e ressignificaram seus saberes mediante as apropriações do capitalismo e as adversidades do tempo. Todavia, percebemos que as rezadeiras continuam fazendo parte de um segmento marginalizado, cuja sabedoria ancestral e geracional, que deveria ser protegida, é afetada pelo crescente risco do apagamento.

Palavras-chave: Rezadeiras. Gênero. Sincretismo religioso.

1. INTRODUÇÃO

“Menina com quebranto?- Reza de acalanto! Ramo de arruda na mão. E lá vinha a vó benzedeira: feiticeira do sertão. Curar as dores do corpo, as mágoas do coração. A mão empunhava as folhas e a coreografia de cruz, tinha início de repente (de certo invocando Jesus). Que será que a vó dizia em ritmo meio atonal? A face cheia de vincos – como um trajeto ancestral... Guardiã de mil segredos, rugas de tempo e de sol. Olhava pro firmamento e entoava um só refrão. Em línguas desconhecidas chamava espíritos bons. Morgana da terra seca. Deusa grega disfarçada, princesa de Bagdá! Senhora de cantorias com influências de além-mar. Fada, bruxa, rezadeira, índia, africana, mãe-terra. Gaia de todas as eras... Alquimia feminina... Herança que me mantém. Maria, cheia de graça! Sertão ecoando: amém!”

(Goimar Dantas, 2006)

As rezadeiras no imaginário popular são geralmente identificadas como pessoas idosas, conhecedoras de múltiplas ervas e orações, além de possuidoras de determinados dons curativos. Suas ações consistem em executar benzeduras para extinguir determinados males,

¹ Graduando(a) do curso de Licenciatura em História, Departamento da UACS, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, PB, e-mail: mariana.palacio@estudante.ufcg.edu.br

² Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba, professora da Escola Técnica de Saúde de Cajazeiras/ ETSC/CFP/UFCG. e-mail: thalyta.paula@professor.ufcg.edu.br

como: "mau-olhado", "ventre-virado", "espinhela caída", "carne triada", "quebranto", dentre outros.

A origem dessas práticas remete ao período colonial em que predominava a dominação sexual, racial e cultural imposta pelos europeus. Os males que afligiam o gênero feminino eram influenciados pela ótica do cristianismo que os interpretavam como uma punição pelo pecado original de Eva, relacionando-o ao demônio. O conhecimento voltado à mulher, nesse contexto, destinava-se a preocupações basicamente relacionadas à concepção. Assim, existiam muitos tabus envolvendo a saúde deste sexo que, conseqüentemente, recorria aos dons das mulheres sábias chamadas, entre outros nomes, de rezadeiras.

A benzedeira foi vista com desconfiança pelas autoridades religiosas e seus rituais considerados como manifestações satânicas, embora as mesmas utilizassem preces "(...) que curavam com 'orações, benzimentos, rezas e palavras santas', pertencentes ao monopólio eclesiástico, passaram a ser sistematicamente perseguidas (...) sobretudo pelos inquisidores do Santo Ofício (...)" (DEL PRIORE, 2011, p. 92).

Estigmatizadas de diferentes maneiras ao longo da história, essas mulheres foram rotuladas pejorativamente por seus saberes e práticas. Apesar disso, as rezadeiras e curandeiras continuaram por gerações a realizar seus ofícios junto à população mais pobre, unindo seus conhecimentos empíricos e vivências com elementos de ritos católicos.

2. DESENVOLVIMENTO

As benzedadeiras surgem no período colonial, especificamente no séc. XVI, segundo Câmara (2020) e são uma resposta à necessidade de uma sociedade ainda em construção, com pouca assistência médica e dificilmente qualificada, onde principalmente as mulheres carecem do auxílio em relação às suas mazelas. Condição pelo contexto em que viviam, as mulheres do Brasil Colônia estavam sujeitas ao poder masculino, branco, europeu e católico. Dessa forma, o corpo feminino não era de quem o possuía, mas deveria servir para satisfazer o português em suas mais diversas necessidades. (Del Priore, 2011).

Como quase todos os aspectos da vida colonial, a saúde estava intimamente interligada com a religião. Assim, a doença era vista como um castigo divino; "Reiteramos que, naquele momento, medicina, religião e magia pertenciam à mesma egrégora curativa no imaginário popular e não se diferenciavam claramente uma das outras". (CÂMARA; FIALHO, 2021, p. 4-5). Quando adentramos na questão da saúde feminina, as posturas se tornavam mais radicais, permeadas pela misoginia, como afirma Del Priore (2011, p. 78): "Qualquer doença, qualquer

mazela que atacasse uma mulher, era interpretada como um indício da ira celestial contra pecados cometidos, ou então era diagnosticada como sinal demoníaco ou feitiço diabólico. ”

Ao levar em consideração a literatura a respeito do tema em questão, é perceptível que o controle feminino era exercido por duas principais esferas, a da medicina formal masculina e a da Igreja Católica. Estas duas aliadas se propunham a desvendar os mistérios dos corpos das mulheres ao mesmo tempo que faziam a tentativa de dominá-lo aos seus propósitos. “Ambas buscavam ter acesso à intimidade da população feminina; a primeira, cuidando do corpo, e a segunda, da alma. De certo modo, a Igreja exercia a Medicina: não com drogas, mas com ‘remédios espirituais’ ” (NASCIMENTO, *et al*, 1998, p. 15).

Neste cenário ainda colonial, em que a saúde feminina era um mistério e a medicina (regulamentada no Brasil em 1808, com a chegada da família portuguesa) era incipiente, cheia de métodos falhos e suportada pela religião e misoginia, as mulheres recorriam umas às outras para a cura de suas mazelas. Como nos afirma Del Priore:

Desprovidas dos recursos da medicina para combater as doenças cotidianas, as mulheres recorriam a curas informais, perpetrando assim uma subversão: em vez dos médicos, eram elas que, por meio de fórmulas gestuais e orais ancestrais, resgataram a saúde. (2011, p. 89)

Dessa maneira, curandeiras, benzedeiras e parteiras iriam ao socorro das mulheres das mais diversas classes sociais. Mapeia-se a origem de parte dessas práticas femininas na península ibérica, principalmente em Portugal, onde as rezadeiras eram reconhecidas como cuspidadeiras, chamadas assim pois “ se utilizavam de sua saliva nos rituais de cura – mais precisamente a primeira do dia, estando a rezadeira ainda em jejum desde a noite anterior – o que garantia a pureza do material.” (CÂMARA; FIALHO, 2021, p. 3) Durante a colonização, estas mulheres migraram nas caravelas para a América do Sul. Algumas delas, vieram expatriadas “por haverem cometido crimes em solo português ou por haverem sido condenadas como bruxas pela Inquisição tardia que ocorrera em Portugal e que durou de 1536 a 1821 (...) ” (CÂMARA; FIALHO, 2021, p. 5)

Em solo brasileiro, esses saberes de cura e ervas fundiram-se aos indígenas e africanos, como afirma Del Priore: “Além desses conhecimentos, havia os saberes vindo da África, baseados no emprego de talismãs, amuletos e fetiches, e as cerimônias de cura indígenas, apoiadas na intimidade com a flora medicinal brasileira” (2011, p. 89). Dessa maneira, o caráter do benzer é permeado também por questões raciais no Brasil, além das de gênero que já faziam parte deste universo.

Neste contexto, a Igreja Católica considerava os conhecimentos produzidos e compartilhados pelas mulheres como subversivos e frutos da ignorância, sendo vistos com desconfiança. Contudo, para Federici (2017), mesmo neste âmbito hostil, este universo feminino unia forças para controlar sua reprodução e cuidar das demais enfermidades que as atingiam.

Em sociedades pré-capitalistas, mesmo nas mais antigas, as mulheres tinham um papel relevante frente à população, eram elas que cuidavam dos males físicos, mentais e espirituais. Contudo, na modernidade, Federici (2017) levanta questões sobre como as relações femininas e o corpo passaram por um processo de “acumulação primitiva”³ fomentado pelo Estado e pela Igreja Católica que construíram o sistema econômico atual. Apesar de prestarem um serviço frente a suas comunidades, as curandeiras foram estereotipadas pelo viés da bruxaria e acusadas de envolvimento com o demônio. No imaginário popular, determinado pela literatura, pelo cinema e demais artes, a bruxa é uma:

mulher velha, feia e pobre; enrugada e com uma grande verruga pendendo da ponta do nariz aquilino; o cabelo maltratado, longo e grisalho; a voz rouca; totalmente vestida de negro e curvada sobre seu imenso caldeiro, onde um menino cristão está sendo cozido, a fogo lento, para servir de base para o preparo de poções mágicas. Ao seu redor, além do caldeiro, símbolo ancestral que representa o grande útero da Deusa Mãe, onde vida e morte estão conectadas pela reencarnação, repousam também outros objetos igualmente mágicos como a varinha e a vassoura, além da companhia inevitável de corvos e gatos pretos. (CÂMARA *et al*, 2016,p. 223)

Este tipo de produção reforça uma ideia deturpada sobre as mulheres que tinham conhecimentos empíricos e ofereciam auxílio para quem necessitava. Descaracterizam um saber ancestral feminino vinculado à Natureza, e ignoravam uma rede de práticas autossuficientes em oposição ao sistema patriarcal capitalista. As denominadas “bruxas demoníacas”, representavam, na verdade, uma forma de resistência frente a uma ordem em ascensão que tentava expropriá-las de seus saberes.

A luz de Federici (2019), a caça às bruxas foi ainda mais impulsionada pelo fato das mulheres constituírem as principais forças opositoras aos cercamentos⁴, ou seja, a privatização da terra. Foram elas, que com mais afinco, defendiam o antigo estilo de vida medieval, que era

³ Karl Marx entende acumulação primitiva como um processo que sustenta o desenvolvimento das relações capitalistas, ele é fundacional, já que revela as condições estruturais que permitiram o desenvolvimento do capitalismo. Contudo, o termo é utilizado nesta pesquisa a partir da visão de Federici (2017), que o examina para além da ótica masculina, partindo das mudanças causadas na posição social das mulheres e na produção de força de trabalho, considerando ainda fenômenos como: uma nova divisão sexual do trabalho, uma nova ordem patriarcal que exclui mulheres do trabalho assalariado e a mecanização do corpo feminino, que vira uma máquina de produção de novos trabalhadores.

⁴ Os cercamentos, principalmente no séc. XVI na Inglaterra, foram um projeto de privatização de terras, articulado entre a monarquia e a aristocracia para eliminar o uso comum da terra e aumentar suas propriedades. Neste processo, destruiu-se campos abertos, fechou-se terras comunais e demoliu-se construções camponesas.

baseado no coletivo e nas terras comunais, além de ser caracterizada por uma determinada liberdade feminina e que valorizava esta força de trabalho, concedendo poder social: “(...) as mulheres foram acusadas de bruxaria porque a reestruturação da Europa rural no início do capitalismo destruiu seus meios de sobrevivência e a base de seu poder social (...)” (p. 62).

Em um processo de privatização de terras e corpos, na demonização da magia e de saberes que não estavam no arcabouço católico, as mulheres foram as principais atingidas, queimadas em fogueiras, sofrendo as mais violentas ações: “(...) a caça às bruxas destruiu todo um universo de práticas femininas, de relações coletivas e de sistemas de conhecimento que haviam sido a base do poder das mulheres na Europa pré-capitalista (...)” (FEDERICI, 2017, p. 205). Interessante citar que, dentre os conhecimentos dessas curandeiras, estavam os contraceptivos; com o capitalismo, os úteros foram enquadrados como produtores de força de trabalho, à mercê de homens e do Estado.

Com a dominação europeia, o conceito de bruxaria foi também estabelecido no Brasil, porém, permeado agora por questões raciais peculiares dos trópicos relacionadas às mulheres negras e indígenas. Fazendo com que, a caça às bruxas marcasse o processo de colonização. (MARTINS *et al*, 2023)

A caça as bruxas se transpõe para o Novo Mundo, e se impõe não apenas sobre o corpo feminino, mas igualmente sobre corpos negros e indígenas. Para Federici, a medicina profissional, patriarcal, financiada pelo sistema capitalista privatizou os corpos femininos, além de expropriar e condenar o curandeirismo:

Com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédio curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração - uma perda que abriu o caminho para uma nova forma de cercamento: o surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico inimputável, inacessível e estranho para as “classes baixas” (2017, p. 364).

Apesar destes esforços religiosos e estatais, as práticas femininas conhecidas como bruxaria resistiram no Brasil Colonial. Os saberes foram passados de geração em geração. Como nos traz Câmara (2016), as bruxas foram repaginadas, camufladas nos aparatos católicos para sobreviverem e na contemporaneidade, são as curandeiras, parteiras e benzedeiras. “Apesar da perseguição empedernida que sofreram, as bruxas, reduzidas em número, resistiram, ressignificaram sua missão, redimensionaram sua atuação e seguem entre nós sob a configuração das benzedeiras. A bruxa não morreu. E por que deveria?” (p. 225)

Neste âmbito colonial, a religião católica passou a ser imposta diante de outras formas de fé, como as crenças indígenas e africanas. Entretanto, o catolicismo português também

sofreu mudanças e no Brasil, não é mais o europeu. “O catolicismo aqui praticado podia ser considerado uma continuidade do catolicismo europeu, mas que ao juntar-se com as mais variadas práticas religiosas das diversas etnias acabou formando um sincretismo religioso.” (SANTOS, 2019, p. 20-21)

Segundo Lemos Filho (1996) existem vários tipos de catolicismos brasileiros decorrentes da absorção de elementos cotidianos e influenciados por fatores regionais, sociais, étnico-raciais e de gênero. Para o autor, existe um abismo entre o catolicismo tradicional ou oficial e o catolicismo do povo, o popular, sendo o segundo visto com preconceito pelo primeiro.

Considerando isto, “O catolicismo popular é uma expressão cultural, além de religiosa, e muda de forma e de posição a partir das transformações ocorridas no contexto cultural mais amplo do qual faz parte.” (SOUZA, 2013, p. 6). É mais expressivo dentre a população menos abastada, que sente-se distante dos rituais tradicionais da Igreja e necessita de intermediários, como é o caso do objeto de estudo desta pesquisa.

A Instituição Católica vê com desconfiança e descrédito as práticas e rituais do catolicismo popular, que se manifestam muitas vezes por meio das benzedeiras, procissões, romarias, ou até mesmo das festas. Sobre a visão da Igreja acerca desses costumes, Souza nos traz que:

Seus costumes e práticas são de caráter tradicional, sendo transmitidos de uma geração para outra e com eventuais alterações sendo vistas como sacrílegas ou como uma perda de respeito, e seus praticantes se situam, majoritariamente, entre os setores mais pobres e menos escolarizados da população, possuindo, ainda, profunda ressonância no meio rural. Contrastam, assim, com os setores intelectuais da Igreja, que tenderam, historicamente, a ver suas manifestações com um misto de desprezo e desconfiança, reconhecendo-as, contudo, como estratégias válidas e eficazes para a manutenção da fé católica no seio da população. (2013, p. 5)

As rezadeiras estão situadas neste catolicismo popular, utilizando das orações, sempre referendando Deus e os santos em seus rituais. Elas difundem a religião para quem as procura e contribuem para a perpetuação do poder da Igreja, mesmo após todo o histórico de perseguições.

Considerando que nosso recorte de campo de pesquisa é formado por mulheres que trabalham com a oralidade, utilizamos a metodologia da História Oral como a mais adequada para contemplar as necessidades deste estudo, como “(...) um meio moderno de produção de fonte histórica, demonstrando sua eficiência na produção de uma história socialmente comprometida, o que demonstra a superação do vínculo apenas acadêmico do fazer histórico.” (OJEDA, 2014, p. 7).

Dessa maneira, amparadas pelas tecnologias que nos permitem gravar e registrar entrevistas, que é considerada a principal forma de se fazer História Oral, conseguimos estudar os mais diversos aspectos culturais, sociais e religiosos que permeiam a vida das rezadeiras. Transitando entre a literatura especializada na área e as narrativas das rezadeiras entrevistadas na pesquisa, buscamos compreender seus possíveis enlaces nos fios históricos no tempo.

Fizemos um levantamento que permitiu mapear o quantitativo de 18 rezadeiras no sertão paraibano. Todavia, fizemos um recorte de estudo em que foram entrevistadas 7 (sete) mulheres na região urbana de Cajazeiras, Paraíba, para cumprirmos devidamente o prazo de entrega estipulado pelo edital de bolsa, pois esse trabalho foi realizado com apoio financeiro da UFCG - Universidade Federal de Campina Grande e fez parte do programa PIBIC/CNPq-UFCG. Em campo, foram utilizadas perguntas e respostas gravadas em forma de áudio, além da observação da realização de rituais de benzeção.

O município de Cajazeiras está situado no Alto Sertão Paraibano, com o posto de sétima maior cidade do estado, já que conta com uma população estimada de 62. 576 habitantes, segundo o Censo 2010 (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2013). A cidade tem sua formação construída pelo entrelaçamento religioso e educacional que historicamente atende as mais variadas localidades ao seu redor. Atualmente, é uma das principais cidades da região, tendo ampliado consideravelmente o número de escolas e universidades, polarizando demandas de cerca de quinze municípios. Todos estes fatores resultam em uma cidade com cultura diversificada, movimentada pelas atrações e eventos que acontecem anualmente.

A cidade de Cajazeiras, Paraíba possui rezadeiras em sua grande maioria idosas que são versadas em rezas e orações católicas, utilizando ramos de plantas, velas, fotos e até ligações via celular. Dentre as sete entrevistadas, a maioria possuía baixa escolaridade, sendo duas declarando-se abertamente analfabetas durante a coleta de dados. Apenas uma dessas mulheres, a rezadeira 5, chegou a cursar o ensino superior, destoando das demais no perfil de rezadeira comumente propagado.

As rezadeiras foram entrevistadas em suas residências e divididas em dois grupos: as “desenvolvidas” e as “não desenvolvidas”, como as próprias já se denominavam. O primeiro grupo corresponde às rezadeiras 1, 4, 6, e 7; o segundo corresponde às rezadeiras 2, 3 e 5. As desenvolvidas seriam as mulheres que podem fazer seus rituais tanto em adultos quanto em crianças, para quaisquer formas de males, já as não desenvolvidas seriam as que poderiam

rezar apenas em crianças, restringindo-se a casos de mal-olhado e quebranto, conforme mostra o relato de uma das rezadeiras “não desenvolvidas”:

Aí depois que eu comecei a rezar nas criancinha, aí fui passando pros adulto, mas aí dos adulto eu adoeci, eu adoeci, quase que eu morria duas vezes, passei uma semana acamada, que saiu da pessoa passou para mim...(...) Aí as meninas me levaram num rezador lá na Pedra do Galo...aí ele disse que eu não rezasse, em só de cinco anos abaixo...porque eu não tinha desenvolvido nada, então passava pra mim. (Entrevistada 2)

A maioria destas mulheres se denomina católica, mas é influenciada por outras religiões; demonstrando o caráter sincrético de sua prática e dons que se apresentam de múltiplas formas. Para elas, ser uma rezadeira é ajudar ao próximo, é um dom que lhes foi dado e com a intercessão delas, Deus pode curar os enfermos que possuem fé.

Rezadeira de verdade é uma pessoa de fé. Eu achava que eu nunca era capaz pra isso e hoje eu me sinto capaz devido a eu já ter visto tantas curas, já saindo aqui de casa...porque primeiro eu tenho que explicar que não sou eu que cura, quem cura é Deus, mas é como se eu fosse usada para fazer aquela cura.(Entrevistada 1).

Nesta fala, observamos alguns pontos interessantes, dentre eles a insegurança e subserviência quanto a capacidade de realizar a cura, além da visão de que uma rezadeira é um instrumento utilizado pelo divino. Tal perspectiva corresponde aos resultados das pesquisas com rezadeiras na região do Seridó Potiguar, na cidade de Cruzeta, realizada por Santos (2009).

Pelo que observei, esta prática é entendida como algo que pode trazer a cura desde que haja uma predisposição à fé, tanto por parte das rezadeiras como da parte do cliente que procura por estes serviços. É comum ouvir dessas mulheres que elas são apenas instrumento da força divina (Deus, Jesus, os santos, etc.), pois quem cura é Deus. (SANTOS, 2009, p. 17)

Esta percepção, também apresentada pelas rezadeiras entrevistadas, demonstra uma forte convicção missionária dentro do ofício, como uma necessidade manifesta de servir gratuitamente às comunidades das quais fazem parte. Indagadas sobre o seu papel na atualidade, temos o seguinte:

Minha filha, eu acho que ser rezadeira é aquela pessoa que escolheu servir a Deus e...ela não escolheu, ela pode ter sido escolhida por Deus e ela disse sim, como um padre que disse sim para ser sacerdote, entendeu? (Entrevistada 4)

Consonante à literatura em questão, a descoberta do dom ocorre como um momento marcante na história dessas mulheres, podendo surgir de diversas formas, desde questões cotidianas, pedidos especiais ou eventos sobrenaturais. Oliveira (1985) nos direciona sobre estas situações em sua pesquisa:

Geralmente, a descoberta do dom pela benzedeira ocorre paralelamente ao reconhecimento de algum acontecimento forte na sua vida. (...) Mas há outras situações em que ocorre o reconhecimento da existência do seu dom: quando a benzedeira depara com alguma doença incurável; quando ocorre uma revelação, por exemplo, uma visão de que uma santa a protege numa estrada perigosa; ou quando ela ouve uma voz que a orienta no sentido de retribuir, às pessoas, a graça da bênção que recebe dos santos; ou ainda quando, na ausência de outras benzedadeiras, ela precisa aprender o conhecimento do trabalho para poder benzer as crianças que ficavam doentes. Às vezes recebe o dom de pessoas de sua família, como de uma avó, de uma tia (...). (OLIVEIRA, 1985, p. 32)

Todas estas formas de descobrir o próprio dom se aplicam às rezadeiras entrevistadas nesta pesquisa. Como os relatos a seguir podem nos elucidar:

Eu era novinha...Nem me recordo bem a minha idade, mas eu tinha menos de vinte anos e...quando foi um dia me deu uma grande vontade de aprender [a rezar]...Eu sentia aquela vontade, aí tinha a esposa do meu tio que ela, quando eu chegava na casa dela, que era distante da minha...Eu sempre via ela benzendo as crianças, aí eu comecei a pedir a ela pra me ensinar, ela dizia que não porque, lá pra ela, a reza dela se ela me ensinasse de mulher pra mulher, a dela ficaria fraca, mas eu insisti tanto que ela resolveu me ensinar...Isso eu acho que é até linda, porque muita gente acredita nisso...Aí ela me ensinou, então fiquei rezando um tempo, então eu acho daí já era meus primeiros dons...Só que eu não entendia nada disso e passei a rezar o que ela me ensinou, né? Nas pessoas, com certo tempo eu abandonei... (...) Passou muitos anos...De cinco anos pra cá, eu comecei a perceber diferenças, eu ouvia vozes me chamando na porta, chegava não era ninguém...Eu via visões, eu achava que eu tava dormindo, era sonho, não era sonho...Isso foi me despertando, aí eu fui procurando saber alguns resultados disso (...). (Entrevistada 1).

Mulher, eu sei das rezas, mas ninguém me ensinou, eu sou...Como é que se diz? É que a gente já nasce médium (...) Eu sei das rezas, ninguém nunca me ensinou, né? Já nasci com esse dom.” (Entrevistada 3)

Eu já cresci vendo a minha mãe na prática da oração...Então, eu assisti, eu cresci assistindo as pessoas virem (...) E aquelas pessoas, todas que iam lá, eu vi muita gente sair curado de lá, eu não ouvi, eu vi! Eu era pequena e aquilo me chamava muito a atenção (...) Então desde pequena que eu fui adepta à oração, à obediência e ser resiliente. Então muito pequena eu tinha sonhos reveladores, eu apontava coisas e eu não entendia que era a minha fé, era a minha oração e que eu não escolhi ser assim, eu posso ter sido escolhida por Deus para servir, para ajudar as pessoas a se encontrarem, a recuperar sua fé, a se reaproximar de Deus. (...) Daí eu fui crescendo, ficando adulta e minha mãe sempre me encaminhava, eu não entendia, aí eu fui entendendo...E muitas pessoas diziam assim, mulher, eu tava com tanta dor de cabeça e tu botou a mão na minha cabeça e passou, e eu não falava pra elas que eu tinha rezado, porque eu achava que não devia...Aí depois minha mãe foi me ensinando muitas rezas à mim. (Entrevistada 4).

Uma senhora que era vizinha da minha mãe, aí a primeira vez eu levei meu filho mais velho pra ela benzer, porque...O pessoal mais antigo, elas sempre têm essa noção de, né? Manda rezar...Fulano tem um olho negativo, né? Aí a gente sempre acompanhava e muita fé também, né? Porque eu acho que tudo isso depende da sua fé. (...) Mulher, como eu andava muito lá e aí ela disse assim, eu vou lhe ensinar pra você, porque uma vez eu fui de madrugada [risos], eu acho que eu até incomodei, né? Aí ela me ensinou, eu decorei, aprendi e aí pronto, comecei a rezar nos meus meninos (...) Ela disse que essa oração que ia me ensinar, era pra rezar só em criança. (Entrevistada 5)

Eu aprendi com minha bisavó...Minha bisavó rezava em todo mundo, sabe? Rezava, fechava o corpo do povo, sabe? Ela rezava de óiado, quebrante, ventre-caído, todas as dores que a pessoa sentisse ela rezava, ela rezava de tudo, sabe? Aí ensinou minha mãe

e minha mãe me ensinou, aí ela me ensinou e eu fiquei rezando no povo (...) Comecei a rezar com onze anos, aí eu rezava e não é que o povo ficava bom? (Entrevistada 6)

Analisando os relatos transcritos, percebe-se que a forma como este dom surge é variada e multifatorial, ocorrendo por necessidade ou por vocação. Compreendemos que apesar de existirem outras formas de descoberta, a passagem de avó para mãe, ou de mãe para filha é que mais se destaca, chamando atenção para esta prática geracional, entendendo-a como um elo entre o feminino familiar.

Ao serem questionadas se já foram procuradas com a finalidade de ensinarem as rezas, as respostas foram diversas, mas grande parte afirma que não passou seu conhecimento para ninguém ou que não houve demanda para isso. No caso das que receberam pedidos de ensinamentos e negaram, o motivo alegado em destaque foi o da “reza cruzada”. A reza cruzada consiste, segundo elas, na necessidade de se passar os dons para um homem, se não suas rezas “perdem a força”. Esta crença não é algo homogêneo entre as entrevistadas, sendo a justificativa usada apenas pelas Entrevistadas 2 e 3, já as demais não utilizam esse fator como determinante; a Entrevistada 5 ao ser questionada sobre o gênero de um possível aprendiz, afirmou que também não importa. A Entrevistada 2 ao ser questionada sobre o tema, responde:

Já, mas não todas [as rezas], porque se eu ensinar todas, quebra minhas forças...Eu posso ensinar pra um homem e um homem ensinar pra uma mulher, mas se eu ensinar pra outra mulher, aí as minhas forças fica nela.

Santos (2009) relata em sua pesquisa que apesar da transmissão de rezas entre sexos diferentes ser citado de forma abundante, esta prática não é tão rígida quanto aparenta. Este fato também se apresentou na presente pesquisa já que 2 das entrevistadas declararam acreditar na “perda das forças” quando o ensinamento não se dá por meio da reza cruzada e 5 delas afirmaram não defender esta crença.

Em geral, o ofício da rezadeira parece não estar sendo difundido, seja pela escassez da procura pela aprendizagem ou pela indisponibilidade das próprias entrevistadas a ensinarem, mediante suas crenças e tradições. Ademais, aponta para um cenário futuro em que há uma real perspectiva da extinção ou diminuição radical das práticas de benzer.

Dessa maneira, evidencia-se a importância do reconhecimento das práticas de benzer enquanto patrimônio cultural⁵ brasileiro, já apontado por Santos (2009). Dessa forma,

⁵ Segundo a Constituição Federal de 1988, Art. 216, patrimônio cultural seriam os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Dessa forma, é entendido como patrimônio imaterial as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras,

oportunamente, destacamos a importância cultural do benzimento para a comunidade. O benzimento consiste na utilização de ritos católicos e instrumentos diversos, a fim da cura de determinados males espirituais e físicos, como o mau-olhado, ventre/vento-caído e carne triada.

Importante ressaltar que estas mulheres também são procuradas a fim de ajudar em enfermidades como ansiedade, depressão, câncer, angústia e outras que não estão restritas ao universo religioso popular das rezadeiras. As Entrevistadas 1 e 4 são as que mais relatam este tipo de situação; a Entrevistada 4 afirma que muitas vezes apenas conversa com pessoas que estão angustiadas e as aconselha, sem propriamente realizar um ritual. Dessa maneira, elas também são conselheiras em situações difíceis, como na perda de um ente querido, numa desilusão amorosa, problemas financeiros, dentre outros.

Os procedimentos nestes casos são diversos e podem variar segundo a mazela diagnosticada pela própria rezadeira. Em geral, quando questionadas sobre suas práticas curativas, estas mulheres não especificaram quais as palavras utilizadas nas orações ou as rezas para cada mal, mas nos direcionaram quanto aos instrumentos utilizados. Em campo, também foi possível observar a realização dos rituais, apesar das palavras serem recitadas em voz muito baixa. A seguir, procuramos descrever quais as artes da cura das rezadeiras cajazeirenses, conciliando relatos e observações.

Dentre os recursos mais citados por Santos (2009) estão os ramos verdes, os gestos em forma de cruz, linha, pano, conjunto de rezas e outros, podendo o benzimento ser realizado à distância ou de forma presencial. Em nossa pesquisa, foram observadas orações católicas, manuseio de terços, ramos, velas e fotos. Entretanto, como uma prática fluida e particular, nem todas as rezadeiras entrevistadas costumam usar ramos. Nos rituais observados e descrições obtidas, apenas as Entrevistadas 1, 5 e 7 utilizam ramos verdes.

Conforme a primeira entrevistada, os ramos e as orações utilizados contra o mau-olhado:

Geralmente pra mau-olhado, sempre é bom benzer com raminho, mas que seja qualquer raminho verde (...) porque o que vale mesmo é as palavras e a fé! [...] Eu rezo o Pai-Nosso, Creio em Deus Pai, Ave-Maria, faço meus pedidos...Utilizo o terço, a minha mão! Porque eu sinto muito, eu, gosto muito de rezar quando é uma dor com minha mão em cima, porque é por imposição de mão a minha cura. Mas rezo a distância também, dependendo da fé da pessoa.

objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Sobre a reza à distância, o pedido é feito por ligação telefônica e a rezadeira afirma ter êxito neste tipo de situação, quando o enfermo realmente tem fé. A Entrevistada 2 não entrou em detalhes quanto ao seu ritual de benzeção, e também não foi possível observar a sua realização. Quando questionada sobre os procedimentos, ela respondeu que “apenas rezava”. O que chama a atenção nesta rezadeira é o uso da foto para a benzeção:

Eu rezo a criança vindo e rezo pela foto no celular (...)Você tira a foto da criança e você traz ela [a foto], né? Me mostra, o nome da criança e eu rezo, já curei um bocado!

Foi possível observar, em tempo, as artes de cura da Entrevistada 4: em sua casa, destinava um quarto específico para a prática de benzer, onde existia um oratório com várias imagens de santos católicos. O principal objeto utilizado foi o terço, pressionado em lugares estratégicos do corpo enquanto as orações eram pronunciadas em forma de sussurros: *“Com o terço eu rezo, eu digo que meu terço é minha arma mais poderosa.”* Ela também diz realizar os “benzimentos a distância”, e explica como se dá a operação: *“Eu coloco elas em minhas orações e preciso do nome de batismo delas.”*

A Entrevistada 5, que relata rezar apenas para mau-olhado, afirma que neste caso utiliza ramos verdes: *“[Rezo] com os ramos, são três folhinhas, né? Você pega as três folhinhas que significa as três pessoas da Santíssima Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, aí reza.”* Já a rezadeira 7 narra um ritual parecido: *“Eu gosto de benzer sempre com planta.”* Ela afirma que não tem preferência por espécie, mas que tem que estar “verdinha”.

Os relatos que mais se destacaram foram os da Entrevistada 6; inicialmente ao contar do caso de uma criança com problemas de visão, citou a utilização do pinhão-roxo. Ademais, seus rituais se diferenciavam conforme a idade do “paciente” e do mal que o afligia. A rezadeira discorre:

Em criança eu gosto de escutar assim, nos peitozinho aqui, na cabecinha aqui, aí eu sinto, né? E adulto a gente reza, pega os raminhos e manda jogar numa encruzilhada, sabe? (...) Bote num canto que o vento leve.

Percebemos que essa prática envolve elementos sincréticos, a exemplo da encruzilhada, utilizada pela umbanda para oferendas com finalidade de proteção, prosperidade e descarrego. Sobre os benzimentos no contexto da pandemia de COVID-19:

Agora com essa doença que teve, essa ‘penomonia’ que teve, né? Foi dois anos, né? Eu fiquei fazendo prece, né? O povo ligava pedindo prece, mandava mensagem, né? Porque, a gente, não tinha como a pessoa pegar os ramos e rezar, tem que ser...Ainda hoje eu tô usando, acredita? Me acostumei e não tirei mais.

Este relato nos permite identificar como o ofício da benzedeira se ressignifica e se transmuta dependendo das necessidades da população que a procura, assim, perpassando gerações e resistindo ao transcorrer do tempo. A adaptação da rezadeira ao atendimento à distância mencionado na entrevista, no contexto da pandemia, foi importante para a comunidade acometida pelo sofrimento e pelo luto, que não podia recorrer ao acolhimento e benzeção presencialmente.

Ademais, também foi citado nos relatos um momento “pós-reza”, ou seja, após o ritual, os agraciados deveriam cumprir alguma atividade que demonstrasse a gratidão à Deus pela cura oferecida, como se confessar, frequentar de forma mais assídua à Igreja; e outros mais inusitados, como a compra de um vestido branco para a criança curada utilizar em novenas.

Essas mulheres afirmaram que muitos presentes, como forma de gratidão, foram oferecidos. Na verdade, esse tópico pareceu deixá-las constrangidas. Como pessoas menos abastadas, elas afirmam que os curados as querem ajudar; mas que isso é feito voluntariamente:

Eu não cobro nada não! Por mim, é agrado, né, minha filha? Ói, ói, ói, o povo me dão roupa, me dá um dinheirinho também, né? Aí me dá também mesa, cadeira, nova, sabe? Me dá guarda-roupa, me dá tanquinho... (...) Mas eu não cobro nada, nunca cobre nada a ninguém, tem gente que cobra, né? Não, ói, ninguém vende reza não! (Entrevista 6)

Enquanto as rezadeiras realizam um trabalho gratuito de cura e escuta geracional que presta um importante serviço à comunidade, o capitalismo impõe sua mercantilização. Para Federici (2017), a ascensão desse sistema foi a principal causa do movimento de “caça às bruxas” na Europa Medieval e Moderna, respaldado pelo poder da Igreja Católica. Interessante ressaltar que, apesar de todas se definirem como fiéis e utilizarem rezas provindas desta religião, algumas apresentaram críticas à esta instituição. A Entrevistada 1 nos trouxe seu ponto de vista sobre o assunto:

Eu não gosto nem de ficar comentando, porque, pode se pensar até um ato de discriminação, mas não é, eu só admiro assim, porque Jesus não deixou a palavra dele para ser vendida, mas os padres vendem, porque eles não celebram missa de graça, eles não celebra, não faz um casamento de graça, não faz um batizado de graça, tudo caríssimo! E é usando o que? A palavra de Deus! Mas cada um, cada um...

Fica evidente que as trocas monetárias pelos serviços prestados pelo clero incomodam a rezadeira, que criticou as relações capitalistas mantidas pela Igreja, enquanto ela cumpre sua missão de forma gratuita. Sobre o tema, as outras entrevistadas acreditam que a instituição não as reprime, mas é curioso como elas não fazem questão de divulgar seus ofícios nestes círculos religiosos.

Para Federici (2017) a sabedoria dessas mulheres foi expropriada e desarticulada mediante a legitimação da medicina moderna, fazendo com que benzedeiras e curandeiras passassem a ser vistas como pessoas sem conhecimento especializado e supersticiosas.

Ainda sobre o surgimento da medicina moderna, Oliveira (1985) defende que é neste período que há uma separação entre a cultura e a ciência. Os males não são mais situados conjuntamente nos corpos, nas mentes e nas almas, como as antigas curandeiras interpretavam, mas tratados separadamente, desconsiderando as complexas esferas que englobam a vida humana. Com o enfraquecimento dessas mulheres, a medicina profissional se estabeleceu erguendo uma barreira orgânica e social entre as classes baixas e os tratamentos especializados.

É consenso entre as rezadeiras que algumas doenças só podem ser curadas por elas, como afirma a Entrevistada 6: *“Quebrante doutô nenhum tira!”*. Esta relação entre a medicina popular (realizada pelas benzedeiras) e a medicina erudita é problematizada também por Oliveira (1985):

O ofício da benzeção sintetiza um dos momentos concretos e possíveis em que aparece o confronto popular/erudito, onde a benzedeira antagoniza o seu conhecimento ao dos médicos e ao dos padres. O ofício da benzeção é um dos momentos em que a benzedeira propõe uma releitura da religião e da medicina através de uma relação de freguesia. É um dos momentos em que a benzedeira se faz existir enquanto sujeito concreto. Alguém que realiza alguma coisa própria, um trabalho, numa relação com pessoas. Mesmo que não acreditem que alguém pobre e analfabeto, na maioria das vezes, traga alguma contribuição para se pensar a questão das doenças e aflições. (p.74)

Cabe mencionar uma rezadeira que não foi entrevistada, mas o momento de contato preliminar desenha um pouco da dicotomia entre o erudito e o popular. Esta mulher, a princípio concordou em realizar a entrevista, contudo, no dia agendado, com a presença da filha, e uma atmosfera mais hostil, ela, repentinamente, se negou. Este episódio por si não elucidaria muito, não fosse o fato que, a filha médica recém-formada, reprovava o ofício da mãe, segundo testemunho de pessoas da comunidade.

Outros casos semelhantes foram trazidos à luz, alguns relacionados à intolerância religiosa, outros como prática ineficaz. A Entrevistada 5 relata uma situação como a da rezadeira não entrevistada, ou seja, uma filha que recusava o ofício da mãe:

Minha menina era quem dizia assim, que ela, como ela é de uma comunidade, ela é muito religiosa, aí ela dizia ‘Nam, mainha não precisa rezar nos meus meninos’, né? Ela sempre fazia aquelas..., aí os outros diziam ‘Não, mas quando eu tiver o meu, eu quero que mainha reze também’, aí quando foi uma vez, a menininha dela adoeceu, ela disse ‘Mainha, a senhora passa o ramo na minha menina?’, eu disse ‘Passo!’ [risos].

Com estes dois casos, podemos compreender que uma prática feminina e geracional, perde forças entre o preconceito religioso e a presença da medicina institucionalizada. Sobre alguma experiência preconceituosa do tipo, a maioria respondeu negativamente, mas existiram respostas positivas, relatada da seguinte forma:

Já encontrei muito, minha filha! É porque eu nem falo pra ninguém... (...) [Dizem] que eu sou catimbozeira, armaria, já me chamaram muito de catimbozeira! Que eu não sei de nada...(Entrevistada 4)

Nas falas acima, percebemos que estas mulheres são vistas com intolerância por terceiros, em outro viés, as próprias rezadeiras reproduzem certa discriminação, a exemplo da reação ao termo “catimbozeira” como algo negativo. Apesar de sofrerem preconceitos religiosos, estas mulheres também o manifestam contra o catimbó. Destacamos ainda que uma das entrevistadas é uma mulher negra, sendo assim, atravessada por fatores interseccionais quando associada por ignorância, pejorativamente, às práticas de matrizes africanas. Segundo Assunção (2004),

(...) o catimbó é um culto religioso popular do Norte e Nordeste do Brasil formando, juntamente com a pajelança amazônica e o candomblé-de-caboclo da Bahia, um grupo de religião em que se fundem elementos afro-brasileiros, catolicismo, espiritismo e principalmente costumes ameríndios. (...) se baseia no culto a entidades sobrenaturais chamadas de mestres, concebidas como espíritos, divinizações de falecidos, chefes de culto. (ASSUNÇÃO, 2004, p. 102)

As rezadeiras se aproximam do catimbó ao fazerem o uso de plantas em seus rituais, o que nos leva a inferir determinadas associações a essa religião como nos relatos das entrevistas. Este culto, especificamente no Nordeste, é definido historicamente como resistência indígena que se funde à elementos africanos durante o período colonial. Dessa maneira, podemos compreender que as rezadeiras participam deste universo religioso diversificado no Brasil, onde determinadas práticas se entrelaçam e se influenciam, mesmo que elas não percebam ou reconheçam.

3. CONCLUSÃO

As rezadeiras são mulheres que atendem as parcelas mais pobres da população, historicamente fazendo parte de um universo feminino de curas, rezas e acolhimento. Com sua gênese na Península Ibérica, essas mulheres fogem da Inquisição para a América e aqui, unem seus conhecimentos com os de matrizes africanas e indígenas.

Com a expansão do capitalismo, a medicina moderna se legitima como uma forma de controle social e as expropria de seus saberes. Nesse sentido, as rezadeiras podem ser

compreendidas como forma de resistência feminina, remanescentes da bruxa medieval perseguida, herdeiras de um saber ancestral que tem suas características próprias no Brasil. Interseccionadas por raça, classe e gênero, essas mulheres, conscientemente ou não, compõem uma força contra a opressão patriarcal e capitalista.

Durante a realização da pesquisa na região de Cajazeiras, Paraíba, pudemos mapear um total de 18 (dezoito) rezadeiras atuantes na zona rural e urbana. Por diversos motivos, as entrevistas foram realizadas apenas na zona urbana do município com 7 (sete) rezadeiras, às quais nos deram a possibilidade de compreender as particularidades de seu ofício e de suas memórias.

Essas mulheres usam de rezas, ramos, terços e fé para promover suas artes de cura, exercendo também um papel de conselheira popular. Acreditam fielmente nos santos católicos, apesar de apresentarem características sincréticas. Não reivindicam retribuição monetária, mas aceitam as doações de gratidão.

Em conclusão, as rezadeiras são parte essencial da cultura imaterial brasileira, porém, continuam compondo um segmento marginalizado, cuja sabedoria ancestral, que deveria ser protegida como patrimônio, é afetada pelo crescente risco de apagamento.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Manual de História Oral. 3^o ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ASSUNÇÃO, Luiz. Cultura popular e religiosidade: o catimbó nordestino. In: **Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore**. Recife: Comissão Nacional de Folclore; São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2004. p.98-105. Disponível: <
<https://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/166f6d0bb752dcdfe20f0b181481660.pdf> >. Acesso: 04 set. 2023.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 29 set. 2023.

CÂMARA, Yls Rabelo. Das Bruxas, Saludadoras, Santeiras, Cuspideiras e Meigas Europeias às Atuais Rezadeiras Tradicionais Brasileiras. **Caminhos**, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 502-514, 2020.

CÂMARA, Yls Rabelo; FIALHO, Lia Machado Fiuza. O papel sanitário das rezadeiras brasileiras outrora e agora: ressignificações e continuidades. **Eccos - Revista Científica**, São Paulo, n. 59, p. 1-19, out./dez. 2021.

CÂMARA, Yls Rabelo; MINGO, Carlos Sanz; CÂMARA, Yzy Maria Rabelo. Das bruxas medievais às benzedeiras atuais: a oralidade como manutenção da memória na arte de curar-uma pesquisa exploratória. **Boitatá**, v. 11, n. 22, p. 231-236, 2016.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária. 1982.
DEL PRIORE, M. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, M. (Org). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça as bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. São Paulo: Boitempo, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**.
Cajazeiras - Panorama. 2013. Disponível em:
<<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/cajazeiras/panorama>>. Acesso em 24 de março de 2023.

LEMON FILHO, Arnaldo. **Os catolicismos brasileiros**. Campinas, São Paulo: Editora Alínea, 1996.

MARTINS, Rafaela Werneck Arenari; DE OLIVEIRA CLARINDO, Adriely; CAMPOS, Mauro Macedo. Bruxas, curandeiras e benzedeiras: existências e resistências. **Mosaico**, v. 15, n. 23, p. 201-225, 2023.

NASCIMENTO, Estelina Souto do. *et al.* O corpo da mulher no período colonial: algumas reflexões. **REME - Eev. Min. Enferm**, p. 14-21, 1998.

OJEDA, Caroline Martins. Memória e História Oral na contemporaneidade e seus usos para a História do Tempo Presente. **Aedos**, nº15, v.6, Jul./Dez. 2014.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **O que é benzeção**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PORTELA, Bruna Marina. Carambolas ou artes diabólicas? As mulheres e a feitiçaria na sociedade colonial do século XVIII. In: HILTON, Costa. *et al.* **Tecendo as suas vidas: As mulheres na América Portuguesa**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2017, p. 207-227.

SANTOS, Francimário Vito. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. **Revista CPC**, São Paulo, n. 8, p. 6-35, maio 2009/out. 2009.

SANTOS, Lucas Roza dos. **“Em meio a tantos agravos rezava-se, e muito”: As rezadeiras e suas práticas de reza e curas na comunidade rural de Caldeirão, São José De Piranhas - PB de 1984 a 2018**. TCC (Licenciatura em História) - Centro de Formação de Professores, Universidade Federal de Campina Grande. Cajazeiras - PB, p. 95. 2019.

SILVA, Letícia Ferreira da. CASTILHO, Maria Augusta de. Brasil colonial: as mulheres e o imaginário social. **Cordis: Revista Eletrônica de História Social da Cidade**, n. 12, 2014.

SOUZA, Ricardo Luiz de. O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações. **História Unisinos**, vol. 12, n. 2, maio-agosto, 2008, p. 127-139, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866836005>.



SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular.** Natal, IFRN, 2013.

Seção 5

Costumes e símbolos

Capítulo XI

CHAPÉU DE COURO E GIBÃO: LUIZ GONZAGA E A SENSIBILIDADE DA CRIAÇÃO DE UM SÍMBOLO REGIONAL

José Cunha Lima ¹

DOI: 10.51859/amplla.psh048.1124-11

RESUMO

Partindo do princípio que o conceito de ‘civilização do couro’, difundido em 1907, pelo historiador Capistrano de Abreu, e que foi aprofundado por outros teóricos. E assim, analisaram a construção e divulgação de trabalhos manufaturados com o couro, e que a partir deste couro emergiu um elemento cultural, que deu subsídios, para que se transformasse em um símbolo nordestino. Refiro-me, principalmente, ao chapéu dos cangaceiros e ao gibão dos vaqueiros, feitos com este subproduto da criação do gado nos sertões. E foi se apropriando destas insígnias, que o “Rei do Baião”, Luiz Gonzaga, desenvolveu a indumentária típica de nossa região, presente em qualquer mercado de artesanato atualmente. Assim, emerge a curiosidade em saber, qual foi a sensibilidade do sanfoneiro de Exu para criar símbolo regional.

Palavras-Chave: Luiz Gonzaga. Chapéu de Couro. Sensibilidade. Nordeste. Gibão.

1. INTRODUÇÃO

Cabe, neste primeiro momento, fazer uma breve biografia dos monarcas representantes da chamada ‘civilização do couro’, a fim de apresentar ao leitor deste trabalho as figuras pernambucanas e nordestinas em comento que deram origem a este símbolo regional, que é o chapéu de couro e gibão. Essa estética presente no vaqueiro, e aprofundada pelos cangaceiros influenciou a carreira artística e pessoal do sanfoneiro de Exu, Luiz Gonzaga, meu objeto de pesquisa desde as primeiras pesquisas historiográficas.

Entretanto, preciso delimitar um pouco de onde vem esse termo ‘civilização do couro’: no início da colonização a faixa litorânea em sua maioria era dedicada à monocultura da cana-de-açúcar, que precisava de uma quantidade considerável de terras e mão-de-obra, e que também necessitavam de produtos agrícolas para o alimento dos habitantes. Como o gado frequentemente destruía plantações, os rebanhos começaram a penetrar sertão adentro devido às inúmeras reclamações dos plantadores e determinações das autoridades.

Isso teve seu preâmbulo a partir da Bahia, principalmente com a família Garcia d’Ávila, que foi objeto de análise primordialmente pelo historiador Pedro Calmon, em seu estudo ‘História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros’. Esse clã pioneiro na implantação do gado

¹ Mestre em História pelo PPGH – UFPB, graduado em História pela UEPB – Guarabira, Especialista em História Cultural – UEPB e Bacharel em Administração Pública – IFPB. Professor efetivo do município de Araruna – PB. E-mail: jscunhalima@hotmail.com.

no interior colonial utilizava o Rio São Francisco como via de introdução para o gado vacum. Como ratifica Manuel Correia de Andrade:

O gado foi sempre um servo da cana; ocupava áreas pioneiras à sua espera e cada vez se distanciava mais do litoral, tendo, conseqüentemente, que ir alongando cada vez mais suas caminhadas para chegar aos centros de consumo. Foi ele que desbravou e ocupou os vales fluviais distantes de Olinda, fixando-se, ao Sul, no Vale do São Francisco e nos campos de Sergipe e, ao norte, nos tabuleiros da Paraíba e do Rio Grande do Norte. Não fosse a pecuária e os tabuleiros se teriam tornado verdadeiros vazios demográficos e econômicos entre áreas úmidas e férteis das várzeas (ANDRADE, 1980, p. 101).

Os rios adjacentes ao ‘velho chico’ aos poucos foram sendo desbravados e ficou como o meio de locomoção das tropas que eram usadas para a expulsão dos nativos (não havia esse vazio populacional descrito por Andrade e por boa parte da produção intelectual que pouca atenção deu à ocupação indígena pretérita) e a consolidação dos currais, das fazendas de criação dos bovinos e das chamadas ‘miunças’, que são os animais domésticos de pequeno porte (bode, cabras, ovelhas, porcos e entre outros). Para isso não precisavam da mesma quantidade de pessoal que era utilizado no litoral. Com isso, surgiu o elemento fundamental para a eclosão dessa cultura de produção dos elementos diversos a partir do couro, esse personagem é o vaqueiro.

Segundo Abreu: “adquirida a terra para uma fazenda, o trabalho primeiro era acostumar o gado ao novo pasto, o que exigia algum tempo e bastante gente; depois ficava tudo entregue ao vaqueiro”. E este ficava responsável por toda a sorte de trabalho ligado aos animais. “A este cabia amansar e ferrar os bezerros, curá-los das bicheiras, queimar os campos alternadamente na estação apropriada, extinguir onças, cobras e morcegos, conhecer as malhadas escolhidas pelo gado para ruminar gregariamente, abrir cacimbas e bebedouros” (ABREU, 1998, p. 135).

Além desses ofícios, foram os vaqueiros que começaram a desenvolver o artesanato ligado ao couro, primordialmente dos bovinos e posteriormente das ‘miunças’, dando início ao que se convencionou a chamar de ‘cultura do couro’ ou ‘civilização do couro’ (numa terminologia consagrada por Capistrano e adotada por muitos estudiosos posteriores). Eclodia, com isso, um símbolo cultural ligado ao mundo do trabalho manufaturado que iria identificar todo um significado regional ligado a um patrimônio material.

Assim, fico me perguntando como esse patrimônio material nordestino desenvolvido por vaqueiros, circula como um elemento característico que está presente entre o estético, o imaginativo, o econômico, o político, o social; e tornou-se tão representativo quanto o que o couro exerceu desde o Brasil colonial nesse espaço agropastoril, vindo a ganhar mesmo as características de um patrimônio imaterial, uma vez que transitou de objetos de utilidade

ligados ao mundo da pecuária a uma dimensão simbólica de representante de uma certa cultura.

Mais especificamente quero discutir como os produtos realizados tendo como matéria-prima, o couro, influenciaram a história de duas pessoas que se transformaram no decorrer do século XX, em personagens simbólicos nordestinos, esses “dois monarcas pernambucanos”, em torno deles foram criadas representações regional que tem como plano de fundo a civilização do couro. Estou falando do ‘Rei do Cangaço’ (Virgulino Ferreira, - 1898 - 1938) e do ‘Rei do Baião’ (Luiz Gonzaga - 1912 - 1989).

1.1. “Aquele Chapéu de Couro”

O primeiro monarca em destaque a usar o ‘chapéu de couro’ como símbolo de status, foi Virgulino Ferreira da Silva, nasceu no município de Serra Talhada no final do século XIX, em Pernambuco. Quando o menino Virgulino cresceu, o cangaço estava presente na região nordeste, e se destaca como esse fenômeno misto de banditismo com resistência às elites rurais, ao direito ao acesso à terra, a luta contra as dificuldades climáticas, entre outros motivos, a exemplo de rivalidades entre famílias. Entre os estereótipos de bandidos sanguinários e heróis populares, caminha a imagem dos cangaceiros, que tanto mobiliza as discussões de historiadores, sociólogos, jornalistas, criminalistas e outros intelectuais, bem como a cultura popular em geral.

Com o passar do tempo já no século XX, as imagens dos cangaceiros, principalmente de Lampião, começaram a circular no interior do nordeste brasileiro por intermédio dos jornais e revistas, sendo utilizadas de variados modos, como meio de divulgar as atrocidades provocadas, de divulgar a perseguição aos bandos ou até para ser usadas como propaganda de determinados produtos. A admiração de parte dos sertanejos vinha também da vida aventureira e da luta imaginada, em busca de justiça social que era negada pelos meios legais, eclodindo esses símbolos de valentia (masculinidade e honra) tão valorizados por uns e discriminados por outros.

Assim, Lampião, segundo seus admiradores, era um dos únicos personagens que se impunha ao sistema oligárquico, mesmo que de modo parcial, pois se o coronel fosse seu aliado não sofria nenhuma importunação dos cangaceiros. Desse modo, o ‘Rei do Cangaço’ e seu bando eram os únicos desobedientes ao sistema vigente.

Lampião representa explosão violenta da revolta surda do pobre sertanejo nordestino contra as injustiças do latifúndio, da politicagem e do poder que exploram e desprezam como agora, na seca atual, passando fome, sem a menor assistência do governo todo poderoso (OLIVEIRA, 1991, p. 110).

Com isso, podemos observar que Virgulino Lampião era um desobediente social, bandoleiro vingativo. Não sabemos quantas batalhas, tiroteios, armadilhas e emboscadas o 'Rei do Cangaço' enfrentou. E essas histórias verídicas ou não ganharam múltiplas dimensões de bravura, valentia e resistência contadas em prosa e versos nos cordéis, nas vozes dos repentistas e nas películas nos cinemas. Mas também, Lampião foi um produto da 'civilização do couro' que expulsava os que não queriam e/ou podiam fazer parte daquele ciclo.

A bravura dos cangaceiros não estava somente em combater à força policial, conhecida como 'volante'. Estava também em viver e conviver no ermo sertão. E como enfrentar às agruras da vegetação cheia de espinhos? Utilizando e adaptando, para isso, a vestimenta (armadura) do vaqueiro ou boiadeiro que se embrenhava pelo sertão na busca pelas reses que se desgarravam do rebanho.

O escritor Frederico Pernambucano de Mello (2012) coloca que a tradição de violência do cangaceiro, boa parte foi herdada do vaqueiro, de um cenário de aventura, de um meio físico e geográfico de relevos aquedados à ocultação dos animais e do ser humano, de uma vegetação impenetrável, onde só os fortes sobrevivem.

O homem violento, afeito ao sangue pelo traquejo das tarefas pecuárias e adestrado no uso das armas brancas e de fogo, mostrava-se vital num meio em que se impunha dobrar as resistências do índio e do animal bravio como condição para o assentamento das fazendas de criar. Naquele mundo primitivo, o heroísmo social forjava-se pela valentia revelada no trato com o semelhante e pelo talento na condução cotidiana do empreendimento pecuário. Nas festas de apartação, em que se engalanavam as fazendas no meado do ano, um e outro de tais valores – é dizer, valentia e talento – precisavam somar-se para a produção ou confirmação de heróis pelas vias da vaquejada bruta, corrida com o homem nos couros e por dentro dos paus da caatinga mais cerrada, ou da corrida de mourão (MELLO, 2012, p. 45).

Sendo assim, podemos dizer que não foi só a bravura que os cangaceiros herdaram dos vaqueiros, mas sim seus ornamentos de couro, como o chapéu e seus adereços, as alpercatas, perneiras, cintos, guaiacas, cartucheiras, borracha d'água (um protótipo parecido com o saco de couro costurado e impermeável), a bainha da faca e do revólver, a carteira para carregar o dinheiro adquirido na vida bandoleira. De couro, também, eram as luvas que protegiam as mãos quando estavam atirando, além do guarda-pulso, que era usado pelos boiadeiros nas marchas com os cavalos.

Criando assim, uma representação simbólica regional a partir da manufatura do couro. Pelos vaqueiros eram utilizados, preferencialmente, o couro do gado vacum, com o qual trabalhavam diariamente e tinham que desenvolver sua criatividade no trato com o produto (um verdadeiro ciclo, a partir da retirada, secagem e beneficiamento).

Entre os cangaceiros os utensílios eram “feitos de couro de cabra, carneiro ou veado; os últimos são os melhores, mas qualquer um serve” (MELLO, 2012, p. 68). Para isso, eram usadas peças de couro de animais domésticos e silvestres de médio porte. Os primeiros, as miunças, eram adquiridas nas propriedades invadidas ou adquiridas nas feiras das cidades “visitadas” pelos bandoleiros. As demais peças de couro eram caçadas na vegetação, carneados e beneficiados pelos próprios cangaceiros. Deixando claro que os discípulos de Lampião não precisavam de grandes pedaços de couro (de uma res, por exemplo), seu trabalho não era voltado para a economia do couro, e sim para a produção de pequenas peças. A partir daí, a armadura do vaqueiro passou a fazer parte da indumentária do cangaceiro.

O cangaço influenciou na vida, obra musical e estética do cantor e compositor Luiz Gonzaga, a admiração pelo ‘Rei do Cangaço’, a adoção da vestimenta de cangaceiro na carreira artística, e também o lançamento do ‘Xaxado’, como ritmo desenvolvido pelos bandoleiros, em nível nacional.

Incide salientar que o futuro ‘Rei do Baião’, nasceu na cidade de Exu, alto sertão pernambucano, no comecinho da segunda década do século XX. Esse município também teve início após a expulsão dos indígenas ‘Ançus’, em meados do século XVIII, com a chegada do português Leonel de Alencar Rego e família, e que se diziam ser descendentes da ‘Casa da Torre’. Fundando a Fazenda Várzea Grande, essa nomenclatura tem o significado de “terreno localizado na margem de rios”.

Essa povoação surgiu às margens do Rio Brígida, com o desenvolvimento de uma fazenda de criação de gado. Esse rio também é afluente do ‘velho chico’, e foi usado como rota de escoamento dos produtos agrícolas e pecuários (carne, leite e couro). Esse córrego foi homenageado pelo sanfoneiro de Exu e seu filho, Gonzaguinha (1945 - 1991), na música ‘Rio Brígida’, em 1979.

A canção tinha uma letra de protesto contra os conflitos políticos que então aconteciam em Exu e que opunham as oligarquias locais dos Alencar e dos Sampaio, que se arrastou por décadas no século XX, com crimes de lado a lado, apenas pacificada na década de 1980. Esse rio era o principal meio de locomoção entre a capital pernambucana e baiana no período colonial, e por via terrestre para o interior do Ceará e do Piauí, pois Exu ficava no sopé da serra do Araripe.

O jovem Luiz Gonzaga conhecia essa geografia de perto. Primeiro porque seus pais Januário José dos Santos (1888 - 1978) e Ana Batista de Jesus (1894 - 1960) eram moradores nas terras do clã Alencar, e o pequeno sanfoneiro utilizava o rio para banhar-se e pegar água para uso da família. O primeiro contato que Gonzaga teve com a ‘civilização do couro’ foi na

feira da localidade. Isso aconteceu porque sua mãe dona Santana (como era mais conhecida), era feirante, trabalhava produzindo e vendendo cordas, justamente ao lado do espaço reservado aos comerciantes de couro. Assim, ele teve contato com os mais variados produtos de couro. O que me faz lembrar a citação que fez surgir o conceito clássico de cultura econômica voltada para o couro, a saber:

Pode-se apanhar muitos fatos da vida daqueles sertanejos dizendo que atravessaram a época do couro. 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 maca para guardar roupa, a 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, p. 135).

Assim, Gonzaga teve contato com todos ou quase todos desses materiais realizados artesanalmente a partir do couro produzido com peles da região. Principalmente com as borrachas para carregar água, o alforje, a mochila para alimentação dos animais, a peia para dificultar a movimentação dos animais quando não estão trabalhando, as bainhas, mas o que mais marcou, com certeza, foi 'a roupa de entrar no mato', que era o gibão, a armadura dos vaqueiros.

Esse elemento regional veio a fazer parte de sua indumentária durante sua carreira artística. Outro influenciador na composição estética e cultural da vestimenta do 'Rei do Baião' foi Lampião e o seu chapéu de couro. Por fim, emerge discutir em sua conclusão a relação entre uma cultura material que acaba sendo também englobada no âmbito de uma cultura imaterial, a saber, os instrumentos de trabalho e a indumentária acabam por ser apropriados como símbolos de uma certa população.

1.2. A Coroa de Couro do Rei do Baião

Um dos locais que encontramos, ainda, os resquícios da 'Civilização do Couro' eram nas feiras do interior do Nordeste. Além dos utensílios produzidos e vendidos para os agricultores, vaqueiros e trabalhadores em geral. É na feira que nos deparamos com artesanatos que tendo como representante símbolo de uma região, o cangaceiro, mais precisamente a imagem de Lampião, como peça decorativa, nesse espaço também podemos ver objetos de barro ou cerâmica à moda de Metre Vitalino, e ainda a presente iconografia do 'Rei do Baião', nos cantadores que se apresentam nos espaços que chamam a atenção do público.

Esses três personagens são lembrados e declamados pelos cantadores de viola e/ou nos folhetos (cordéis) expostos para a venda. Tais cantadores e/ou cordelistas, tradicionalmente,

se constituíram numa das expressivas atrações nordestinas. “Estas, como se sabe, juntamente com suas funções econômicas, revestem-se de grande significado social para as populações sertanejas, em termos de comunicação, socialização, enfim, ações interativas as mais diversas” (VIEIRA, 2000, p. 41).

Sendo assim, no tempo dos personagens em destaque, no sertão do início e ao longo de boa parte do século XX, o espaço da feira era sinônimo de uma festa, cheia de influências culturais. E foram esses cantadores e/ou cordelistas os responsáveis por glosar a vida e a valentia de Lampião, os sucessos do “Rei do Baião”. Em torno desses cantadores, ou arautos nordestinos; os feirantes e consumidores se reuniam para ouvir os versos das cantorias, seus repentistas, pelejas e improvisos, e a partir daí, desse espaço de comunicação e divulgação cultural circulam as histórias de bravuras, valentias, crimes e castigos do cangaço.

Desde menino, Luiz Gonzaga, ajudava o pai na oficina de sanfonas, em contrapartida seu Januário, ia ensinando o ofício de sanfoneiro que era prestigiado no local onde moravam. O pequeno também trabalhava na agricultura e ajudava a mãe a vender os utensílios produzidos por Dona Santana na feira da cidade. E foi na feira da cidade que o pequeno Luiz, teve contato com as primeiras imagens do ‘Rei do Cangaço’ a partir dos impressos, quais sejam: jornais, revistas e cordéis. E paulatinamente se aproximou das representações da ‘Civilização do Couro’.

E foi na feira que Luiz Gonzaga teve acesso a outros ritmos e acordes diferentes dos que eram ensinados pelo pai. Lá ele viu e ouviu bandas de pífanos, os cegos cantores, e os “repentistas improvisando seus desafios e dedilhando na viola, entre duas estrofes, os rojões que influenciariam mais tarde o ritmo do baião” (DREYFUS, 2012, p. 38).

Posso dizer que Gonzaga era uma criança de vida pacífica, – diferente do ‘Rei do Cangaço’ –, mas admirava os cangaceiros e suas histórias de valentia, como era comum entre crianças sertanejas de sua geração. Para corroborar com essa assertiva ora formulada, certa feita, ele teceu as seguintes considerações a respeito da figura do lendário cangaceiro: “Lampião, nem se fala. Era meu ídolo. Quando pegava um pedaço de jornal ou revista com a cara de Lampião, eu ficava abestado e pensava: ‘vejam que homem bonito’. Pensava em mais coisas. Pensava um dia criar coragem, ganhar o mato com meu fole, incorporar-me ao bando” (SÁ, 1999, p. 25-26).

Luiz Gonzaga, como muitos meninos sertanejos de sua geração, sonhava em entrar no bando para, primeiramente, ter o respeito dos meninos, segundo para receber uma sanfona nova da marca veado, modelo mais difundido no sertão nesse período, com oito baixos. E terceiro, para poder tocar para o ‘Rei do Cangaço’ e seu bando em suas festas pelo interior do Nordeste.

Eu sabia que eles gostavam de dançar. À falta de mulher, faziam com os fuzis um arranjo, punham-nos a jeito de dama. Ou então, numa alegria louca, talvez de serem tão libertos, dançavam uns com os outros. O ritmo de xaxado era marcado no chão, com as alpercatas

levantando poeira. Era um ritmo agitado, difícil. E eu havia de torná-lo mais característico, dar-lhe consistência, divulgá-lo. Seria apontado: - Talí o tocador de xaxado... Aprendeu com os cabras de Lampião (SÁ, 1999, p. 26).

O jovem Luiz Gonzaga, não cansava de ouvir as histórias fantásticas que contavam sobre o 'Rei do Cangaço' e suas façanhas. O tempo passou e a chance de conhecer Lampião então chegou, pois o bando de cangaceiros tinha que cruzar por Exu em direção a Juazeiro do Norte - CE, a chamado do Padre Cícero e do Deputado Floro Bartolomeu.

O que estava acontecendo? A Coluna Prestes estava próxima da cidade de Juazeiro, reduto do 'poderoso' Padre Cícero, e supostamente para fazer combate à coluna, o Deputado Federal Floro Bartolomeu, aliado do líder religioso, havia sugerido convidar o bando de Lampião para ajudar na resistência à Coluna Prestes. O deputado sabia da admiração do cangaceiro pelo padre Cícero. Sendo assim, Lampião recebeu a convocação no sertão da Bahia, e trajeto até Juazeiro incluía passar pela terra natal de Luiz Gonzaga.

Quando Lampião e seu bando estavam indo para Juazeiro, correu o boato que eles iam passar pelo Araripe. As famílias daqui, então foram se esconder nos matos. Nós fomos também, lá pra beira do rio Brígida. Chegamos lá, minha mãe escolheu uma quixabeira grande que havia para a gente dormir debaixo. E eu bufando, reclamando que estava perdendo a oportunidade de ver Lampião. Quando foi no dia seguinte, minha mãe acordou, mal dormida, olhou pro céu, bocejou... e eu de olho nela. Daqui a pouco ela falou: - Será que o povo já voltou pro Araripe? Eu aí perguntei: - A senhora quer que eu vá ver? - tu tem coragem? - Nesse instante! Eu já tava de pé na estrada. Cheguei no Araripe, todo mundo lá, ninguém mais estava nos matos, só nós. Aí eu voltei pra a visar minha mãe. Atravessei o rio, quando avistei a quixabeira, aí tive uma ideia: "Agora vou me vingar, vou pegar um susto neles". Dei um pique, cheguei gritando: "Corre gente que Lampião vem aí". Quando olhei debaixo da quixabeira, meu pai já tinha jogado terra no fogo, estava todo mundo em pé, com a mochila no ombro, prontinho pra disparar, e eu aí caí na risada. [...]. Minha mãe viu que era brincadeira minha, foi chegando perto de mim, me agarrou e aí [...], todo mundo me dando cascudo na cabeça! (DREYFUS, 2012, p. 46).

Esse acontecimento ocorreu em 1926, e o pequeno Luiz Gonzaga, acabou não conhecendo Lampião, mas conseguiu levar uns cascudos por causa do cangaceiro. Frustração à parte, mesmo assim, o 'Rei do Cangaço' vai influenciar muito o futuro 'Rei do Baião', havendo uma apropriação simbólica tendo por plano de fundo, o chapéu de couro, ou seja, a coroa de rei.

Os dois são produtos dessa terra. O monopólio da propriedade privada são raízes do universo de ambos. Lampião foi expulso das terras da família, ou seja, o latifúndio atirou-o para a vida bandoleira; Gonzaga, como um trabalhador rural, canta que a terra é boa. Muito semelhante aos nativos que viviam nessa terra, pois os indígenas foram expulsos de suas terras, trabalhavam e louvavam à terra. As diferenças e semelhanças entre si são marcantes.

Figura 1 - Lampião com a estética do chapéu anterior à década de 1930. Ao lado Luiz Gonzaga na década de 1950, com o primeiro modelo inspirado no 'Rei do Cangaço'.



Fonte: <http://www.forrodaminhaterra.blogspot.com/2011/11/museu-gonzagao-serrinha-bahia.html>. Acesso em: 20/10/2023.

Analizando parte da produção historiográfica de alguns estudiosos da cultura do Nordeste, vejo uma ligação entre os personagens, Virgulino Ferreira, o Lampião e Luiz Gonzaga, compondo um panteão dos ídolos regionais frutos da 'civilização do couro'. São atores do mesmo palco, no mesmo chão, mas intrinsecamente desiguais. O cangaceiro é a imagem do ser humano revoltado, testemunha ocular do sofrimento dos injustiçados do sertão. Luiz Gonzaga era um produtor cultural para as massas nordestinas, era o incentivador dos músicos.

Sendo assim, Lampião e Luiz Gonzaga são como espécies de arquétipos de natureza daqueles que não se rendem fácil, se adaptam às necessidades, como símbolos de resistência regional cada um a sua forma, resultado intrínseco do solo nordestino, cultuados até hoje no sertão. A partir daí, Gonzaga em sua construção simbólica tentou redimir em certa medida a imagem dos cangaceiros, mas não foi fácil. A representação dos cangaceiros era uma constante nas músicas e nas vestimentas dos cangaceiros fizeram parte de toda a carreira do sanfoneiro de Exu.

Por exemplo, na década de 1950, na chamada era de 'Ouro do Rádio', período onde só se podia apresentar nas casas de shows e estúdios de rádios se usasse terno, gravata e chapéu estilo Panamá, conhecido como estilo '*summer*' (verão). Entretanto tudo mudou quando Gonzaga conheceu um acordeonista que se vestia à moda dos pampas.

O nome desse artista que influenciou a vestimenta do "Rei do Baião" era Pedro Raimundo, trazido para a Rádio Nacional pelas mãos do radialista Almirante. O sanfoneiro e cantor catarinense inovou utilizando roupa de gaúcho. Inspirado por ele, Gonzaga passa a pensar com qual roupa ele representaria a cultura nordestina. Sobre o assunto Gonzaga falou:

Quando ouvi aquela gaita (sanfona), aquele homem fazer aquilo no que era mestre, cantar, tocar, declamar, me deu uma loucura. O único espectador no estúdio (da rádio Mayrink Veiga) era eu e ele me reconheceu e até mexeu comigo, improvisando trovas sobre a minha presença. Senti que ele era uma fera e fiquei apaixonado. Encontrei o meu caminho ali ('O Estado de São Paulo', 9/06/1985, in CHAGAS, 1990).

Cabe salientar que nesse período havia um investimento na criação da cultura nacional e regional do país. Assim, o cantor dos pampas foi uma espécie de modelo estético para Gonzaga, "eu achei que Pedro Raimundo era minha base, comecei a pensar que tipo eu podia fazer, porque o carioca tinha sua camisa listada, o baiano tinha o chapéu de palha, o sulista era aquela roupa do Pedro" (DREYFUS, 2012, p. 134).

Figura 2 - Pedro Raimundo vestido de gaúcho e Luiz Gonzaga de chapéu de cangaceiro.



Fonte: <http://www.forrodaminhaterra.blogspot.com/2011/11/museu-gonzagao-serrinha-bahia.html>. Acesso em: 20/10/2023.

A partir daí ele tinha que se colocar o desafio de criar uma estética nordestina e o que vinha a cabeça de início era a figura lendária de Lampião. Com isso, ele telegrafou para sua mãe, Dona Santana, pedindo que enviasse um chapéu de couro semelhante ao do 'Rei do Cangaço'. De início dona Santana de Luiz Gonzaga relutou em enviar o adereço, pois ela não gostava de cangaceiro.

Desde o começo da carreira, Gonzaga tentava se apresentar em público com um visual que lembrasse a sua terra, o Nordeste, como a rigor fazia Pedro Raimundo. Mas não lhe permitiam. Discriminação. Insistiu e resolveu o problema quando foi contratado pela Rádio Nacional. Suas primeiras apresentações foram com uma roupa que mais lembrava a de um caubói, aos moldes de Bob Nélsion; com cartucheira e revólver de brinquedo à mostra, que trocou por chapéu de cangaceiro (e de vaqueiro) com gibão de couro e alpercatas de rabicho nos pés (ÂNGELO, 2006, p. 61-62).

Mas a sensível admiração por Lampião, o 'Rei do Cangaço' e 'herói' do sertão, fazia parte da memória de Luiz Gonzaga de longa data. Essa iconografia representativa muda no decorrer do tempo, pois em algumas oportunidades seu Luiz declarou que gostava mesmo era do

cangaceiro Antônio Silvino, que não tinha, junto com seu bando, uma história tão violenta, e que também não davam o mesmo cuidado de Lampião e seu grupo na questão estética e ornamental. Uma dessas declarações de admiração a Antônio Silvino foi feita a imprensa paraibana em uma entrevista concedida em 1979.

Luiz Gonzaga disse que 'é um adversário combativo dos admiradores de Lampião, porque o bicho só queria matar e roubar. Depois de tudo o que fez, o povo ainda queria transformá-lo num herói. Herói mesmo para mim é Antônio Silvino, o cabra que deu alguns exemplos de bravura para nós, e não Lampião, que jogava as criancinhas pra cima para aparar na ponta do facão Este era danado' ('O Norte', 27/06/1979).

Assim, o famoso sanfoneiro teve a sensibilidade de buscar as representações dos cangaceiros que variavam entre Lampião e Antônio Silvino – e as eventuais conveniências políticas de lidar com essas imagens controversas – e isso influenciou sua estética, que variava um pouco no decorrer do tempo e/ou espaço em que Gonzaga estava. Por exemplo, se estivesse na 'Missa do Vaqueiro', seu Luiz elogiava Silvino e se estivesse dando entrevista na região sudeste fazia referência ao 'Rei do Cangaço'.

Após ter a ideia de se caracterizar de cangaceiro, o dilema era onde e quando lançar essa estética. Luiz Gonzaga usou o chapéu de cangaceiro a primeira vez no ano de 1947, em plena Rádio Nacional do Rio de Janeiro.

Quando eu lancei o chapéu no auditório da Rádio Nacional, fui proibido de cantar com ele. O diretor artístico era Floriano Faissal. Ali 'não era casa de cangaceiro, não': eu tinha mesmo de trabalhar era de Summer" ('Jornal do Brasil', 30/07/83 in CHAGAS, 1990).

Luiz Gonzaga se vestiu de cangaceiro numa rádio que pertencia ao governo federal que foi o perseguidor dos cangaceiros durante décadas, e as ondas curtas PRE 8 (prefixo da Nacional), eram usadas para propagar as atrocidades dos bandoleiros no sertão nordestino. Certamente não era um desafio de pouca monta. Entretanto, Gonzaga persistiu até que os diretores permitissem a utilização da indumentária. Segundo Santos:

Essa atitude simbólica de Luiz Gonzaga e o fato de associar sua figura artística aos valores do cangaço – bravura, justiça, destemor, dignidade e coragem – contribuiu para uma outra perspectiva da visualização do movimento do cangaço nordestino, até então, constantemente entendido como sinônimo de banditismo e desagregador da suposta ordem estabelecida (VIEIRA Apud SANTOS, 2004, p. 101-102).

Assim, quando Luiz Gonzaga identificou esses aspectos sensíveis e simbólicos imaginados da cultura nordestina, a partir de uma ótica vinda da estética popular, o compositor percebeu a força comunicativa desses elementos no sentido de levar a sua mensagem regional de resistência, com eficácia, ao público que consumia sua produção musical. Dessa forma:

Gonzaga, mídia humana, como sanfoneiro. Visual, misto de vaqueiro e cangaceiro, símbolo de resistência, reclame testemunhal das características típicas do homem e os traços de sua terra. Todo esse discurso oral e imagético nos deixou um complexo de narrativas condutoras da inserção da tradição nordestina na modernidade brasileira, suportada, principalmente, pela sua oralidade (AUSTREGÉSILO, 2012, p. 24).

A aceitação definitiva da estética de cangaceiro só ocorreu em 1949, onze anos depois da morte do 'Rei do Cangaço'. Quando o chapéu chegou às mãos de Luiz Gonzaga, ele foi logo colando uma coroa no lugar das insígnias místicas utilizadas pelos cangaceiros. Após a utilização da indumentária dos bandoleiros de modo oficial, Gonzaga, começou a pensar em lançar o ritmo dançado pelos cangaceiros como ritmo regional, daí eclode o Xaxado.

Segundo Câmara Cascudo (1974), o xaxado é uma dança exclusivamente masculina, originária do alto sertão de Pernambuco, divulgada até o interior da Bahia pelo cangaceiro Lampião e os cabras do seu grupo. Dançam-na em círculo, fila indiana, um atrás do outro, sem volteio, avançando o pé direito em três e quatro movimentos laterais e puxando o esquerdo, num rápido e deslizado sapateado. Os cangaceiros executavam o xaxado marcando a queda da dominante com uma pancada no coice do fuzil.

Xaxado é onomatopeia do rumor 'xa-xa-xa' das alpercatas, arrastadas no solo. De início falhou como dança-de-salão porque não é possível atuação feminina. Entretanto com o passar das décadas foi incorporada a participação das mulheres. "É preciso não esquecer, por fim, que a alpercata comparecia com o básico da sonoridade do xaxado, marcando o compasso resfolegante ao som do qual tinha lugar a dança da pisada" (MELLO, 2012, p. 99).

Gonzaga tinha a percepção que sua música deveria ser vestida com um discurso imagético capaz de servir de suporte ao seu enunciado, complementando a sua oralidade. Tratava-se, portanto, de uma música para se ver e ouvir, vendo a imagem do som, reforçado, isto é, suportado pelos elementos simbólicos que caracterizavam as temáticas das canções voltadas para os valores, usos e costumes representativos da região nordestina.

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Além de ouvir os aboios dos vaqueiros que tanto lhe inspiraram desde vestimenta até o jeito de cantar. O xaxado pode não ter sido o ritmo de maior sucesso de Luiz Gonzaga, entretanto foi o que mais influenciou o cantor na formulação de sua indumentária e da criação da representação iconográfica da região nordeste. Em partes redimindo a imagem do cangaceiro somente como um bandoleiro sanguinário, e o transformando num elemento produtor de cultural estética e musical.

Com isso, observa-se, que a estética do cangaço, fruto da civilização do couro, estava ligada ao sentimento de honradez pessoal e valentia. Símbolo de resistência, o sertão era o espaço, portanto, com

características predominantemente agropastoris, e fomentava em sua composição um componente identitário, tendo como elemento formador, o vaqueiro e o cangaceiro, mas também, toda uma amálgama de atores sociais presentes no processo de produção cultural da região tendo por base a força de trabalho.

Gonzaga em seus trabalhos conseguiram adaptar essas figuras típicas, e reapropriá-las como símbolo fundamental de uma região, e de passagem aprofundaram a representação da civilização do couro na cultura. A partir de sua sanfona o instrumentista criou o 'Trio de Forrozeiro' ou 'trio pé-de-serra'. E sua estética aglutinou além da sonoridade elementos como chapéu de couro e gibão, ressaltando as estrelas, – e no caso de Gonzaga uma coroa no alto do chapéu –, e outros adereços que simbolizavam o misticismo e o imaginário popular do nordestino.

Sobre a estética do cangaço que tanto influenciou a vestimenta do 'Rei do Baião', o escritor Federico Pernambucano de Mello (2012), nos alerta que, mesmo os cangaceiros habitando num meio natural cinzento e pobre, os bandoleiros vestiam-se de cor e muita riqueza. Satisfazendo seu anseio de arte voltado para o místico e de estilo baseado no arcaico brasileiro.

E foram esses personagens, o vaqueiro e o cangaceiro, frutos da 'civilização do couro' e da revolta social que Luiz Gonzaga lembrou-se como representante cultural quando estava compondo sua imagem artística. Ao se vestir ao padrão estético de Lampião, seu 'herói' de infância em seu chapéu e cartucheira, e homenageando os vaqueiros em seu gibão e nas sandálias de couro. Adquirindo, assim, os arquétipos que acompanham a iconografia do artista pela vida toda, como foi o caso de Luiz Gonzaga.

REFERÊNCIAS

Periódicos:

'Jornal do Brasil', 30/07/1983.

Jornal 'O Norte', 27/06/1979.

Bibliográficas:

ABREU, Capistrano de. Capítulos de História Colonial: 1500-1800. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

ANDRADE, Manuel Correia de. A Terra e o Homem no Nordeste. 4a ed. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1980.

ÂNGELO, Assis. Dicionário Gonzagueano, de A a Z. São Paulo: Trends, 2006.

AUSTREGÉSILO, José Mário. Luiz Gonzaga: o homem, sua terra e sua luta. Recife: Fase Faculdade, 2012.

CALMON, Pedro. História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros. Rio de Janeiro: Jose Olympio: 1939.



CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1974.

CHAGAS, Luiz. Luiz Gonzaga. São Paulo: Martin Claret, 1990. (Coleção Vozes do Brasil).

DREYFUS, Dominique. Vida do Viajante a Saga de Luiz Gonzaga. São Paulo: Editora 34, 2012.

MELLO, Frederico Pernambucano de. Estrelas de Couro: A Estética do Cangaço. 2ª Ed. São Paulo: Escrituras, 2012.

OLIVEIRA, Gildson. Luiz Gonzaga o Matuto que conquistou o Mundo. 3a ed. Recife: Editora Comunicarte, 1991.

SÁ, Sinval. Luiz Gonzaga o sanfoneiro do Riacho da Brígida: Vida e andanças do Rei do Baião. 7ª edição, Brasília: Thesaurus, 1999.

Capítulo XII

ENTRE VAQUEIROS E VAQUEIRAS: AS TRANSFORMAÇÕES DA VAQUEJADA NO SERTÃO PARAIBANO E A DISCRIMINAÇÃO DE GÊNERO COM AS COMPETIDORAS NO ESPORTE/PROFISSÃO

Natalia Gonçalves dos Santos ¹

DOI: 10.51859/ampla.psh048.1124-12

RESUMO

Atualmente, a vaquejada está presente no cotidiano de milhares de famílias brasileiras. Homens, mulheres, adultos, jovens e crianças fazem parte dessa prática direto ou indiretamente. As transformações ocorridas ao longo dos séculos permitiram que as mulheres adentrassem a essa prática não somente como espectadoras, mas sim como praticantes, podendo competir em disputas de vaquejada como vaqueiras, mesmo enfrentando uma outra “cultura” impregnada na sociedade brasileira: o machismo. Assim, analisamos os cartazes de vaquejadas de parques das cidades de Cajazeiras e Sousa, na Paraíba, e usamos como principais referências, Aires (2008), Barbosa (2006) e Cascudo (2005). Buscando entender qual o lugar destinado às mulheres na prática da vaquejada e como e porque essas vaqueiras são alvos do preconceito de gênero nesse meio ainda tão marcadamente masculino.

Palavras-chave: Gênero. Mulher. Vaquejada nordestina. Cultura. Machismo.

1. INTRODUÇÃO

Para a ARAÚJO (1992, p. 42) todo indivíduo passa por um processo de conscientização. Através desse processo compreende qual a realidade a sua volta, e é a partir do momento que começam a ter ciência desse processo de aprisionamento que busca formas de libertar-se das amarras da estrutura social que o aprisiona. Diante disso, podemos partir do pressuposto que, a mulher, que ao longo de vários séculos, ocupou um lugar de subalternidade, exclusão e privação em relação à vida social e política em detrimento ao homem, buscou e busca sua libertação nos mais diversos âmbitos da sociedade.

É no limiar do século XX que ocorre os primeiros movimentos organizados em defesa do direito feminino. Os movimentos feministas tiveram várias fazes (ou ondas) em cada um desses momentos, as mulheres lutaram para conquistar direitos que o homem já os tinha, como o direito ao voto, na primeira onda; o direito ao seu próprio corpo, como foi o caso na segunda onda; e/ou na terceira onda, que as mulheres reivindicaram sobretudo o reconhecimento as peculiaridades de cada mulher e/ou cada grupo de mulheres. A autonomia, o direito a

¹ Graduanda do curso de História, pela Universidade Federal de Campina Grande – CFP. natalia.gongalves@estudante.ufcg.edu.br.

igualdade, o fim da discriminação de gênero e do sexismo foram bandeiras desses momentos. (MITTANCK e GEVEHR, 2021, p. 3).

Em cada um dos momentos dos movimentos, as mulheres se organizaram para lutar por melhorias, direitos e voz para as mulheres pertencentes ou não ao movimento e graças a essas lutas temos hoje o direito de pertencer e ocupar lugares antes inimagináveis para as mulheres e um bom exemplo disso é a vaquejada.

A vaquejada surgiu no final do século XVII como uma atividade ligada a Pecuária nordestina, sendo praticada exclusivamente por homens nas fazendas de gado. Essa prática era sinônimo de bravura e valentia, conferindo status ao homem que praticava. Com o caminhar dos séculos e as transformações econômicas e agrícolas, a prática antes conhecida como apartações foi se transformando em festividades até chegar aos dias atuais como um grande evento, cultural e econômico, praticado por homens e mulheres em todo o país. (AIRES, 2008; BARBOSA, 2006; CASCUDO, 2005; CAVALCANTI, 2020).

Embora a mulher vaqueira possa competir nas vaquejadas contemporâneas, desbravar um espaço totalmente “masculino”, ainda a muitas barreiras a serem derrubadas, para que possam ocupar um lugar minimamente igualitário em relação ao espaço, direitos e prestígio em comparação ao homem vaqueiro. Podemos ver isso ao analisarmos a disparidade de premiações e oferta da categoria feminina em vaquejadas renomadas como as do *Estrela Park Show*, (Cajazeiras-PB) e do *Parque José Luciano* (Sousa-PB). O que nos leva a refletir: se desde 1988 a Constituição criminaliza a discriminação e assegura que todos são iguais, como também na relação de trabalho todos os trabalhadores devem ter remuneração igual para cargos equivalentes, por que isso ainda é tão comum e “aceitável”? Qual seria a origem dessa discriminação e falta de aceitação da mulher vaqueira? De onde vem esse privilégio para os vaqueiros?

Diante disso, esse artigo objetiva apresentar reflexões sobre a posição reservada as mulheres competidoras de vaquejadas no Sertão da Paraíba, como a construção de uma sociedade machista busca formas para tentar manter a mulher em uma posição de inferioridade. Busca-se além disso, identificar e refletir sobre as barreiras enfrentadas por essas vaqueiras para se consolidarem na vaquejada.

2. ORIGEM E TRAJETÓRIA: “DE APARTAÇÃO A VAQUEJADA”²

A vaquejada nos moldes que se conhece hoje é uma reformulação das antigas festas de apartação, iniciadas entre os séculos XVII e XVIII. Tudo começou com a necessidade de afastar os rebanhos de gado das proximidades dos canaviais, os animais que antes serviam de força de tração nos engenhos, passaram a trazer problemas para as plantações de cana-de-açúcar levando a Coroa portuguesa a decretar o distanciamento desses animais, em uma légua de distância das fazendas litorâneas. Com isso, teve início o processo de povoamento dos sertões, com o surgimento das fazendas de gado. (BARBOSA, 2006; PEREIRA, 2019).

As fazendas de gado eram grandes extensões de terras, de vegetação natural, sem cercas ou qualquer outra delimitação, assim, os animais pastavam por toda parte. Nesse período, os fazendeiros residiam nos centros urbanos, deixando a administração da propriedade a cargo do vaqueiro, que tinha sua remuneração paga através do sistema de quarta³ que se dava nas apartações. (BARBOSA, 2006; PEREIRA, 2019).

As apartações duravam vários dias, era escolhido uma fazenda com currais grandes que comportasse todos os animais que chegariam da mata. Os vaqueiros de todas as fazendas envolvidas participavam de todos os momentos das apartações, que de acordo com BEZERRA (1978, p. 7, 8) podemos dividir em dois momentos: o primeiro seria a pega do boi no mato, onde os vaqueiros e patrões, montados a cavalo, adentravam as matas em busca dos animais, e a apartação propriamente dita, que acontecia no pátio da fazenda.

Nas matas, sempre que algum animal se rebelava, evadindo-se do rebanho, o vaqueiro o perseguia e derrubava-o puxando pela calda, depois o peava e conduzia aos currais. Já na sede da fazenda, era onde se dava as apartações⁴, a perseguição e derrubada do animal, não tinha mais o sentido de atividade diária do trabalho da lida com o gado, nesse momento, após o final do trabalho (troca, venda, marcação e etc.), assumia o momento de divertimento dos trabalhadores e patrões. Era escolhido os bovinos mais bravos e desafiado os vaqueiros e seu cavalo, a derrubá-los puxando pela calda. A derrubada poderia ser em qualquer lugar dentro do pátio de terra batida, quem conseguisse, ganhava prestígio e fama de valente.

Com as transformações políticas e econômicas, a sociedade brasileira foi se modificando e junto, as atividades do pastoreio e a forma de lidar com o gado no sertão também precisou se

² BARBSA, (2006, p. 37).

³ De acordo com Pereira (2019, p. 15, 17) a cada quatro animais nascidos em um período de cinco anos, 1 era dado ao vaqueiro como forma de pagamento pelo seu trabalho na fazenda.

⁴ Aires (2008) vai se referir a esse momento como “vaquejada de mourão” (p. 77). As partições o gado era ferrado, tratado as enfermidades, separado os de cada dono, vendidos e trocados e etc; ver O “espetáculo do cabra-macho”: Um estudo sobre os vaqueiros nas vaquejadas no rio grande do Norte.

transformar para adaptar-se às novas demandas, assim, chegasse ao século XX, onde a pega de boi no mato e as apartações perdem seu sentido como atividade cotidiana na lida das fazendas de gado, restando apenas a diversão, assumindo um papel de lazer para seus praticantes e apoiadores.

Essas transformações foram impulsionadas pela modernização da Primeira República que o país vivenciava desde o final do século XIX, no Nordeste, as fazendas de gado⁵ vão introduzindo outras raças de animais, que requeria um manejo mais delicado, o modelo de criação muda do sistema extensivo⁶ para sistema intensivos e/ou semi-intensivo, apresentando ao vaqueiro as delimitações da fazenda com uma cerca de arame farpado. (BARBOSA, 2006, p. 39; Cascudo, 2005, p. 110).

Ao final do século XX a vaquejada se desliga totalmente da apartação, se tornando um grande evento comercial. Após as décadas de 1990, a vaquejada é praticada em parques de vaquejada ao invés de pistas de corrida, o vaqueiro passa a ser conhecido como atleta, os cantadores de viola e/ou aboiadores que animavam as apartações, desaparecem dando lugar às bandas de forró, os animais (tanto os cavalos quanto a boiada) são grandes, fortes e receados, criados dentro do aspecto da vaquejada contemporânea que deve seguir um padrão e regras específicas. A esse respeito BARBOSA (2006, p. 91, 92) nos diz que:

A antiga figura do “vaqueiro da fazenda” é transformada em “vaqueiro desportista”; o “cavalo de fazenda” é substituído pelo “cavalo de vaquejada”; a figura do “poeta de desafio” cede lugar as “bandas de forró”; a vaquejada ganha o caráter de negócio (com regras e senhas) e o parque devora as antigas “pistas de corrida” [...]. (BARBOSA, 2006, p. 91, 92).

Desde 2015, a vaquejada ganhou a visibilidade dos holofotes e da mídia em geral, após a proibição por meio de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade, da lei cearense nº 15.299 que regulamenta “a vaquejada como atividade desportiva e cultural no Estado do Ceará” (BRASIL, 2015, p. 2). A Ação foi movida com a alegação de que a prática da vaquejada era causadora de maus-tratos aos animais envolvidos, no entanto, os favoráveis à vaquejada discordaram alegando ser uma prática cultural nordestina que representa a identidade de um povo, e por tanto, dever do Estado garantir sua proteção já que a Constituição (no Art. 215, s1º) garante

⁵ Para se aprofundar um pouco mais no assunto, indico a leitura de Gabriel Martins de Oliveira Moreira (2016) intitulada de *Bovinocultura de corte: Sistema de Produção*.

⁶ De acordo com Moreira (2016) o modelo de criação desses animais é dividido em três categorias que são: o modelo extensivo, onde os animais são criados nos pastos naturais, sem quase ou nenhuma interação com o homem; o modelo semi-intensivo, onde os animais são criados parte do tempo soltos, tirando sua alimentação dos roçados e parte do tempo presos, sendo alimentados com rações balanceadas. Já no sistema intensivo o gado é criado recebendo rações balanceadas produzidas e administradas pelo homem, em local específico onde esses animais ficam confinados.

zelar pelas práticas e manifestações culturais do povo brasileiro, além de ser fonte de renda de milhares de famílias nordestinas. Em contrapartida, os contrários a vaquejada se valem do Art. 225, parágrafo VII da mesma Constituição, para defender a proibição. (BRASIL, 2016).

Após muitas discussões no Supremo Tribunal Federal, movimentações sociais e debates entre os pros e contras a prática da vaquejada, chega a 2016 e a vaquejada é reconhecida como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil pela Lei nº 13.364/2016. Em 2017, é sancionada e publicada a Emenda Constitucional nº 96 acrescentando no parágrafo §7º do Art. 255 da CF, que “práticas desportivas que utilizem animais não são consideradas cruéis, nas condições que especifica” (BRASIL, 2017). No entanto, nada foi suficiente para acalmar os contrários a prática da vaquejada, assim, chegasse a 2019, e a Lei nº 13.873/2019 altera a Lei nº 13.364/2016, elevando a vaquejada e outras práticas equestres tradicionais no Brasil, a bem de natureza imaterial de patrimônio cultural brasileiro.

A vaquejada contemporânea segue promovendo discussões e eventos e girando a economia do Nordeste. O órgão responsável pelas normas garantidoras do bem-estar animal, é a Associação Brasileira de Vaquejada (ABVAQ). A ABVAQ também é responsável pelo regulamento geral da vaquejada, com normas⁷ e regras específicas e claras que regem todos os eventos cancelados no país. O novo modelo de vaquejada deu abertura para a entrada da mulher como vaqueira competidora, mas como será a recepção para com essas vaqueiras em uma prática tão fortemente marcada pela masculinidade?

3. DE HERÓI A VAQUEIRO: A CONSTRUÇÃO DA MASCULINIDADE NA VAQUEJADA

Na grande maioria das vezes, a sociedade é pensada e planejada pela óptica patriarcal, reservando lugares distintos para homens e mulheres. A construção histórica em relação aos papéis entre os sexos, parâmetros sociais enquadram homens e mulheres em determinados locais culturalmente aceitos pelos códigos sociais, baseados em modelos de conduta predestinados a cada sexo. O ser masculino e o ser feminino são ditados, ainda, por esses símbolos e modelos determinando onde “se espera que a mulher seja frágil, delicada, vaidosa, organizada, dona de casa, amorosa, dentre outra; e que o homem seja forte, corajoso, pouco preocupado com a aparência e possua mais iniciativa” (SANTOS, 2017, p. 20).

⁷ Para se aprofundar, sugiro ler o Regulamento Geral da Vaquejada, ele está dividido em nove seções, onde contem todos as regras e normas para que um evento tenha o alvará e assim possa acontecer. Esse regulamento é recomendado pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA).

Os movimentos feministas desde o século XX vem tentando mudar esse panorama, colocando em xeque os papéis de homens e mulheres nas sociedades, empenhando-se em mudar essa visão machista e sexista da sociedade. E não seria diferente na vaquejada. A vaquejada contemporânea é unissex, há hoje, uma categoria⁸ reservada exclusivamente para as vaqueiras competidoras, além de que elas também podem competir nas demais categorias com os homens vaqueiros. No entanto, mesmo com várias mudanças em relação a maior participação feminina nos mais diversos âmbitos da sociedade, inclusive em áreas consideradas masculinas, essa participação está longe de ser igualitária, como vemos acontecer na vaquejada.

A vaquejada até os dias atuais, reflete a construção da figura do vaqueiro imbuída nos códigos de masculinidade viril, forte e másculo, e Eriosvaldo de Lima Barbosa (2006), em sua obra intitulada de *Valeu o boi, o negócio da vaquejada*, nos aponta como se deu essa construção da masculinidade do vaqueiro sertanejo. O autor reserva o capítulo três⁹ para a discussão de como e quais componentes constituem a masculinidade do vaqueiro da fazenda, que servirá de base, para que se possa compreender “A construção masculina do vaqueiro desportista”¹⁰ (BARBOSA, 2006, p. 109). Para o autor, a imagem do vaqueiro da fazenda foi forjada imbuída sob elementos da natureza que refletia a força, bravura e coragem, assim,

A gramática da masculinidade do vaqueiro da fazenda ganha sentido a partir desses elementos naturais, como o vulcão, o fogo, o relâmpago e o trovão, os quais funcionam como fatores significantes, capazes de denotar os arranjos sociológicos que informam a respeito dos códigos de masculinidade operantes nesse contexto. Tais elementos servem de suporte para carregar e dar sentido às práticas de gênero vivenciadas pelos vaqueiros de fazenda. (BARBOSA, 2006, p. 50).

Para Durval Muniz de Albuquerque Junior (2013), em sua obra *Nordestino: A invenção do “falo” – uma história do gênero masculino (nordeste 1920-1940)*, a imagem do homem nordestino foi formada através desses mesmos elementos que norteia a construção do vaqueiro apontada por Barbosa (2006). Para o autor, a figura de masculinidade do nordestino macho que “Não há lugar nesta figura para qualquer atributo feminino” (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2013, p. 18), foi construída por intelectuais e a elite da aristocracia nordestina contrária as transformações que o país vivia desde o fim do século XIX.

O vaqueiro de vaquejada, carrega elementos do vaqueiro da fazenda, como a força e a coragem, no entanto, esses elementos agregam-se a outros como leveza, destreza e técnica, para BARBOSA (2006, p. 128) a figura do vaqueiro de vaquejada é como um mosaico, que mistura

⁸ Nos eventos de vaquejada com o registro ABVAQ, os computadores são classificados em quatro categorias (ou classes) e um quinto andando onde seria a classe ou categoria feminina.

⁹ Intitulado de *Vaqueiro da fazenda como herói do sertão*.

¹⁰ Tratado no capítulo cinco denominado *De herói a Campeão*.

elementos do passado com elementos do contemporâneo construindo-se “a partir de pequenos pedacinhos diferentes: de masculinidade e feminilidade, de força e leveza, de coração e razão” (BARBOSA, 2006, p. 128). Para SANTOS (2017, p. 23), existe um jogo de imagens em volta da figura desse vaqueiro que cria um padrão de masculinidade onde funda a vaquejada em torno da espetacularização do masculino.

A fórmula desse padrão seria arquitetada em cima do perfil de masculinidade do ser másculo, forte, agressivo, poderoso e competitivo. Nos levando a perceber que a perspectiva de masculinidade se reformulou ao logo do tempo - no tocante a concepção do ser vaqueiro - mas que ainda carrega resquícios da carga histórica de sua construção inicial, atualmente, a masculinidade é mais “maleável”, dando abertura para elementos considerados femininos como a leveza e sensibilidade. O que possibilitou a participação feminina nesse meio que foi, e ainda o é, pensado, arquitetado e elaborado por e para homem.

4. LUTA E PERSISTÊNCIA: O LUGAR DAS VAQUEIRAS NAS VAQUEJADAS DE CAJAZEIRAS E SOUSA, NA PARAÍBA

Como vimos até aqui, a vaquejada é uma prática historicamente dominada pelo gênero masculino, e que há alguns anos esse panorama vem mudando, podendo hoje encontrarmos mulheres competindo lado a lado com os homens. Essas mulheres vêm buscando seu espaço nesse meio desportivo, o que não tem sido tarefa fácil.

Para se consolidar nesse meio desportivo, é necessário um investimento de tempo e de dinheiro, tendo em vista que, a vaquejada segue toda uma lógica de negócio, que “movimenta mais de R\$14 bilhões por ano” (SANTOS, 2017, p. 39). Esse montante é de modo geral. Para que um único evento aconteça, é necessário investir na estrutura da porqueria, na boiada, bandas,¹¹ em uma junta de profissionais trabalhando em prol desse evento, já os competidores, precisam investir em um bom animal, transporte, alimentação, acessórios de corrida¹² e em senhas¹³.

Na grande maioria das vezes, quem arca com esses custos de participação nos eventos, são os patrões que investem em bons cavalos, equipamentos e custeio de cada participação, retirando o lucro, do cavalo¹⁴ e da premiação que os vaqueiros ganham, quando ganham, na

¹¹ Nos eventos de vaquejada contemporâneos, há shows com bandas, geralmente de forró, que se apresentam em casas de shows dentro do parque de vaquejada. Para BARBOSA (2006, p. 72-74) esses shows fazem parte da lógica de negócio da vaquejada.

¹² Tanto os cavalos quanto os montares precisam usar acessórios específicos para competirem e esses acessórios, como também as condições de acomodação e alimentação do animal são estipuladas e fiscalizadas pela ABVAQ.

¹³ A senha é a inscrição que a equipe de competidores paga para ter direito de participar da corrida e concorrer aos prêmios e quanto maior a premiação disputada, maior o valor cobrado por cada senha.

¹⁴ Um cavalo de vaquejada, dependendo da raça e da quantidade de prêmios que ganhou, pode chegar a custar milhões de reais, como é o caso do Dom Roxão, avaliado em 6,5 milhões de reais.

vaquejada. AIRES (2008, p. 28), nos aponta sobre a importância do patrão na vaquejada e para o competidor:

É para os vaqueiros o investidor que possibilita não apenas a sua continuação como competidor nas vaquejadas, mas também a sua afirmação enquanto tal. O patrão, portanto, é considerado o “homem forte” dos vaqueiros, porque estes apenas serão campeões se tiverem um investidor forte, como enfatizam, ou seja, aquele que tem dinheiro para pagar as senhas e os custos com o esporte de vaquejada. (AIRES, 2008, p. 28).

Diante disse, podemos pensar a dificuldade da participação feminina na vaquejada, uma vez que, às vaqueiras não possuem esse investimento por parte de um patrão e todas as facilidades financeiras que esse patrocinador pode proporcionar, consequentemente, diminuí o acesso à competição. Um dos fatores que pode “justificar” a falta de patrocínio, é a premiação ofertada as vaqueiras, que é muito baixa em comparação aos demais competidores, mesmo que tecnicamente, o prêmio seja uma espécie de salário¹⁵ para esses participantes.

De acordo com a Constituição Federal, todos são iguais em direitos e deveres, sem distinção de nem uma natureza, incluindo o sexo. Esse direito constitucional está vigente desde 1988, mas na prática, a realidade é outra. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2019, relacionado ao estudo de Estática de Gênero, as mulheres trabalham em média, três horas semanais a mais que os homens, possuem nível educacional mais alto e tem uma remuneração de 76,5% do rendimento dos homens. (IBGE, 2019).

Diante do exposto, aqui será analisado o machismo e discriminação no meio da vaquejada com as vaqueiras, por meio dos cartazes de vaquejadas com a premiação ofertada por categorias, e a oferta da categoria feminina entre os anos de 2013 a 2023, nos parques de vaquejada *Estela Park Show*, Cajazeiras-PB e *Parque José Luciano*, em Sousa-PB.

O Estrala promove todos os anos uma das vaquejadas mais populares da cidade de Cajazeiras-PB e região. Seu primeiro evento aconteceu no ano de 2013, com a quantia de 37 mil reais em prêmios, apenas com a categoria profissional (Portal vaquejada, 2013) Só a partir do segundo evento que houve a categoria feminina com a premiação de 2 mil reais para as competidoras. Agora no ano de 2023, aconteceu o 9º evento, com premiação de 60 mil, dividido entre as categorias Aberto, Aspirante e Jovem.

Sobre as categorias, vale ressaltar que os vaqueiros e vaqueiras de Vaquejada são classificados em: Aspirante e Amador, categorias reservadas a todos os iniciantes ou que nunca participaram de uma competição. A categoria Intermediária, para vaqueiros que já tem

¹⁵ Muitos vaqueiros não recebem um salário fixo do seu patrão, retiram sua renda das premiações ganhas nas vaquejadas e com os cuidados com o animal (doma e o preparo do animal)

experiência e competem a algum tempo, mas ainda não são profissionais, e a categoria Profissional reservada a todos os vaqueiros que atuam no ramo da Vaquejada a mais de três anos com sua renda provinda de atividades ligadas aos cavalos. Além dessas quatro classificações, existe a classe Feminina que “não haverá divisão” na classe feminina, podendo, todas as competidoras participarem sem distinção entre aspirante, amador, intermediário e profissional”. (ABVAQ, 2017).

Em grandes eventos como os proporcionados pelo *Estrela Park Show*, cada competidor deve concorrer dentro da sua categoria, mas até mesmo os vaqueiros que nunca estiveram em uma competição, concorrerão a uma premiação de no mínimo, três mil reais, já as vaqueiras, se houver apenas uma vencedora, ficará com a quantia de mil reais, e se houver mais de uma classificada, esse valor deverá ser dividido igualmente entre elas.

Essa discriminação não é exclusiva do *Estrela Park Show*, o *Parque José Luciano*, Sousa-PB, promoveu a primeira edição do seu evento em outubro de 2015, com 15 mil reais em prêmios e uma moto Honda 0Km. Nos 9 anos de eventos, consideradas como grades vaquejadas com premiações que foram de 15 a 200 mil reais, a categoria feminina foi ofertada apenas em 4 desses eventos, com premiação média de 2 mil.

Foram analisados 18 cartazes ao todo, dos quais, 8 do Estrela, sendo que, nos anos de 2020 e 2021, não houve realização do evento devido a intervenções por conta da pandemia da Covid-19 e 10 do Parque José Luciano, que nos anos de 2015 e 2016 não houve categoria definida para cada competidor, logo, nos quadros estarão marcados com “X” no espaço das categorias como podemos observar nos quadros abaixo:

Quadro 1: Estrela Park Show

Ano	Cartaz analisado	Profissional	Amador	Feminina	Premiação
2013	SIM	SIM	NÃO	NÃO	37 Mil
2014	SIM	NÃO	SIM	SIM	70 mil
2015	SIM	SIM	SIM	SIM	100 Mil
2016 ¹⁶	NÃO	—	—	—	—
2017	SIM	SIM	NÃO	SIM	50 Mil
2018	SIM	SIM	SIM	SIM	35 Mil
2019	SIM	SIM	NÃO	NÃO	35 mil
2020	NÃO	—	—	—	—
2021	NÃO	—	—	—	—
2022	SIM	SIM	SIM	SIM	45 Mil
2023	SIM	SIM	SIM	NÃO	60 Mil

Fonte: @estrelaparkshwoficial, adaptado, 2023.

¹⁶ De acordo com o Instagram do parque, o evento aconteceu, mas não encontramos cartaz disponível do evento do ano de 2016, por tanto, não foi feita a análise do ano em questão.

Quadro 2: Parque José Luciano

Ano	Cartaz analisado	Profissional	Amador	Feminina	Premiação
2015	SIM	X	X	X	15 Mil
2016	SIM	X	X	X	30 Mil
2017	SIM	SIM	NÃO	NÃO	30 Mil
2018	SIM	SIM	NÃO	NÃO	42 Mil
2019	SIM	SIM	SIM	SIM	80 Mil
2020.1	SIM	SIM	SIM	NÃO	100 Mil
2020.2	SIM	NÃO	SIM	NÃO	50 Mil
2021	SIM	SIM	SIM	SIM	200 Mil
2022	SIM	SIM	SIM	SIM	150 Mil
2023	SIM	SIM	SIM	SIM	158 Mil

Fonte: @parquejoseluciano, adaptado, 2023.

Quadro 3: Premiação categoria feminina do Estrela Park Show

Ano	Cartaz analisado	Premiação
2013	SIM	—
2014	SIM	2 Mil
2015	SIM	5 Mil
2016	NÃO	—
2017	SIM	5 Mil
2018	SIM	2 Mil
2019	SIM	—
2020	NÃO	—
2021	NÃO	—
2022	SIM	1 Mil
2023	SIM	—

Fonte: @estrelaparkshowoficial, adaptado, 2023.

Quadro 4: Premiação categoria feminina do parque José Luciano

Ano	Cartaz analisado	Premiação
2015	SIM	—
2016	SIM	-
2017	SIM	—
2018	SIM	—
2019	SIM	3 Mil
2020.1	SIM	-
2020.2	SIM	-
2021	SIM	3 Mil
2022	SIM	1 Mil
2023	SIM	2 Mil

Fonte: @parquejoseluciano, adaptado, 2023.

A partir dos quadros, podemos ver que, durante os anos de 2013 a 2023, foram realizados 8 eventos no Estrela Park Show, contando com uma premiação geral de 472 mil reais, destes, 15 mil foi para a categoria feminina, já o Parque José Luciano, foi ofertado entre 2015 e 2023, 10 eventos, contabilizando um montante total de 955 mil reais em prêmios, dos quais 9 mil foi para a categoria feminina. Dos 8 eventos do Estrela Park Show, apenas 5 deles tiveram a

categoria feminina, já no segundo parque, dos 10 eventos de vaquejada, sente em 4 deles ofereceram a categoria feminina.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa forma, podemos perceber que, a vaquejada embora tenha se transformando e se modernizado ao longo do tempo permitindo a introdução das mulheres como vaqueiras competidoras, a discriminação e o machismo e o sexismo para com elas ainda é alarmante. Embora todos sejam considerados iguais perante a lei, notamos que essa igualdade é desigual quando se trata da vaquejada (como nos demais ambientes da sociedade).

A questão salarial (premiações), pode ser um grande indicador dessa dura realidade. Com a análise dos cartazes disponíveis no *Instagram* dos parques de vaquejada *Estrela Park Show* e o *Parque José Luciano*, nota-se que, durante os últimos 11 anos foi disponibilizado um espaço de oportunidades para a categoria feminina bem menor que para os demais, no primeiro parque analisado, a categoria feminina fica com apenas 3,17% da premiação total, enquanto que do segundo, não chega a 1% (0,95%).

É nítido o tamanho privilégio para os homens vaqueiros, que por a prática ser historicamente dominada pelo gênero masculino, e por muito tempo ser um definidor do papel de masculinidade, de força e coragem do homem, notamos que ainda continua sendo, mesmo que de forma mais velada ainda é um lugar masculinizado, deixando a mulher a margem, em segundo plano ou sem relevância. E isso levanta-se a possível explicação de a não oferta da categoria feminina não causar estranheza a sociedade, pois, ainda somos uma sociedade machista, sexista e excludente, que pensa a mulher pelo seu sexo. Como a frágil, dependente e incapaz de exercer e ocupar lugares e funções tidas como “coisa de homem”.

Nesse sentido, é preciso que as mulheres vaqueiras recebam mais visibilidade, mais espaços nas vaquejadas, que lhes sejam oferecidas, em todos os eventos de vaquejada a sua categoria, assim como é feito com a Profissional e a Amadora por exemplo. E de forma séria, com horários e prêmios definidos e mais igualitários com as demais para que assim, essas protagonistas possam buscar condições profissionais e de participação equiparadas aos homens vaqueiros.

REFERÊNCIAS

AIRES, Francisco Jânio Filgueira. O "espetáculo do cabra macho": um estudo sobre os vaqueiros nas vaquejadas no Rio Grande do Norte. UFRN. Natal - RN. 2008.

ALBURQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. Nordeste: Invenção do "falo" uma história do gênero masculino (1920 - 1940). 2ª Ed. Editora Entemeio. São Paulo - SP. 2013.

ABVAQ, Regulamento geral de vaquejada. 2017 – 2018.

ARAÚJO, Eliany Alvarenga de. Informação, cidadania e sociedade no Brasil. Inf. & Soc.:Est, João Pessoa, v.2, n.1, p.42-49, jan./dez. 1992.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.983. Relator: Min. Marco Aurélio. Julgamento em 12/08/2015. Publicado no Diário Oficial da União em 06/10/2016.

CASCUDO, Luís da Câmara. Vaqueiros e Cantadores. 1ª Ed. São Paulo – SP. Editora. 2005.

CAVALCANTI, Adriana Priscilla Costa. "As Marias de Gado": descortinando trajetórias da participação de mulheres nas vaquejadas da Bahia. UFBA. Salvador - BA. 2020.

FREIRE, Julia. Por R\$ 6,5 milhões ele é o cavalo mais caro da história da vaquejada. 28 de set. de 2023. Compre Rural. Disponível em: <https://www.comprerural.com/por-r-65-milhoes-ele-e-o-cavalo-mais-carro-da-historia-da-vaquejada/>. Acessado em 16 de dezembro de 2023.

LUCIANO, Parque José. (@parquejoseluciano). Sousa – PB. 2022. Instagram.

MITTANCK, Vanuza Alves; GEVEHR, Daniel Luciano. Movimentos feministas e a historicidade da mulher: Sua busca por visibilidade e direitos. Editora científica digital. 2021.

MOREIRA, Gabriel Martins de Oliveira. Bovinocultura de corte: Sistema de Produção. IFSP. Barretos - SP. 2016.

PEREIRA, Helyanna de Siqueira. Pega de Boi no Mato. UFRPE. Serra talhada - PE. 2019.

PERET, Eduardo. Mulher estuda mais, trabalha mais e ganha menos do que o homem. IBGE. Notícias. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/20234-mulher-estuda-mais-trabalha-mais-e-ganha-menos-do-que-o-homem>. Acessado em 11 de dezembro de 2023.

PAIVA, Eduardo França. História & Imagem. 2ª Edição. Editora Autêntica. Belo Horizonte – MG. 2004

PORTAL Vaquejada, 2013. Disponível em: <https://www.portalvaquejada.com.br/>. Acessado em 12 de dezembro de 2023.

SANTOS, Anyelle Brito Leite. Valeu o boi! Uma análise de gênero na vaquejada. UNIVASF. Petrolina - PE. 2017.



SANTOS, Manoel Silva dos. A importância cultural e econômica da vaquejada e a relevância do seu reconhecimento como patrimônio cultural imaterial do Brasil. UFAL. Santana do Ipanema - AL. 2017.

SHOW, Estrela Park. (@estrelaparkshwoficial). Cajazeiras – PB. 2022. Instagram.

