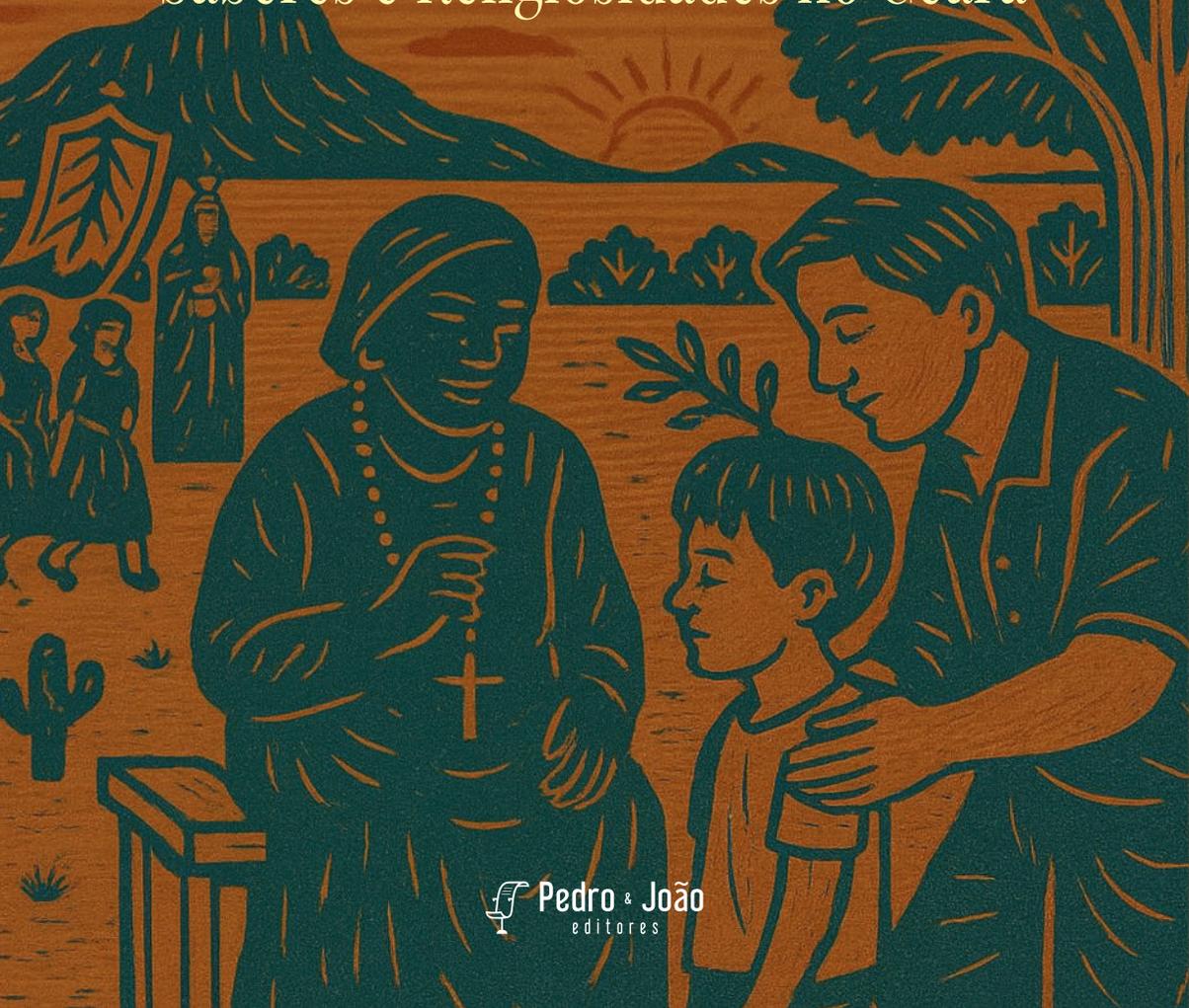


Maria de Fátima de Moraes Pinho
Zilda Maria Menezes Lima
(Organizadoras)

Narrativas sagradas, disputas ancestrais

Saberes e Religiosidades no Ceará



**NARRATIVAS SAGRADAS,
DISPUTAS ANCESTRAIS:
Saberes e Religiosidades no Ceará**

**MARIA DE FÁTIMA DE MORAIS PINHO
ZILDA MARIA MENEZES LIMA
(Organizadoras)**

**NARRATIVAS SAGRADAS,
DISPUTAS ANCESTRAIS:
Saberes e Religiosidades no Ceará**



Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Maria de Fátima de Moraes Pinho; Zilda Maria Menezes Lima [Orgs.]

Narrativas sagradas, disputas ancestrais: Saberes e Religiosidades no Ceará. São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. 242p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-2221-9 [Impresso]

978-65-265-2222-6 [Digital]

1. Religiosidade popular. 2. Cultura e identidade. 3. Ceará. 4. Práticas de cura. I. Título.

CDD – 370

Capa: Marcos Della Porta

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB – 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2025

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I Cariri encantado: A construção imaginária de uma região	15
Carlos Rafael Dias	15
CAPÍTULO II Os usos populares e religiosos das águas “miraculosas” do Caldas caririense para a prática de cura (1868-1870)	29
Maria Vitória Ribeiro de Sousa	29
CAPÍTULO III A presença evangélica em Juazeiro do Norte: notas sobre o perigo de uma história única	59
Renata Marinho Paz.....	59
Itamara Freires de Meneses	59
CAPÍTULO IV O protagonismo feminino indígena como uma ferramenta para conhecer uma cultura e (re)escrever a história de um povo	85
Ana Roberta Duarte Piancó	85
Azemar dos Santos Soares Júnior	85
Aliny Dayany Pereira de Medeiros Pranto.....	85
CAPÍTULO V Performar o sagrado, disputar o real: representações de Maria de Araújo	121
Bruna Karina Ferreira de Lima Melo.....	121

CAPÍTULO VI Do sagrado do terreiro de umbanda de Mãe Zimá de Ogum, ao sagrado ancestral das lutas das mulheres negras: o enfrentamento da violência doméstica e familiar a partir do trabalho do bando Somos todas Marias	151
Daniele Alves Marinho	151
CAPÍTULO VII Caminhos do catolicismo brasileiro: associações leigas e vivências religiosas no Brasil.....	177
Maria Lucélia de Andrade	177
CAPÍTULO VIII Sob o olhar do especialista: experiências de adoecimento e cura na epidemia de febres na Ribeira do Acaraú - Capitania do Siará Grande (1791)	197
Caio Sidonio da Silva	197
Zilda Maria Menezes Lima	197
CAPÍTULO VIX Relações entre os diferentes saberes de cura sobre as oftalmias no cariri cearense (1860-1930).....	223
Pablo Victor Santiago Lima.....	223
PÓS-FÁCIO.....	241
Telma Bessa	

PREFÁCIO

Religião, religiosidade, associação contínua de crenças que se entrecruzam ao longo da História. Cada vertente da fé apresenta seus postulados como base identitária, revelando as nuances da espiritualidade ao longo do tempo.

Apesar das especificidades doutrinárias e cerimônias, um elo comum as aproxima, ao longo da história, revelando o indício de um ponto de partida, o “alfa” em busca do ômega,” a salvação almejada ao longo da temporalidade. O embate entre as forças do mal e do bem, sob a vigilância de uma entidade superior, constitui o desafio contínuo.

Ante a fragilidade do ser humano, a comunicação com as forças superiores só se torna possível através da ação de um interlocutor (, capaz de interceder em prol dos devotos, traduzindo o sentido das mensagens recebidas. Os sacerdotes, os profetas, os videntes, permanecem como agentes iluminados, capazes de traduzir os a manifestação dos símbolos e o enigma das representações.

No amálgama de culturas, o arquipélago e saberes não se revela autônomo. Permanecem vivas as manifestações de troca de conhecimentos e nelas se associam. Cada Religião revela um ponto de encontro, a força da fé, presente nas manifestações associativas, reveladoras do inconsciente coletivo.

A cultura brasileira constitui um espelho simbólico da projeção de diferentes crenças entrecruzadas. As peculiaridades de cada fonte de nossa formação se revelam imbrincadas, mas sempre associadas, contradizendo os indicadores de uma autonomia de valores. As representações das crenças indígenas, as revelações dos ritos de origem africana e as cerimônias da Igreja Católica demonstram o amálgama contínuo.

O título da presente publicação, *Narrativas Sagradas, Disputas Alternativas: Saberes e Religiosidade no Ceará*, traduz o sentido

revelador dos encontros e confrontos registrados no processo de nossa formação cultural. Cada capítulo revela o *continuum* da temporalidade. O passado distante não pode ser apagado pelo peso do presente e a busca de um futuro redentor se revela como e elo associativo do processo histórico que parecia dissociado em sua constituição.

Os sete capítulos abrem um leque temático, cada um deles revelador de um enredo peculiar, cuja base não se revela dissociada, mas associada. Há um entrelaçamento nas diferentes modalidades de religiosidade popular.

O sincretismo se revela através de diversas formas, em diferentes espaços, concebidos além de uma indicação espacial hermética, como campo representativo da polivalência de manifestações culturais sem fronteiras.

A representação evangélica em uma região de predominância católica constitui uma demonstração do alcance da diversidade, apesar das barreiras impostas pela longa duração das trações da religião considerada oficial. Apesar das diferenças, há um ponto nessas duas formas de religiosidade. Acima de um conteúdo centralizador doutrinário, os crentes são dotados de uma liberdade interpretativa, manifesta no reconhecimento da subjetividade.

O gênero masculino não se apresenta como o agente exclusivo. O protagonismo feminino traduz o processo de identidade indígena na “etnia Kariri,”

As lutas mais recentes das mulheres na defesa de suas prerrogativas trazem à baila personagens antes colocadas na retaguarda dos movimentos sociais. Os “somos todos Marias” demonstra os frutos de estudos reveladores do fortalecimento de grupos de estudos, na busca de um reconhecimento identitário.

A relação entre religiosidade e saúde, no combate aos “casos epidêmicos e de oftalmia”, no período colonial, não se diluiu no tempo. Nos espaços diferenciados, as epidemias se propagavam ante os poucos meios de assistência disponíveis. Na atualidade, mesmo com o aperfeiçoamento da assistência médica, apoiada no

avanço tecnológico globalizado, a ação dos rezadores, das rezadoras permanece vivo nos mais diferentes espaços.

O valor da presente publicação se apresenta através de uma evidência. O mergulho no significado das crenças e das práticas representativas das crenças e práticas populares.

Resta aos leitores mergulhar no sentido revelador da religiosidade popular, aqui apresentado, um demonstrativo do valor da pluralidade de agentes culturais, não submissos aos ditames do processo de racionalização do conhecimento.

Gisafran Nazareno Mota Jucá

Doutor em História Social (USP).

Estágio pós doutoral na UFRS.

Professor Titular da Universidade Estadual do Ceará.

INTRODUÇÃO

Este livro é fruto de reflexões desenvolvidas no âmbito da disciplina "Religiosidade e Cultura Popular no Ceará", ministrada no Programa de Pós-Graduação em História, cultura e espacialidades da Universidade Estadual do Ceará (UECE), como parte das atividades do estágio pós-doutoral da professora Fátima Pinho, sob a supervisão da professora Zilda Lima. A obra reúne reflexões que atravessam a história social e cultural do Ceará a partir das práticas populares de fé, cura e resistência, compreendendo-as como expressões de saberes múltiplos, muitas vezes marginalizados, mas centrais na construção das identidades locais e na organização dos territórios simbólicos e políticos do estado. O título desta coletânea, *O Sagrado em Disputa*, expressa com clareza o núcleo que perpassa todos os capítulos: a coexistência — e o conflito — entre diferentes formas de compreender o mundo, o corpo, a doença, a espiritualidade e o poder.

Ao longo dos textos aqui apresentados, o sagrado se revela como espaço em constante negociação: entre o catolicismo tradicional e os saberes de matrizes africana e indígena; entre a medicina acadêmica e os modos populares de cura; entre a memória coletiva e os discursos oficiais; entre o silêncio imposto e a voz das mulheres, dos povos originários, das comunidades negras e de novos grupos religiosos. Trata-se, portanto, de uma disputa simbólica e material que reflete a pluralidade das experiências sociais no Ceará.

Mais do que uma análise geográfica ou histórica, este livro busca compreender o Ceará como um espaço simbólico, permeado por práticas religiosas, manifestações culturais e representações identitárias que revelam um processo contínuo de reinvenção. A religiosidade popular, os rituais de cura, as peregrinações, a atuação de figuras como Padre Ibiapina e Padre Cícero e os discursos dos movimentos intelectuais e artísticos contemporâneos

como a “Nação Cariri”, são aqui analisados como expressões de um imaginário que transcende os limites físicos do território.

No primeiro capítulo, é explorada a construção imaginária da região do Cariri, onde no qual sincretismo religioso molda representações identitárias profundamente enraizadas. Em seguida, somos conduzidos ao universo das águas milagrosas do Caldas caririense, cuja função terapêutica se inscreve tanto no campo do sagrado quanto no da saúde pública do século XIX. O terceiro capítulo amplia o debate ao problematizar a hegemonia católica em Juazeiro do Norte, analisando a emergência evangélica como reconfiguração do campo religioso e revelando a violência epistêmica contida na ideia de uma história única.

A resistência também se expressa por meio do protagonismo feminino indígena, como apresentado no quarto capítulo, em que a retomada do território Kariri é atravessada por práticas culturais e educativas. No quinto capítulo, *Performar o sagrado, disputar o real*: representações de Maria de Araújo, analisa as disputas simbólicas e performativas que envolvem a figura da beata Maria de Araújo, personagem central dos acontecimentos religiosos ocorridos em Juazeiro do Norte no final do século XIX.

No sexto capítulo, a Umbanda — em sua potência de cuidado e acolhimento — surge como ferramenta de enfrentamento à violência doméstica, articulando ancestralidade, espiritualidade e justiça social. O sétimo capítulo explora a trajetória das associações religiosas leigas, como irmandades e confrarias, e sua importância na configuração das vivências católicas no Brasil. A análise evidencia como esses espaços foram fundamentais na mediação entre fé, sociabilidade e política.

Já os capítulos oitavo e nono revisitam episódios históricos em que o adoecimento e a cura são interpretados a partir de fontes diversas, contrastando discursos médicos e religiosos em tempos de epidemia.

Ao propor uma escuta sensível às experiências de cura e fé que circulam nas margens — geográficas, sociais e epistemológicas — esta obra reafirma o valor das práticas populares como formas

legítimas de conhecimento e resistência. Mais do que relatar fatos, ela oferece uma cartografia das sensibilidades, das lutas e dos sentidos que compõem a história da saúde e da espiritualidade no Ceará. Trata-se, enfim, de um convite à reflexão sobre os múltiplos sagrados que habitam os corpos, os territórios e os imaginários de um povo em constante reinvenção.

Esta coletânea de artigos se destina tanto a professoras e professores que desejam ampliar os debates em sala de aula, quanto a leitoras e leitores da comunidade em geral que buscam compreender o Ceará para além das narrativas oficiais. Ao tornar acessíveis pesquisas acadêmicas densas, mas fortemente enraizadas na realidade concreta das populações locais, a obra propõe uma reflexão pertinente sobre as múltiplas formas de ser, viver, adoecer e resistir no sertão cearense.

Mais do que relatar acontecimentos, o livro oferece caminhos para enxergar o Ceará a partir dos seus encantos silenciados, das práticas de cura não institucionalizadas, das resistências cotidianas. Trata-se, em última instância, de contribuir para a escrita de uma outra história: uma história do sagrado, dos corpos, das lutas e dos territórios que compõem, em sua diversidade, a riqueza cultural do nosso povo.

Nesse sentido, fazemos um convite à leitura do Ceará não apenas como um território geográfico, mas como um lugar de memória, fé e utopia — uma paisagem cultural marcada por práticas simbólicas e representações que lhe conferem um papel único na conformação da identidade nordestina e brasileira.

Prof.^a Dra. Maria de Fátima de Moraes Pinho

Dep. História/URCA

Prof.^a Dra. Zilda Maria Menezes Lima

Curso de História/UECE

CAPÍTULO I

Cariri encantado: A construção imaginária de uma região

Carlos Rafael Dias¹

RESUMO

Os encontros e desencontros do catolicismo popular ibérico e mediterrâneo com o sistema de crenças dos povos nativos e religiões tradicionais de matriz africana, ocorridos com o processo de colonização da região do Cariri cearense, a partir do século XVIII, geraram uma gama de práticas religiosas, tais como novenas, procissões, confrarias, romarias, santuários domésticos, penitência e intensa devoção aos santos. Desta forma, o Cariri é descrito, comumente, a partir de uma série de representações de ordem sociocultural, como “caldeirão das culturas” e “civilização cabocla sertaneja”. Tais representações estão relacionadas à formação socioantropológica regional, fruto das intensas imigrações que a região vem sendo alvo desde os primórdios de sua ocupação mais recente, bem como pelas miscigenações envolvendo as etnias básicas que moldaram, no geral, o povo brasileiro. Este artigo aborda o universo mítico e algumas representações identitárias resultantes do sincretismo religioso norteador de práticas e concepções de mundo típicos da região, além de analisar a construção imaginária do Cariri cearense com base em uma série de fenômenos de ordem cultural que envolve processos históricos, sociais e religiosos e que propõe um estágio de encantamento do espaço regional motivador de utopias e desenvolvimento de uma formação sociocultural (“civilização sertaneja”) peculiar.

¹ Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense e professor do Curso de História da Universidade Regional do Cariri (URCA). E-mail: carlos.rafael@urca.br.

PALAVRAS-CHAVE: Cariri cearense, religiosidade, imaginário, representações, identidades.

INTRODUÇÃO

A região do Cariri, situada no extremo sul do estado do Ceará, é descrita, comumente, a partir de uma série de representações de ordem natural e sociocultural, tais como “oásis do sertão”, “território livre” e “caldeirão das culturas” (CARIRY, 2008, p. 391). Esta última, por exemplo, é fruto da própria formação social e antropológica da região, resultante das intensas imigrações das quais tem sido alvo desde a sua colonização, no século XVIII, bem como pelas miscigenações envolvendo as etnias básicas que moldaram, no geral, o povo brasileiro. Não obstante, o Cariri apresenta interessantes particularidades tanto nos seus aspectos naturais quanto na sua formação histórica.

O meio ambiente caririense é atípico em relação ao sertão nordestino, geralmente de clima quente e seco, solo pobre e caatinga. A natureza seria, portanto, diferenciada pela existência de fontes de água, fertilidade vegetação diversificada e clima ameno em parte do ano, fatores de condicionamento natural decorrentes, em boa parte, da presença da Chapada do Araripe, imponente planalto localizado na divisa dos estados do Ceará, Piauí e Pernambuco (PINHEIRO, 2010; FIGUEIREDO FILHO, 2010).

A NAÇÃO KARIRI

Teria sido essa natureza prodigiosa o principal atrativo para o estabelecimento dos Kariri, um dos troncos étnicos dos povos originais “brasileiros”, em tempos remotos na região hoje conhecida como Cariri cearense. Conforme esclarece Kraisch (2008), “[...] cariri é a designação da principal família de línguas indígenas do sertão do Nordeste, onde vários grupos locais ou etnias foram ou são referidos como pertencentes ou relacionados a

ela.” Por sua vez, Abreu (1989) informa que os Kariri são majoritários no espaço interno do território nordestino brasileiro, o que os levou a um contato mais intenso e contínuo com os conquistadores e religiosos missionários, a partir da segunda metade do século XVII, quando se principiou o processo de desbravamento e ocupação do interior dessa região com a expansão da pecuária. Como se mostraram renitentes à empresa colonizadora, foram dominados e aldeados, mas não sem antes terem resistido bravamente (PINHEIRO, 2010, p. 8).

Anteriores à chegada dos invasores, os habitantes nativos e legítimos proprietários da terra Cariri mantinham um sistema de crença em que a relação com o sagrado era de fundamental importância na sustentação e cultivo de uma filosofia de vida caracterizada pelo que se hoje denomina de sustentabilidade. Nesse sistema, o vale por eles habitado era “território sagrado”; e foi em defesa dessa terra de fertilidade e de fartura, onde se situava também o “espaço mítico”, que os Kariri enfrentaram belicosamente os colonizadores e, anteriormente, outras nações indígenas que se embrenharam sertão adentro, tentando se estabelecer na região, empurradas tanto pela escassez de víveres e secas cíclicas, como pela ação colonial de conquista do interior nordestino (CARIRY, 2008, p. 367).

A resistência dos Kariri aconteceu a partir de uma confederação que durou trinta anos, envolvendo tribos localizadas notadamente no Ceará, mas também em Pernambuco, Rio Grande do Norte e Paraíba. Chamada pejorativamente de “Guerra dos Bárbaros” foi uma reação ao avanço de poderosos sesmeiros provenientes, sobretudo, da Bahia, de Pernambuco e de Sergipe, que se apossaram das terras ocupadas pelos indígenas, provocando violentos conflitos. Os Kariri foram vencidos entre as décadas de 10 e 20 do século XVIII, por expedições militares que ficaram conhecidas como “jornadas do sertão” (GOMES, 2009, p. 138). Após terem sido aldeados por padres católicos da Ordem dos Capuchinhos, foram submetidos à catequização, tendo sido, no final do século XVIII, expulsos definitivamente de suas terras.

RELIGIOSIDADE, SABERES E FAZERES TRADICIONAIS

As missões evangelizadoras e os aldeamentos de catequização dos indígenas constituídos no século XVIII, além da presença de elementos oriundos de religiões tradicionais de matriz africana, geraram, no Cariri, práticas religiosas marcadas por rituais diversos herdados do catolicismo ibérico, como novenas, procissões, confrarias, romarias, santuários domésticos, penitência e intensa devoção aos santos. Desta forma, apesar das culturas indígenas, negros e mestiços serem relegadas ao extremo, permanecem latentes e pulsantes, sendo vivenciadas através do espiritismo, da religiosidade e crenças populares (HOORNAERT, 1994).

Este universo mítico, resultado do sincretismo religioso norteador de práticas e concepções de mundo típicos da região, recebeu forte influência das missões itinerantes bastante comuns nos sertões nordestinos no século XIX, a exemplo das pregações dos frades italianos Vital de Frescarolo, Caetano de Messina e Serafim da Catania. A tônica dominante das pregações desses missionários era o anúncio do fim dos tempos, com a aproximação do apocalipse e a urgência da salvação da alma frente à ameaça do castigo divino ou o perigo do inferno, o que vem contribuir, sobremaneira, com a construção e definição de uma concepção religiosa calcada na escatologia e no maniqueísmo típicos do catolicismo popular europeu. Além do mais, o próprio contexto geográfico e cultural, marcado pelo isolamento das populações, como lembra Barros (2014, p. 76), torna alguns personagens sociais elementos-chave neste processo, como padres, mascates, cantadores, violeiros, poetas e beatos. São os produtores e transmissores de visões de mundo, artífices de ideias e sonhos.

O Cariri é, assim, um *locus* comumente relacionado à religiosidade popular. Neste contexto, ganhou destaque a presença do Padre Mestre Ibiapina na região, entre as décadas de 1860 e 1870. Sua ação, ao mesmo tempo evangelizadora e civilizadora, resultou em empreendimentos voltados para o atendimento de diversas demandas socioeconômicas e existenciais dos sertanejos em

situações de vulnerabilidade, como a construção de cacimbas, açudes, igrejas e cemitérios, além de edificação das chamadas casas de caridade², misto de hospitais, orfanatos e escolas para meninas e moças pobres. Notável foi a assistência por ele prestada às vítimas da epidemia de cólera que grassou o sertão nordestino na década de 1860. Igualmente, instituiu as ordens de beatos e beatas sem a devida autorização eclesiástica, o que seria considerado uma grave e intolerável desobediência aos preceitos canônicos (BARROS, 2014, pp. 118-126). Foram-lhe ainda atribuídas curas milagrosas que ainda hoje repercutem no imaginário da população local (PINHEIRO, 2010b, p. 53).

Não resta dúvida que a atuação do Padre Ibiapina na região é um dos fatores que fermentaram um terreno bastante movediço à hierarquia da Igreja Católica daquela época: a religiosidade popular. Por isso, o padre foi intitulado de “O Apóstolo do Nordeste” ou, ainda, “O Peregrino da Caridade”, visto que nas suas andanças deixava uma marca que combinava o bálsamo imediato à esperança da superação de muitos desafios e problemas comuns àqueles tempos de dificuldades e limitações típicos dos sertões abandonados.

A ação pastoral do Padre Ibiapina, com sua pregação impregnada de conteúdo utópico e revolucionário, preparou o solo no qual brotariam os chamados “fatos extraordinários” de Juazeiro. Tais acontecimentos despontaram pela primeira vez durante uma missa celebrada pelo Padre Cícero Romão Baptista, no ano de 1889, quando a hóstia ministrada à Beata Maria de Araújo teria se transformado em sangue. Segundo relatos, tal fenômeno repetiu-se diversas vezes durante cerca de dois anos, provocando uma polêmica que ainda hoje perdura. Em decorrência, uma série de epifenômenos sociológicos aconteceu na região, a exemplo do movimento armado conhecido como Sedição de Juazeiro, ocorrido em 1914, quando um exército de

² No Cariri cearense, o Padre Ibiapina edificou Casas de Caridade nos municípios de Missão Velha, Crato, Barbalha e Milagres (PINHEIRO, 2010b, p. 53).

jagunços e romeiros depôs o governo do estado cearense, e a comunidade camponesa do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, que guarda semelhança com o Arraial de Canudos, tanto na experiência coletivista que ensejou quanto no seu trágico fim, destruída por forças policiais no ano de 1937.

A propósito, há relatos da passagem de Antônio Vicente Mendes Maciel, que viria a ser o Conselheiro de Canudos, por terras caririenses. Ainda como comerciante, esteve na região várias vezes, quando escutou o mito da Pedra da Batateira³, que veio a fundamentar o seu discurso messiânico de que “o sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão” (CARIRY, 2008, p. 373). Depois, após abandonar o lar por conta da humilhação sofrida ao flagrar sua esposa em traição conjugal, buscou abrigo no Cariri, quando tornou-se beato por influência do Padre Ibiapina, iniciando aí uma vida de peregrinação pelos sertões do Nordeste (BARROS, 2014, p. 125).

Por outro lado, o Cariri igualmente é descrito como um centro de manifestação de cultura popular ou um “Caldeirão de Culturas”, sendo, assim, uma região emblemática no contexto da formação cultural brasileira. Esta posição seria por conta de um diversificado patrimônio cultural que se manifesta em expressões e linguagens tradicionais: música, canto, dança, poesia, festejos e representações diversas que se expressam em palavras, falas, gestos, crenças, imagens e formas. Nesse sentido, as enunciações do Cariri como “Oásis do Sertão” e “Celeiro do Nordeste” também

³ Batateira ou batateiras, segundo Figueiredo Filho (1955, p. 1), é uma corruptela da palavra *itaytera*, que na língua Kariri quer dizer “água que corre, precipitando-se por entre pedras”, expressão utilizada para designar a mais volumosa das fontes da encosta da Chapada do Araripe, a nascente do rio Itaytera. Sobre o mito da Pedra Batateira, uma de suas variantes é a lenda muito difundida no Cariri, que se refere a uma enorme pedra existente sobre uma caudalosa fonte d’água. Esta pedra conteria a força das águas serranas, impedindo que o vale do Cariri, notadamente o Crato, que se situa em uma depressão topográfica, seja inundado. Reza uma profecia, no entanto, que, um dia, momento de acerto de contas dos indígenas Kariri com os brancos colonizadores que os perseguiram e lhes roubaram a terra, essa pedra rolará, provocando a temida inundação.

são empregadas para enaltecer as riquezas e diversidade cultural da região, notadamente no campo artístico.

Uma maior atenção aos patrimônios material e imaterial de origem popular começa a fazer parte do trabalho de pesquisa dos intelectuais caririenses, principalmente, a partir da segunda metade do século XX, quando se observa, segundo Bezerra (2013, s/p),

[...] uma intensa necessidade de coleta e de investigação de um arcabouço documental que privilegia elementos considerados folclóricos [...] que devidamente selecionados, contribuíram para legitimação do Cariri cearense como um espaço cultural diferenciado [...].

Neste cenário efervescente de manifestações populares, há espaço para as expressões festivas que são, na essência, sinônimos da própria cultura sertaneja, com destaque para os autos natalinos, os rituais profanos durante a Semana Santa, como a malhação de Judas, as festas juninas e de celebrações aos santos padroeiros. São eventos que quebram a rotina de trabalho estafante da população mais pobre, promovendo tanto a experiência de alegria na vida, quanto a gestação de espaços de sociabilidade e cooperação.

OLHARES “INTELECTUAIS”

Em meados do século XX, um grupo de intelectuais fundou o Instituto Cultural do Cariri (ICC) com a proposição de “reinventar” a região, elegendo o território natural, o legado indígena e a cultura popular, mesmo folclorizada, além da consagração de um passado heroico e pioneiro, como principais elementos dos seus discursos formuladores de um projeto identitário regional. Um dos propósitos do ICC era conduzir o processo de conceituação e identificação do Cariri como espaço destacado do cenário nacional pelas suas características naturais e raízes histórico-culturais peculiares, além de encetar campanhas visando a valorização da região.

Na década de 1960, completado o primeiro ciclo de existência do ICC, foi possível contabilizar a influência deste órgão junto à opinião pública local, incluindo uma recepção significativa das

ideias apregoadas pelos seus integrantes, com propostas de redimensionamento do conceito de região a partir de novas representações identitárias do Cariri. Dentre os receptores das ideias difundidas pelo ICC, figuravam os jovens artistas e intelectuais caririenses.

No turbilhão de mudanças comportamentais e de valores que, naquela época, varria boa parte do mundo ocidental, esses jovens traziam consigo a contestação típica da idade e a criatividade inerente ao fazer artístico, buscando romper com a arte academicista, com as estruturas de poder vigentes na cidade e com os limites impostos pela Igreja Católica (MARQUES, 2004, p. 24).

Não resta dúvida de que, assim como ocorreu na década de 1950 com a geração fundadora do ICC, a região do Cariri é reinventada pela nova geração em meados dos anos 1960 e ponto de melhor ebulição nas décadas de 1970 e 1980.

Marques (2004, p. 126), ao analisar a produção dos jovens artistas da década de 1970 e sua aproximação ao passado indígena e à cultura popular, sem abrir mão de novos experimentos e do engajamento político, afirma:

Ao tempo em que buscavam se legitimar como depositários da história da região, identificando-se como herdeiros dos índios cariris por sua revolta e marginalidade, a geração de 70 reconstruía o discurso regionalista, repensando a tensão das fronteiras em tempos de modernidade.

Nas narrativas da história regional existe, implícita ou explicitamente, a utilização de representações indígenas por parte dos intelectuais caririenses para designar seus projetos ou significar seus discursos. A geração fundadora do ICC as usou profusamente, a partir da própria designação da revista da entidade, *Itaytera*, mas, especialmente, quando entronizou o indígena Kariri no panteão dos heróis da história regional. Outro bom exemplo dessa apropriação é o uso de lendas e de mitos indígenas como matéria-prima da construção de um imaginário histórico e social da região, além do reconhecimento da importância do seu legado cultural como um dos elementos de identificação regional.

OS NOVOS “GUERREIROS CARIRIS”

Dessa forma, fortemente influenciado por essas representações que utilizam o legado dos Kariri, é fundado na região, no final da década de 1970, o movimento Nação Cariri, com a pretensão de ser um elo entre a cultura popular tradicional e jovens artistas contemporâneos sintonizados com outras influências (CARIRY, 2010, pp. 112-113). O movimento, que tinha como porta-voz um jornal com o mesmo nome, permaneceu ativo por quase toda a década de 1980, clamando por uma resistência cultural frente ao *establishment* cada vez mais devorador de utopias.

No tocante à apropriação do imaginário do indígena Kariri, esses “novos guerreiros” deixam claro, logo no editorial da edição de lançamento do periódico, que pretendiam dar um novo e legítimo sentido à região, refundando-a como um espaço imaginário:

A sétima geração tapuia somos, habitamos as terras violadas dos Tapuias/Incas Cariris e sabemos que este verde vale que cresce em nós, antes foi a “terra sem mal”, vasculhada rústica e tragicamente pela mitologia Tupinambá-Guarany. Aqui viveram livres os Cariris, ensolarados filhos do lago encantado na altura da grande montanha, de onde emigraram, num tempo que se perdeu nas noites, mas que ardia sua fogueira no gume das lendas contadas pelos pajés. E aqui um povo bonito cresceu, guerreiro do canto, das iniciações sagradas, dos ventos irmãos povoadores de mito, das danças mágicas pra espantar os maus fluidos e o olhar ruim dos estranhos. Ai! Terríveis e cruéis foram os colonizadores brancos. Sob o fio das espadas e a pólvora da culubrinhas apagaram o fogo Cariri. Povoaram o vale como serpentes e edificaram casas grandes y igrejas y engenhos y cadeias, com o sangue e os ossos da grande Nação.

[...]

A sétima geração somos, e já profetiza o poeta que nascemos armados de canto. Maduros e cheirosos os nossos corações estão [...] A Era de Aquarius em nós. [...] Rolará a pedra da presunção-intelecto, a pedra fossilizada nos corações velhos, dando passagem às águas do espírito intuitivo, do coração fresco do homem liberto. [...] É chegado o tempo do advento das águas de gêneses do amor, da criação. Novos guerreiros vestidos de canto (Apud MARQUES, 2004, pp. 125-126)

Esses discursos são marcados por uma postura ambivalente, que ora aponta para rupturas, ora para permanências. Alguns elementos imagéticos presentes, como o território natural, o legado indígena e as manifestações da cultura popular, apontam para uma continuidade dos discursos clássicos proferidos pelos fundadores do ICC. No entanto, emergem sérios questionamentos acerca das fronteiras naturais que restringem o espírito universalista próprio da época.

A noção de nação expressa através do movimento surgido no sul do Ceará, mas que extrapolou seus limites territoriais de origem ao incorporar colaboradores e correspondentes de várias partes do Brasil e do mundo, não se limita ao seu caráter físico, territorial. A ideia do universal pelo regional passa a ser uma senha cultivada e alimentada nos atos, gestos, sentimentos, saberes e desejos daqueles artistas.

Percebe-se, pois, que esse novo projeto identitário, particularmente, vai apelar para a ancestralidade perdida ou silenciada, seja na representação do guerreiro Cariri, seja na apropriação das manifestações da cultura popular ou ainda na edenização da natureza.

A geração das décadas de 1970 e 1980 se apresenta como um novo sujeito perante o desafio, ao mesmo tempo crucial e cruciante, de reinventar o Cariri sem abrir mão do patrimônio edificado pelas gerações anteriores, que conferia à região um *status* tão festejado, e sem prescindir das benesses que a modernidade recente oferecia, projetando-a para além-fronteiras e tirando-a do marasmo provinciano e das amarras de um tradicionalismo inerte, para não dizer castrador de sonhos e utopias.

Nesse sentido, a produção intelectual dessa “nova” geração vai buscar e/ou encontrar suporte em uma literatura que desponta naquele contexto, a exemplo dos livros *Milagre em Joazeiro*, de Raph Della Cava e *A terra da mãe de Deus*, de Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros, que propõem um novo olhar sobre a formação histórica cariariense através de um imaginário instituidor de uma sociedade sertaneja peculiar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer das últimas décadas, sobretudo nos emblemáticos anos 1960, percebe-se que muitas concepções se transformaram na sociedade, a exemplo do conceito de identidade. De uma noção baseada em um sujeito unificado e centrado, formulada a partir do Iluminismo, a identidade passou a ser concebida na relação entre o sujeito social e o seu meio e em constante afirmação. Esta constante busca pela identificação possibilita a coexistência de várias identidades e permite, com ou sem aparentes problemas, a cada indivíduo, participar desses leques identitários. Desse modo, o patrimônio cultural é de suma importância para a materialização de uma identidade, ainda mais se for considerada a vigência de uma época de incertezas e de esgotamento dos paradigmas clássicos da modernidade.

Vivemos, pois, enquanto alternativa de vida social, um processo de reencantamento do mundo?

Observa-se, assim, a partir da década de 1970, uma produção diversificada e significativa que analisa e discute as naturezas dessa anunciada e decantada peculiaridade regional. Muitas dessas obras enveredam por um caminho não muito comum até então, pois recorrem ao estudo do imaginário social para entender os acontecimentos e fenômenos regionais das representações criadas pelos sujeitos sociais que, buscando responder a uma determinada realidade, se constituíssem como um referencial unificador e estimulador de determinadas práticas sociais.

No final da década de 1970 ficou bem delineada a forma como a geração de jovens artistas e intelectuais cariarienses reinventou a região através de um projeto identitário repaginado com as “sobras” dos discursos formulados pelos fundadores do ICC. Assim, os anos de 1980 foram de afirmação para aquela nova geração que passa a ocupar espaços cada vez mais amplos e representativos.

Dentre as representações propostas da produção artística e intelectual de representantes da chamada “geração setenta”,

observa-se a utilização de elementos míticos que se manifestam no inconsciente coletivo da população regional, já presentes no universo religioso e mágico dos indígenas Kariri, pioneiros ocupantes deste território e que se propagaram através das práticas de religiosidade popular bastante comuns no Cariri.

Assim, partimos da existência e desenvolvimento de uma formação histórica regional, representada sob a denominação de “Civilização Cabocla Sertaneja”, e que se configuraria a partir de um espaço tradicionalmente reconhecido nas narrativas históricas como Cariri cearense, região tida como peculiar por ser um centro de efervescência de fenômenos calcados em construções e proposições de cunho imaginário e, portanto, com forte carga simbólica.

No âmbito desta proposição, percebe-se a existência de um processo histórico e sociocultural, que lhe é conferido como um estatuto de modernidade em vez de uma aparente configuração tradicional. Ou seja, em meio a uma gama de elementos tidos como conservadores e até milenaristas, emerge um discurso formulador de novas e modernas práticas, não obstante sua incontestável base tradicional.

O repertório de informações gerador desta proposição teórica é, em especial, a obra do cineasta Rosemberg Cariry, sintetizada no ensaio *Cariri, a nação das utopias* (2008), na qual a região caririense é descrita como o núcleo irradiador de valores e projeções (utopias) de um espaço inter-regional de fronteiras não fixas. O Cariri seria, desta forma, um “centro geográfico e histórico” provocador de atração de multidões sertanejas motivadas pela fertilidade e sagração do território. A superestrutura desta construção sociocultural está, por sua vez, permeada de elementos calcados no imaginário mítico que é, ao mesmo tempo, produtor e produto de projeções.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano. Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1989.

BARROS, José D'Assunção. História, Espaço e Tempo. In: **Varia História**, vol. 22, nº 36. Belo Horizonte, Jul/Dez 2006, pp. 460-476.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcante. **Juazeiro do Padre Cícero**: A terra da Mãe de Deus. Fortaleza: Editora IMEPH, 2014.

BEZERRA, Cícera Patrícia Alcântara. **O renascer pujante**: escritas sobre o folclore caririense entre as décadas de cinquenta e setenta do século XX. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371350144_ARQUIVO_ANPUH-ultimave rsao_15dejunho_.pdf>. Acesso em: 6 jul 2015.

CARIRY, Rosemberg. Cariri, a nação das utopias. In: CAVALCANTE, Maria Juraci Maia et alli. **História da educação** – vitrais da memória: lugares, imagens e práticas culturais. Edições UFC, 2008.

_____. “Todos os caminhos levam ao Massafeira”. In: SOUSA, Ednardo Soares da Costa (Org.). **Massafeira**: 30 anos Som, Imagem, Movimentos, Gente. Fortaleza: Edições Musicais, 2010, pp. 96-123.

FIGUEIREDO FILHO. José de. História do Cariri. v. I a IV. Coedição Secult/Edições URCA. - Fortaleza: Edições UFC, 2010a.

GOMES, José Eudes Arrais Barroso. **Milícias de Del'Rey**: Tropas militares e poder no Ceará setecentista. 273 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2009.

HOORNAERT, Eduardo. Catequese e aldeamentos. In: **História do Ceará**. Coord.: Simone de Sousa. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994.

KRAISCH, Adriana Machado Pimentel de Oliveira. Os índios tapuias do Cariri paraibano no período colonial: ocupação e

dispersão. In: **Revista de Humanidades**. Caicó, UFRN, v. 9, set./out. 2008.

MARQUES, Roberto. **Contracultura, tradição e oralidade: (re)inventando o sertão nordestino na década de 70**. São Paulo: Annablume, 2004.

PINHEIRO, Irineu. **O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes**. Coedição Secult/Edições URCA. Fortaleza: Edições UFC, 2010a.

_____. **Efemérides do Cariri**. Coedição Secult/Edições URCA.- Fortaleza: Edições UFC, 2010b.

CAPÍTULO II

Os usos populares e religiosos das águas “miraculosas” do Caldas cariense para a prática de cura (1868-1870)

*Maria Vitória Ribeiro de Sousa*¹

RESUMO

O presente estudo se dá através de uma análise crítica, baseada em documentos produzidos sobre as fontes termais do Caldas, distrito da cidade de Barbalha, no sul do Ceará, que indicam a ocorrência de práticas e experiências de cura de enfermidades naquele espaço. Os relatos estão em vários números do jornal *A Voz da Religião no Cariri*, que circulou na região entre os anos de 1868 a 1870 e pode ser consultado no Acervo Digital da Biblioteca Nacional. Nos detivemos à pesquisa acurada dos discursos publicados no jornal, descrevendo e relacionando os sujeitos, suas crenças, enfermidades e o local envolvidos numa prática cultural. Levaremos em consideração as doenças como indissociáveis da cosmologia e da religião, em consonância com Rodrigues (1986), compreendendo-as não só como patologias, mas como uma experiência social e religiosa. O adoecer, os sintomas, tratamentos e a cura dessas doenças, são também produções sociais ou imagéticas, como propõe Le Goff (1994) e, conforme o entendimento de Alexandre (2013), “construções socioculturais”.

PALAVRAS-CHAVE: Práticas de cura, religiosidade popular, Caldas, Cariri.

¹ Licenciada em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA), mestre em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Pós-graduada em História e Cultura Afro-brasileira e Indígena. E-mail: mvitoria.ribeiro@aluno.uece.br

INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca debater as experiências de cura a partir da fé, vivenciadas nas fontes de água termais localizadas no Caldas, distrito da cidade de Barbalha, no sul do Ceará. Situado na Região Metropolitana do Cariri², o local foi palco da realização de supostos “milagres” em meados dos anos 1860. O espaço no qual estão localizadas as fontes é importante para dar inteligibilidade ao fenômeno, pois se deve considerar que a região do Cariri é conhecida e identificada pela sua riqueza natural, característica amplamente reafirmada nas referências documentais deste trabalho, disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, qual seja, edições do periódico *A Voz da Religião no Cariri* que circulou entre os anos de 1868 e 1870 e que, repetidamente, passou a divulgar os milagres ocorridos naquele lugar.

No decorrer da análise, percebe-se que a fonte do Caldas já era conhecida pelos que residiam no seu entorno mais próximo, mas foi com a presença de padres capuchinhos que se iniciou a tônica religiosa, passando a ser relacionada ao Bom Jesus dos Aflitos, pelo quadro deixado pelos religiosos. Em visita à região, o padre Ibiapina³ teria conhecido as fontes termais e enxergado nelas poderes curativos, aconselhando uma enferma que, em momento de desespero clamava por uma recomendação sua, no entanto, o

² A Região Metropolitana do Cariri (RMC) é composta pelos municípios de Caririáçu, Crato, Barbalha, Farias Brito, Jardim, Juazeiro do Norte, Missão Velha, Nova Olinda e Santana do Cariri.

³ Nascido em São Pedro de Ibiapina, região de Sobral, no dia 05 de agosto de 1806, Ibiapina é um dos personagens mais importantes para o fenômeno que vamos discorrer. José Antônio Pereira Ibiapina é o terceiro filho da união entre Francisco Miguel Pereira e Maria Teresa de Jesus. Foi professor, advogado e, por fim, sacerdote. É reconhecido por ter advogado pelos pobres, pelos cargos políticos que ocupou e pelo sacerdócio quando atuou no sertão nordestino com suas missões de caridade e assistência. Além do jornal *A Voz da Religião no Cariri*, Ibiapina construiu mais de vinte Casas de Caridade no Nordeste, açudes, igrejas e cemitérios. Em 1876, devido a sua paralisia, fixou-se em Santa Fé, na Paraíba, onde faleceu em 19 de fevereiro de 1883, sete anos depois.

missionário ficou surpreso com os prodígios obtidos pelas águas que recomendou.

Com o relato do “milagre” feito por Luzia Pesinho no jornal, o local passou a ser frequentado para a obtenção de cura. Atualmente, ainda é possível encontrar pessoas indo até lá com esse objetivo, mesmo que desconheçam o “mito fundador”, mas a transmissão pela oralidade e crença popular, levam-nas a experienciar o desconhecido em busca de um contato direto com o divino, procurando o restabelecimento de sua saúde.

É fundamental considerar o tempo e o espaço em que ocorrem os fenômenos sociais. Na época, a fé popular nas práticas curativas era ainda mais intensa. Novelim (2016) investiga as águas santas do Campestre de Santa Maria, associadas ao monge João Maria, que, segundo a autora “[...] encontrou a fonte e a teria santificado, tornando suas águas milagrosas e capazes de curar doenças. Em suas peregrinações foi agregando saberes, tornando-se um curandeiro hábil na manipulação de ervas, plantas e fontes de água mineral (p. 14).

A saúde estava diretamente associada à religiosidade, não apenas pela crença de que a doença era fruto do pecado, mas também pela fé de que um curador de almas poderia curar o corpo. O corpo não era visto de forma dissociada; corpo e espírito estavam intrinsecamente ligados.

Percebe-se que, além do escasso acesso à medicina, o descrédito favoreceu a expansão desse ‘fenômeno social’. Contribuíram para isso a rara formação e presença de médicos no país, especialmente no Nordeste, bem como a mentalidade e as necessidades da população, mais alinhadas às práticas populares e religiosas.

O espaço geográfico e natural do Cariri exerceu papel fundamental na configuração das práticas de cura locais. Situada no extremo sul do Ceará, a aproximadamente 500 quilômetros de Fortaleza, a região, marcada pelo isolamento e pela escassa assistência estatal, recorria aos abundantes recursos da fauna e da flora como principais meios terapêuticos.

Era comum as pessoas da época recorrerem aos saberes e ofícios populares para a obtenção de cura, seja de enfermidades mais simples como a “espinhela caída”, ou até uma paralisia ou cegueira. Os atores sociais detentores do conhecimento e da prática curativa eram os curandeiros, benzedeiros, mezinheiras, rezadeiras, religiosos, parteiras, etc. Quando recorreu ao padre Ibiapina, Luzia se encontrava num momento de grande desespero, que a levou a acreditar em qualquer recomendação que lhe fosse dada pelo sacerdote, alguém em quem tinha confiança e fé, pois estava mais “próximo” da sua realidade e entendia melhor as suas demandas.

Nosso referencial teórico baseia-se nas práticas de cura pela água no século XIX. José de Fraga Fachel⁴ (1995), em *Monge João Maria: a recusa dos excluídos*, analisa a atuação do monge, cuja experiência guarda semelhanças com o padre Ibiapina e o fenômeno do Caldas. Em 1848, o monge descobriu ‘águas santas’ no sul do país, sendo alvo de repressão e de tentativas científicas de desacreditar os supostos milagres. Evidencia-se, assim, que movimentos religiosos populares frequentemente são marginalizados e rotulados como fanáticos.

A articulação entre religião e usos terapêuticos da água fundamenta-se em Lourenço e Bernardino (2013), que, em ‘O poder da água: uma dádiva e um risco’, analisam sua centralidade simbólica e curativa em diversas religiões, sobretudo no Cristianismo.

Há estudos de Marques e Costa⁵ (2011) sobre a existência de águas medicinais em Minas Gerais e Goiás. Se destaca também o trabalho de Sampaio⁶ (2001; 2003) que estabelece uma importante

⁴ FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre: Florianópolis, Editora da UFRGS; Editora da UFSC, 1995.

⁵ MARQUES, Rita de Cássia; COSTA, Rafaela Siqueira. *As águas de Minas: Criando cidades e curando doenças no século XIX*. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História-ANPUH*. São Paulo, 2011, pp.1-12

⁶ SAMPAIO, Gabriela. *Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial*. In: CHALHOUB, S. et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, pp.387-426

relação entre as curas e crenças no Brasil e as diferentes formas de curar doenças no período aqui estudado, o oitocentista.

Nesta pesquisa, evidenciamos que a prática de cura pela água não se restringe ao sul do país, havendo também registros no Nordeste. Propomos, assim, aprofundar a análise especificamente sobre as águas do Caldas.

Esta análise fundamenta-se na História Cultural, no que tange às práticas religiosas, e na História Social, ao considerar a inserção social do “fenômeno”, a força das crenças e das práticas de cura popular. A fonte principal consiste nos relatos de frequentadores do espaço de cura do Caldas, veiculados no jornal *A Voz da Religião do Cariri*. Contudo, com rigor historiográfico, consideramos as mediações, as subjetividades e os limites inerentes a esse tipo de narrativa.

Contrapondo os documentos, pretendemos averiguar até que ponto os vestígios nos permitem ir. Entende-se que a pesquisa se desenvolve a partir de uma microanálise, pois no âmbito da religiosidade popular são analisados um evento e um espaço específicos. Tomando como ponto de partida a Micro-história, nos basearemos no jogo de escalas, colocando a nossa lente de aumento sobre um determinado fenômeno religioso. Para evitar generalizações, entendemos que cada indivíduo que compôs o evento teve seus motivos e práticas particulares. Não será deixado de lado a subjetividade de cada sujeito social.

Norteados com base na Crítica Documental e na Análise do Discurso, levantamos algumas questões sobre o evento: Quais eram as práticas? Como se davam? Quem as praticava? Qual a relação entre o religioso e o natural nesse fenômeno?

“EDÊNICO CARIRI MIRACULOSO”

Este estudo centra-se nas práticas populares de cura mediadas pela água na região do Cariri cearense. Para uma adequada compreensão do objeto de análise, torna-se necessário contextualizar o espaço onde se insere o fenômeno: o distrito do

Caldas, no município de Barbalha, integrante da Região Metropolitana do Cariri. Sua localização estratégica propiciou intenso intercâmbio cultural com estados limítrofes, como Paraíba e Pernambuco, o que repercutiu significativamente no desenvolvimento do fenômeno investigado. A proximidade geográfica facilitou o deslocamento de enfermos de diferentes localidades, que acorriam às fontes de águas termais do Caldas em busca de cura.

A região do Cariri destaca-se em contraste com as áreas que a circundam, reforçando sua identidade como 'edênico Cariri miraculoso'. Tanto o Cariri quanto o Caldas integram uma cultura fortemente marcada pelos elementos religiosos e ambientais. A potencialidade natural e os fenômenos religiosos foram, no oitocentos e até os dias atuais, os principais motivos do turismo no local. O Cariri, como região, pode ser definido como propõe D'Assunção Barros, a partir de "[...] critérios culturais — considerar uma região lingüística, ou um território sobre o qual são perceptíveis certas práticas culturais que o singularizam, certos modos de vida e padrões de comportamento nas pessoas que o habitam." (2006, p. 463). Entende-se, dessa maneira, que "o espaço é um lugar praticado".

O que são as "práticas culturais"? Antes de mais nada, convém ter em vista que esta noção deve ser pensada não apenas em relação às instâncias oficiais de produção cultural, às instituições várias, às técnicas e às realizações (por exemplo os objetos culturais produzidos por uma sociedade), mas também em relação aos usos e costumes que caracterizam a sociedade examinada pelo historiador. (BARROS, 2004, p. 13)

Dessa forma, compreende-se o uso da água da fonte do Caldas para fins curativos como uma prática cultural e religiosa, vinculada à experiência de cura e fé. Esse fenômeno gerou transformações simbólicas no espaço, como observa D'Assunção Barros (2006, p. 464): "[...] podemos falar de uma "paisagem natural", mas também de uma "paisagem cultural" — esta última dando a perceber as interferências do homem que acabam por imprimir-se na

fisionomia de um determinado espaço conferindo-lhe uma nova singularidade.” A construção da capela buscou materializar essa devoção, oferecendo um espaço para que fiéis, enfermos e curados realizassem seus ritos de súplica ou agradecimento pelos milagres: “[...] o povo deseja edificar uma capela no Caldas como o padrão de seu reconhecimento às graças que Deus lhe prodigalizou por intermédio de seu venerável ministro.” Assim, a capela representa também a expressão da gratidão de um povo que atribui à intervenção divina o poder da cura.

Como alternativa para eliminar-se a dicotomia científico/popular, e na tentativa de formular um conceito mais adequado ao objeto em foco, alguns historiadores realizaram estudos sobre o que chamaram de “práticas populares de cura”, que tinha como objetivo apresentar as regras que informavam as ações de curandeiros, boticários, benzedeiros, etc., uns com base na história social inglesa, outros na históriacultural francesa de Roger Chartier. Apesar de já quebrar com o termo “medicina popular”, aquela nomenclatura repetia ainda a divisão classista da sociedade, ao enunciar que tais práticas eram das classes populares, apesar das fontes indicarem que as elites também a ela se submetiam. (AGRA, 2018, p. 10)

De acordo com Michael de Certeau, “[...] a “cultura popular” se apresenta diferentemente, assim como toda literatura chamada “popular”: ela se formula essencialmente em “artes de fazer” isto ou aquilo, isto é, em consumos combinatórios e utilitários” (1998, p. 42). Desse modo, as crenças em torno das doenças se refletem nas práticas da sociedade, pois foi através dos usos religiosos e narrativas populares que o processo curativo de inúmeras endemias se deu.

Com base na proposta de Milton Santos, ao afirmar que “[...] objeto seria aquilo que o homem utiliza em sua vida cotidiana, ultrapassa o quadro doméstico e, aparecendo como utensílio, também constitui um símbolo, um signo’ (2008, p. 66), podemos compreender que o uso da fonte da vida, enquanto prática popular e cotidiana, ressignificou a natureza, atribuindo-lhe novas funcionalidades e finalidades.

Dessa forma, o fenômeno religioso surgiu em conformidade com o modo de pensar e agir dos sujeitos da época, como aponta Nobert Elias (1994, p. 124): “[...] os fenômenos humanos – sejam atitudes, desejos ou produtos da ação do homem [...] nada mais são que concretizações de relações e comportamento, materializações da vida social e mental.” Em conformidade com Camargo (2015, p. 15), “[...] ao tratarmos de curas, obviamente admitimos estarem por detrás delas as doenças e seus portadores”, ou seja, enxerga-se a cura como resultado da “solução” de uma enfermidade, vivida por um sujeito social e cultural, entendida conforme os homens do seu tempo.

No âmbito da História Cultural, um conceito se impõe, dizendo respeito a algo que se encontra no cerne daquilo que o historiador pretende atingir: as sensibilidades de um outro tempo e de um outro no tempo, fazendo o passado existir no presente. (PESAVENTO, 2005, p. 1)

É necessário situar esse fenômeno para além do espaço e do tempo, enxergando-o além do próprio objeto. O Cariri cearense caracteriza-se por elementos que transcendem os limites geográficos, uma vez que o simbolismo religioso, econômico, político e social constitui a base de sua identidade regional.

Conforme Stuart Hall (1997), toda prática social é também uma prática de significação, pois expressa e comunica sentidos. Assim, os agentes sociais atribuíram significado ao fenômeno, estabelecendo uma relação entre o divino e o natural, transformando uma ação coletiva em prática cultural. Vejamos o primeiro relato do milagre:

Luzia Pesinho, parda, casada, moradora na vila da Barbalha, parálitica das pernas a 3 anos pede que a levem a presença do Rmo. Missionário. No dia 20 de Junho de 1868 vê realizado o seu desejo e achando-se ao encontro do Missionário Cearense, JOZÉ ANTONIO DE MARIA IBIAPINA que lhe passava na porta, roga-lhe com a mais viva instância que lhe ensinasse o remédio de seu mal. - Eu não sou médico do corpo, lhe diz o venerando Padre Mestre, o meu ministério é curar as almas. - Ah! Meu santo Padre, ensine-me, lhe retorquiu Luzia, sim, ensine-me o que quiser; eu tenho fé de

ficar boa. - Pois bem, mulher, vá tomar 3 banhos na fonte do Caldas ao sair do sol. Luzia creu, foi ao lugar indicado no meio de uma carga e acompanhada de seu marido que tão bem sofria de uma hernia. Ambos foram ao banho e voltarão bons.⁷

A leitura do relato acima despertou nossa inquietação e motivou a produção deste estudo. O relato revela que, para aquela enferma, essa seria sua última alternativa, o que sugere que ela já havia recorrido a outras formas de cura sem sucesso. A partir da experiência e do testemunho de Luzia, o padre passa a ser reconhecido também como alguém detentor do saber relacionado à cura. O jornal, por sua vez, reproduzia os mesmos discursos utilizados pelo padre em suas missões, reforçando que aqueles que não alcançavam milagres eram ‘homens de pouca fé’.

É verdade que muitos tem voltado no mesmo estado em que forão, por que tambem é verdade que não se deve dar aos cães o que é dos filhos de DEUS. E com effeito, todos os que com fé em DEUS confissão suas culpas, deixão o peccado e vão á Fonte das graças, tem sido curados.⁸

Partindo da Análise do Discurso, que se situa no entrecruzamento das ciências humanas e sociais, trabalhamos com o imaginário como um dos seus objetos centrais. Cabe ao analista compreender de que forma esse imaginário é construído e representado no discurso, como destacam Silva e Araújo (2017, p. 19).

Refletimos sobre a mentalidade do povo da região à época, a partir das concepções de adoecimento e cura, bem como da noção de pecado e de quem seriam os ‘merecedores’ do milagre. Afinal, nem todos que se banhavam recebiam a bênção, como aponta a edição do jornal *A Voz da Religião no Cariri*, anteriormente mencionada. Segundo Witter, a

Diferença de entendimento advinha de uma racionalidade específica e de necessidades práticas e simbólicas diferentes, mas não destituídas de valor, nem atrasadas ou fruto simplesmente da ignorância e da superstição. Pelo

⁷ A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, Ano 1, nº 2, 1868.

⁸ A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, Ano 1, nº 3, 1868.

contrário, as práticas de cura populares seriam uma criação original e não simplesmente reativa a outros saberes ou à falta deles. (WITTER, 2005, p. 16)

Para aquele povo havia, sim, uma relação legítima e eficiente entre as práticas de cura populares e as enfermidades. Para Witter, a “preferência pelos curandeiros” estaria mais ligada aos fundamentos da concepção de corpo, cura e doença. (2005, p. 23), à forma como enxergavam a doença, a saúde e o que se configurava como cura. Nos valem da Crítica Documental como metodologia, por entendermos que “[...] a constituição da série documental pelo historiador indica a inexistência de uma separação entre texto e contexto – princípio que legitima a crítica documental ao estabelecer um critério de comparação diferente da própria fonte analisada.” (SILVEIRA, 2016, p. 277). A partir das problematizações geradas, interrogaremos criticamente a nossa fonte e os relatos do jornal *A Voz da Religião no Cariri*.

De acordo com Tuan, “[...] os medos são experimentados por indivíduos e, nesse sentido, são subjetivos” (2005, p. 1). O medo desempenhou um papel fundamental na origem e no desenvolvimento do fenômeno. O temor da morte e da doença levou as pessoas a buscarem a cura, uma vez que, no imaginário da época, as enfermidades eram frequentemente associadas a crenças religiosas, como a ideia de que a doença seria consequência do pecado. Nesse sentido, “[...] toda construção humana – mental ou material – é um componente na paisagem do medo, porque existe para controlar o caos” (Ibid., 2005, p. 4). O milagre, então, vem para solucionar, pôr ordem ao que está fora do desejo humano, a busca pelo bem estar, já que a doença e o caos são “[...] uma lembrança constante da vulnerabilidade humana”. (Idem).

Observa-se que,

Ao longo dos três primeiros séculos da história do Brasil, apenas uma tênue fronteira distanciava o saber médico oficial dos saberes populares. Em segundo, existência de conflitos não apenas entre a medicina e suas concorrentes populares, mas entre os próprios médicos acadêmicos e as teorias explicativas da doença e das terapias que utilizavam, daí o uso do

termo “medicinas”. Em terceiro, a ideia de que medicina e magia permaneceram associadas para uma boa parte da população brasileira, influenciando as escolhas terapêuticas e a busca de curadores – médicos ou curandeiros – até meados do século XX. (WITTER, 2005, p. 17)

A forma de tratamento buscada na época revela, por um lado, a possível descrença na medicina e, por outro, suas limitações, considerando tanto o contexto interiorano daquela população quanto os recursos científicos disponíveis no século XIX. Esse cenário evidencia as múltiplas maneiras pelas quais a fé foi vivenciada e os diferentes caminhos encontrados pelos sujeitos na busca pela cura.

Sob a perspectiva da historiografia das doenças, as enfermidades devem ser analisadas como fenômenos que ultrapassam a esfera do “natural”, pois são vivenciadas a partir de diferentes contextos e espaços, sendo interpretadas socioculturalmente pelos sujeitos históricos a buscarem múltiplas representações e práticas no intuito de lhes dar algum sentido. Assim, a “doença não pode ser reduzida a um processo fisiopatológico unidimensional”, pois, seja qual for a sua “basebiológica”, uma moléstia é, também, “socialmente construída, enquadrada por uma configuração particular de necessidades, percepções e expectativas. (PINHO; ALEXANDRE, 2021, p. 250)

É necessário refletir e desenvolver este trabalho com base na historiografia da Saúde e das Doenças, compreendendo que os milagres ocorreram a partir da busca pela cura de enfermidades, entendidas não apenas como patologias, mas também como experiências sociais e religiosas. O adoecer, os sintomas, os tratamentos e a cura dessas doenças são também construções sociais ou imagéticas, como propõe Le Goff: “[...] o imaginário alimenta o homem e fá-lo agir. É um fenômeno coletivo, social e histórico. Uma história sem o imaginário é uma história mutilada e descarnada.” (1994, p. 16).

A BALNEOTERAPIA COMO TRATAMENTO DE DOENÇAS NO CARIRI OITOCENTISTA

O modo de combater e curar doenças também é uma construção social. O surgimento da hidroterapia é antigo no Brasil, datando do período colonial e, desde então, são muitos os relatos envolvendo experiências milagrosas através dos banhos ou do uso de águas termais em diferentes localidades do país. O Caldas de Barbalha não é o único a receber esse nome, nem a servir como espaço para essa prática. Como exemplo, temos a Serra do Caldas, em Goiás e Caldas da Imperatriz, em Santa Catarina.

Segundo Fernández e Castro (2002), algumas águas termais da Espanha igualmente recebem o nome de Caldas, são elas: Caldas de Besaya (Santander), Caldas de Cuntis (Pontevedra), Caldas de Malavella (Gerona), Caldas de Montbuy (Barcelona) e Caldas de Oviedo (Oviedo). Geralmente, são utilizadas para a cura de reumatismos, problemas digestivos, entre outros. Sobre a prática no Brasil, registrou-se o seguinte:

No mês de outubro de 1845, por ocasião da viagem que fazia ao sul do Brasil para averiguar a situação pós-guerra farroupilha, o Imperador D. Pedro II, a Imperatriz Teresa Cristina e uma extensa comitiva se dirigiram ao lugar das águas das Caldas, distante cerca de dez léguas (60 km aproximadamente) da capital da província de Santa Catarina. Banharam-se nas águas termais, e, meses depois, chegou à notícia de que a imperial esposa estava grávida. A relação foi imediata. Dificuldades para engravidar também poderiam ser resolvidas com banhos nas águas medicinais, e o caso da imperatriz pode ter servido de comprovação para aumentar a fama do lugar. (KARSBURG, 2012, p. 81).

O termalismo⁹ no Brasil teve início com a descoberta dos poderes curativos das águas do Caldas da Imperatriz (SC) que levou “[...] dom João VI a emitir, em 1818, um decreto pelo qual ordenava a construção de um hospital termal que se deveria reger

⁹ O Termalismo é a prática que se utiliza de águas minerais ou não para o tratamento da saúde, física e psíquica.

pelos estatutos do Hospital das Caldas da Rainha (Portugal)” (Quintella, 2004, p. 252). Com o passar do tempo, a balneoterapia e a hidroterapia passaram a ser cada vez mais utilizadas, conquistando ainda mais espaço com o avanço do conhecimento proporcionado pela criação da disciplina de Hidrologia Médica. O termalismo foi objeto de estudos científicos no século XX, principalmente por ter sido muito procurado no século anterior. Desse modo,

También fundamental fue el papel de la química para el mejor conocimiento de las aguas minerales, lo que impulsó la balneoterapia, que alcanzó su auge científico en esta segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Quizá la manifestación más antigua de cientificidad en el estudio de las aguas sea el intento de su clasificación, bien por las características físicas o químicas, bien por sus efectos salutíferos. (FERNÁNDEZ; CASTRO, 2002, p. 15)

Os estudos das propriedades e composição físico-química das águas, assim como a geologia das regiões termais, fomentaram a busca por espaços termais. De acordo Novelim, no século “[...] XIX nascem e se desenvolvem as práticas termais nos espaços institucionalizados pela medicina brasileira, é a partir da segunda metade deste século que foram edificados além das Caldas da Imperatriz, as águas de Caxambu e Poços de Caldas em Minas Gerais.” (2016, p. 48). No Ceará, de acordo com a Companhia de Gestão dos Recursos Hídricos (COGERH), uma pesquisa realizada pelo Departamento Nacional de Produção Mineral em 1996 identificou, na área de abrangência da Bacia do Araripe, um total de 293 fontes.

Fernández e Castro explicam que a “[...] Balneoterapia é a Aplicación terapéutica de las aguas mineromedicinales, junto a circunstancias ambientales del lugar donde estas surgen.” (2002, p. 16). Para eles, o termalismo consiste em “[...] se dice del uso terapéutico de las aguas minerales naturales calientes (por encima de 25°C)” (Ibid., p. 17). Sendo assim, as águas das fontes do Caldas são termais, pois possuem temperatura de 26, 2°C.

É importante ressaltar que no período de ocorrência dos milagres não houve uma análise das propriedades terapêuticas das fontes do Caldas, no entanto, no estudo realizado posteriormente pelo então Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), essas águas foram classificadas como as águas minerais mais leves do Norte do país, sendo hipotermiais e medicinais. Recomenda-se sua ingestão diretamente na fonte, bem como o uso em banhos, como prática de balneoterapia. Este reconhecimento foi oficializado pela Lei Estadual nº 3.894, de 1957.

Figura 1: Fonte Bom Jesus do Caldas (Barbalha)



Acervo pessoal da autora

No Cariri, as doenças curadas por meio dos milagres podiam ser de natureza reumática, tumores ou até mesmo resultantes de epidemias, que fazem parte da história da humanidade e afetaram o Ceará em um período bastante próximo ao nosso recorte temporal, como o grave surto de cólera no início da década de 1960.

Com a história de Pesinho, se dirigiram para aquela região pessoas com os mais variados tipos de enfermidade. No periódico, é possível encontrar o relato de cura de mais de uma doença em um só sujeito, como no caso de “[...] *José Alves de Mattos, morador do Silverio, freguesia de Missão Velha, que encontrou nas águas do Caldas o curativo para a retenção de ourinas, e da privação da vista, que sofria.*”¹⁰ Elemento natural como instrumento de cura, a água é um agente terapêutico potente, o seu poder curativo depende da combinação entre a sua temperatura e a enfermidade. Para cada situação, há um uso de temperatura diferente. Nos testemunhos a seguir constatamos que as doenças eram variadas:

E com efeito, todos os que com fé em Deus confessão suas culpas, deixão o peccado e vão a Fonte das graças, tem sido curados.¹¹

Antonio Bezerra, official de justiça, tomou banhos e ficou curado da lepra que soffria em todo corpo.

Joaquim Ferreira de Mendonça, de uma diárrhéa de sangue, está bom. Clementino Sabino de Lima, negociante estabelecido na villa da Barbalha, encontrou tao bem nas águas do Caldas a prompta cura de seu rheumatismo, cuia affecção principal consistia em una dor viva, aguda dilacerante na cabeça.¹²

Amparamo-nos, em parte, na historiografia das doenças sob uma nova perspectiva — um olhar que vai além da enfermidade e do corpo. Buscamos compreender também o que está ao redor: os contextos, os sujeitos e os espaços. Na nossa análise, consideramos as enfermidades segundo a definição de Rodrigues (1986, p. 85): “[...] as doenças, suas causas, as práticas curativas e os diagnósticos, portanto, são partes integrantes dos universos sociais e, por isso, indissociáveis das concepções mágicas, das cosmologias e das

¹⁰ A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 25 de abril de 1869.

¹¹ A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, Ano 1, nº 3, 1868.

¹² Idem.

religiões”, pois a água, desde o princípio da história, é ligada a um sistema de crença, ao místico e à medicina.

Trabalhamos, portanto, em consonância com as propostas da terceira geração dos *Annales*, buscando compreender as práticas culturais daquele espaço como expressão das mentalidades em torno das doenças, frequentemente relacionadas à religiosidade.

Podemos considerar, [...] ao menos duas tendências na historiografia das doenças: o primeiro, analisando a doença enquanto fato social, provocadora de rupturas em certas articulações com que a sociedade se regia; o segundo, analisando a doença enquanto artefato cultural, problematizando a nomeação de certos sintomas enquanto patologias. (AGRA, 2008, p. 5)

O método utilizado na tentativa de salvação revela, como afirmam Lazzerini e Bonotto (2014, p. 560), “[...] as relações de causa e efeito ou esperanças e medos dos fenômenos hidrológicos que embasam culturas e religiões”. A mentalidade era permeada pelo medo das doenças, sem saber as suas causas, depositando esperança num milagre, qual seja, o poder místico e curativo da água. Atualmente, sabe-se que o termalismo e a hidroterapia auxiliam no tratamento de algumas doenças específicas.

Como as Caldas de Santa Catarina eram bastante concorridas, em 1843 partiu da Faculdade de Medicina da Corte, uma junta com profissionais para examinar a quais doenças tais águas eram mais benéficas. De acordo com os resultados da verificação, elas poderiam ser de grande proveito no tratamento de enfermidades em que convêm banhos termais. Assim os deputados e o Imperador D. Pedro II investiram na construção de um hospital. (NOVELIM, 2016, p. 38)

Uma possível explicação para o fenômeno é encontrada em Fernández e Castro, ao afirmarem que: “[...] *no es la frialdade del agua lo que cura, sino el calor que se produce como reacción a ella*” (2002, p. 13). Dessa maneira, compreende-se que a fé desempenharia um papel fundamental ao favorecer a abertura para a cura, tornando o corpo mais suscetível.

As orações podem aumentar a fé, e confiança, a ponto tal, que por meio delas já se viram paralíticos, por exemplo, recuperarem o movimento de seus membros por um forte abalo moral em um ato fervoroso de devoção: autoridades reconhecidas citam fatos de curas verdadeiramente espantosas devidas a uma viva persuasão religiosa. (O PORTO ALEGRENSE, 1849, apud NOVELIM, 2016, p. 64)

Desse modo, não bastava a recomendação, o sujeito teria que ter fé o suficiente para gerar a cura. No jornal *A Voz da Religião no Cariri*, um dos relatos dos curados diz: “[...] eu hia com muita fé, para que queria mais de um banho.” Quanto à prática da balneoterapia na fonte do Caldas, não havia um padrão.

Independentemente de o rito seguir um padrão ou não, ele resultava em uma experiência religiosa motivada pela busca da cura. Não existe uma ‘forma’ correta de alcançar a cura — isso independe da quantidade de banhos, dos dias dedicados, dos litros ingeridos ou da água aspergida. O que prevalece é o poder miraculoso que se manifesta.

Logo, os que recebiam o “milagre” não sabiam ao certo qual era o agente de poder curativo. O que os teria “curado” foi a fé, as “águas santas” ou o padre que as abençoou? Não se buscava entender como funcionava a cura ou de que forma o corpo reagia ao tratamento, pois já se lidava com o desconhecido, a doença, como algo misterioso e apavorante, já que a enfermidade sinalizava a proximidade da morte ou algo que estava fora do controle humano.

Em seu trabalho, Novelim acrescenta que para o médico Fidêncio Prates, “[...] as águas poderiam trazer o alívio de vários males, informação também encontrada em bibliografia da área da História e também da Antropologia e da Fisioterapia.” (2016, p. 17). De acordo com a autora, o médico associou a fé aos reais efeitos terapêuticos da água. Seja pelo poder da crença, do conhecimento da arte de curar do padre, ou pelas propriedades medicinais da água, esse “fenômeno” nos conduz à busca por compreender o processo de cura para além do agente curativo em si. Assim como nas mitologias grega e romana, as práticas eram realizadas sob a orientação de sacerdotes que atribuíam a Asclépio o poder da cura

medicinal, ou mesmo fundamentadas nos ensinamentos de Hipócrates sobre as doenças e seus tratamentos.

El tratamiento consistía entre la fe de la acción terapéutica del dios y la aplicación de diferentes técnicas hidroterápicas indicadas por los sacerdotes, que se consideraban descendientes de Asclepio, también llamado Esculapio, el dios de la Medicina. Un desenvolvimiento más racional adquiere la utilización terapéutica de las aguas mineromedicinales bajo el influjo de Hipócrates (377 a. C.), el cual, por considerar la enfermedad como un disturbio de los humores corporales, trató de utilizar este remedio para ayudar a la propia naturaleza a restablecer su normal equilibrio. (FERNÁNDEZ; CASTRO, 2002, p. 10)

Segundo os autores, desde a origem da humanidade as águas são vistas como um elemento natural poderoso e curativo, pois “[...] para los antiguos, el agua en general, ha sido un elemento sagrado, y en particular las aguas termales, han sido objeto de culto y respeto.” (Ibid., p. 10). Nesse sentido, existem fins terapêuticos e religiosos que podem se dar a partir do uso na ingestão, aspersão, submersão, etc. Consta no periódico: “[...] então o Veneravel Padre Mestre Ibiapina manda vir d’agua da fonte; o doente a bebe e no mesmo instante sente melhora.”¹³

Não à toa, as “[...] fontes de água relacionadas a crenças, rituais, poderes míticos ou curativos” (Lizzerini e Bonotto, 2014, p. 559), geralmente são cristalinas, dão a impressão de pureza, pois é essa a relação da água com a cura e salvação que foi estabelecida na Bíblia. Um exemplo conhecido é a apresentação da água em Ezequiel (36:25): “[...] aspergirei água pura sobre vocês e ficarão puros; eu os purificarei de todas as suas impurezas e de todos os seus ídolos.”

Muitas são as narrativas bíblicas em que alguém, assim como Luzia, foi curado. Em Marcos (2:1-12) e Lucas (5:17-26), consta a passagem que relata a cura de um paralisado levado por quatro amigos que o retiraram do telhado para que o enfermo descesse e se encontrasse com Jesus, que disse: “[...] eu lhe digo: Levante-se,

¹³ A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, Ano 1, nº 19, 1869.

pegue a sua maca e vá para casa”. Imediatamente ele se levantou na frente deles, pegou a maca em que estivera deitado e foi para casa louvando a Deus.”¹⁴

Em Lucas (8:43-48) é mencionado o poder que a fé tem de curar:

Havia ali uma mulher que padecia de hemorragia por doze anos, mas ninguém podia curá-la. Aconteceu que ela chegou por trás de Jesus e tocou na borda do seu manto. Imediatamente, a hemorragia cessou. — Quem tocou em mim? — perguntou Jesus. Porque todos negavam, Pedro disse: — Mestre, a multidão se aglomera e te comprime. Jesus, porém, disse: — Alguém me tocou, pois sei que de mim saiu poder. A mulher, ao ver que não conseguiria passar despercebida, veio tremendo e prostrou-se aos seus pés. Na presença de todo o povo, contou por que tinha tocado nele e como fora instantaneamente curada. Então, ele lhe disse: — Filha, a sua fé curou você! Vá em paz.¹⁵

A mulher com hemorragia há doze anos acreditou que se tocasse apenas nas vestes de Jesus, seria curada. O mistério do milagre não nos permite questionar se o poder estava nas vestes, ou na fé. O que temos que considerar é que supostamente houve a cura. Em João (5:5-9) temos o seguinte relato:

Um dos que estavam ali era paralítico fazia trinta e oito anos. Quando o viu deitado e soube que ele vivia naquele estado havia tanto tempo, Jesus lhe perguntou: — Você quer ser curado? O paralítico disse: — Senhor, não tenho ninguém que me ajude a entrar no tanque quando a água é agitada. Enquanto estou tentando entrar, outro chega antes de mim. Então, Jesus lhe disse: — Levante-se! Pegue a sua maca e ande. Imediatamente, o homem ficou curado, pegou a maca e começou a andar.¹⁶

¹⁴ NVI: Nova Versão Internacional. (Português). Disponível em: <https://encurtador.com.br/0xssI>. Acesso em: 30 jul. 2024.

¹⁵ NVI: Nova Versão Internacional (Português). Disponível em: <https://encurtador.com.br/jFgON>. Acesso em: 30 jul. 2024.

¹⁶ NVI: Nova Versão Internacional (Português). Disponível em: <https://encurtador.com.br/87VVo>. Acesso em: 30 jul. 2024.

Em seu artigo, Fernández e Castro demonstram que inúmeras culturas e povos utilizavam e cultuavam a água pelas suas propriedades e poderes curativos, alimentados através do viés religioso, utilizando-a também em ritos. A veneração às propriedades terapêuticas da água era demonstrada pelos gregos desta forma:

Los griegos llamaban Tetis (nodriza) a la diosa del mar, esposa de Océano, de la que nacieron los ríos y las fuentes. Pero sin duda era Heracles (para los romanos, Hércules) la divinidad que ejercía mayor influencia en el poder curativo de las aguas y llegaron a ser tantos los manantiales puestos bajo su advocación, que la denominación «hercúlea» o «herculana» se hizo sinónima de «balnea» o lugar de cura termal. Las fuentes eran veneradas y su nacimiento era considerado una bendición de los dioses y allí donde aparecía una fuente con características terapéuticas definidas construían templos, los Asclepeía, convertidos durante siglos en centros de peregrinaje y cura. (FERNÁNDEZ; CASTRO, 2002, p. 10)

A cultura brasileira, de forma geral, sempre recorreu aos saberes populares. Desde a colônia, as práticas das diversas matrizes culturais de nossa formação se amalgamaram. Somadas às experiências e costumes dos povos originários, colecionamos também as de matrizes africana e portuguesa. Transmitidas de geração em geração, as práticas de cura por meio de rituais religiosos são preservadas ao longo do tempo. Por isso, seria equivocado tentar identificar, de forma isolada, as raízes de cada prática, uma vez que somos um povo multicultural e diverso. Sobre as peregrinações em busca de cura, mencionadas pelos autores referenciados, destacamos que...

Toda a preparação para a viagem exigia planejamento, pois naquela época os povoados eram distantes e cada viajante que se dirigia para o local, sozinho ou em caravana era responsável por seus suprimentos. O tempo do percurso poderia se estender por vários dias, o que por muitos já era considerado como penitência, assim chegando ao local estariam mais aptos a receber os benefícios oferecidos pelas águas. (NOVELIM, 2016, p. 22)

A autora também evidencia uma faceta importante das romarias: o caminho percorrido como forma de penitência para alcançar a graça ao chegar às águas. Entre os rituais de purificação presentes no catolicismo popular, destacam-se, nesta narrativa, as práticas penitenciais, que integram um conjunto de manifestações religiosas e de contato com o divino, amplamente utilizadas no Cariri.

Há no Cariri um grupo de penitentes, que, de acordo com a oralidade, teria sido influenciado pelo padre Ibiapina e também teria ligações com as fontes do Caldas. Um dos integrantes dos Irmãos da Cruz¹⁷, afirma em entrevista a Patrícia Bezerra: “[...] às vezes nós ia pro Caldas de pé, saia daqui oito horas da noite, chegava no Caldas em baixo de chuva. Rezava no cemitério, na Capela, na igreja, nós rezava.” A fala demonstra a importância do sacrifício envolvido nos ritos religiosos e de cura.

São percebidos doentes que precisavam ser ajudados, pois por suas dificuldades físicas não conseguiam chegar até as águas e dela fazer o uso. Uns eram guiados pela mão, outros eram carregados. E para essas pessoas não importava o meio como chegavam até a fonte, o importante era poder desfrutar dos benefícios oferecidos pelas águas, sua fé na cura era grandiosa. (NOVELIM, 2016, p. 43)

Assim foi com Luzia e seu esposo. Ambos doentes, se deslocaram com sacrifício, tendo em vista que foram no meio de uma carga e que o percurso era de difícil acesso devido à ausência de transportes e as limitações físicas de cada um. Além disso, não se sabe se ela permaneceu no local ou voltou para sua residência, pois lhe foi recomendado “[...] tomar 3 banhos na fonte do Caldas ao sair do sol”, ou seja, não se pode afirmar que os três banhos foram tomados no mesmo dia, ou por três dias consecutivos.

Não conseguimos identificar se em todos os casos ocorreram a cura definitiva e permanente, mas, no caso de Luzia supõe-se que

¹⁷ Grupo de penitentes da cidade Barbalha no sul cearense. É formado apenas por homens que usam a prática da penitência para expurgo, e trazem ensinamentos baseados na oralidade do catolicismo popular da região.

sim, pois, de acordo com a nossa fonte, ela teria ficado por três meses em missão com o padre, e apenas o alívio dos sintomas ou a cura momentânea não permitiriam que uma parálitica permanecesse por tanto tempo em caminhada.

Detemo-nos nas concepções que envolvem os conceitos de cura e doença para esses sujeitos, bem como nos tratamentos adotados. Dessa forma, o medo das enfermidades e de seus sintomas, assim como o temor e a concepção da morte, também são construções culturais. Conforme aponta Certeau, “[...] sem retirar nada que seja àquilo que se diz cotidianamente, os relatos de milagres respondem a isso “de lado”, de viés, por um discurso diferente no qual só se pode “crer” - da mesma forma que uma reação ética deve acreditar que a vida não se reduz àquilo que se vê.” (1998, p. 77). Os milagres do Caldas configuram-se como uma construção no imaginário daquela sociedade, dando origem a experiências que não devem ser desconsideradas pelo simples fato de não serem concretas ou palpáveis.

A fé e a religiosidade popular agregam-se às práticas de cura e atuam no universo social. A fonte tornou-se um lugar concreto e físico ao qual os enfermos poderiam ir e tinham a chance de ser abençoados com um milagre de Deus. No entanto, a água curava a todos, menos os que não tinham fé. O periódico relata: “[...] a fonte do Caldas, na freguesia da Barbalha, comarca do Crato, Província e Bispado do Ceara é actualmente o objecto de respeito e veneração dos fieis, da admiração dos impios, e da confusão dos incredulos e materialistas que por mero capricho querem negar a Deus.”¹⁸ A crença no seu poder foi fundamental para o desenrolar deste evento social e religioso.

Este trabalho analisa os discursos sobre os “milagres” do Caldas e a importância que as águas da fonte tiveram, à época, como tratamento para diversas doenças. O movimento, que possuía uma faceta religiosa — uma vez que a primeira cura ocorreu por meio do aconselhamento de um padre missionário —,

¹⁸ A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, Ano 1, nº 2, 1868.

despertou a atenção da Igreja Católica oficial para o surgimento de um possível “movimento fanático”.

Os eventos milagrosos chamaram a atenção pelo enorme fluxo de banhos, considerando o recorte temporal e espacial, pois, segundo o periódico, “[...] o número de pessoas que encontra-se no Caldas varia de 200 a 400 por dia, e as vezes a afluência é tanta que consome-se um dia inteiro a esperar que haja a possibilidade de tomar-se um banho.”¹⁹

Ademais, destacamos que os relatos evidenciam que pessoas de todos os extratos sociais acreditaram e recorreram a esse meio na esperança de curar as suas moléstias. Afirma o jornal que o “[...] Sr. Cap. Pedro Lobo de Menezes, [...] testemunha destes factos, nos escreve, em 7 do corrente, referindo mais um curativo milagroso pessoa de uma escrava do Sr. João de Espirito Sancto Correia”²⁰

Na sua seção A Fonte Miraculosa, relata-se que uma escrava sofria, há três anos, de paralisia nas pernas e utilizava uma muleta. Além desse caso, em outras edições, é mencionado que diversas pessoas que se curavam da paralisia deixavam, no local, as muletas como prova da cura.

Além dos escravos, pessoas abastadas da sociedade também recorriam à prática, pois, em determinado dia de fila para a cura, lá estiveram “[...] os Srs. Tenente Antonio Duarte Grangeiro, D. Maria Egypciaca, senhora do cap" Pedro Lobo Teles Menezes e T" Coronel Antonio Furtado de Figueredo”.²¹ Não há indícios que nos levem a acreditar que houve um recorte racial, social, econômico e de gênero, pois é relatado a cura de indivíduos das mais diversas classes.

Também não era incomum a cura de escravos naquele espaço, sendo relatado, por exemplo, o caso de uma mulher, escrava do senhor Capitão João Victorino Gomes, que se curou de uma hepatite aguda. Quando curados, os escravos eram mencionados no periódico por meio da referência ao nome dos

¹⁹ A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, Ano 1, nº 4, 1868.

²⁰ Idem.

²¹ A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, Ano 1, nº 3, 1868.

seus “detentores”. As doenças não reconhecem barreiras sociais, e os impactos que provocam são numerosos, entre eles a peregrinação e a busca pelo milagre.

A experiência de fé com o uso da água revela a realidade que surge do entrelaçamento entre a materialidade física e os agentes sociais, despontando como o resultado da interação da sociedade com o espaço. De acordo com Pesavento (2005, p. 35) “[...] o historiador precisa, pois, encontrar a tradução das subjetividades e dos sentimentos em materialidades, objetividades palpáveis, que operem como a manifestação exterior de uma experiência íntima, individual ou coletiva.” Por fim, esta pesquisa permitiu identificar quem eram os sertanejos que, diante de alguma enfermidade, recorriam às figuras e aos símbolos religiosos em busca de auxílio.

A água é frequentemente mencionada no periódico como um bálsamo, utilizada por Deus para realizar maravilhas. As fontes do Caldas são descritas como cristalinas, puras e verdadeiras fontes de vida. Para (FERNÁNDEZ; CASTRO, 2002, p. 16), “[...] *Aguas mineromedicinales. Son aquellas aguas que por su composición química, física y fisicoquímica tienen propiedades terapéuticas. La utilidad terapéutica de un agua está avalada por el Estado mediante su declaración de utilidad pública y su declaración de agua mineromedicinal.*” Portanto, compreender a qualidade curativa e medicinal da água está para “[...] além da importância fundamental ao meio ambiente, as águas de fontes santas, milagrosas ou curativas possuem estreita correlação com a origem, história, tradição, saúde, religião, ciência e economia humana.” (LAZZARENI E BONOTTO, 2014, p. 1). Em síntese, a relação do espaço com a religiosidade é demonstrada em trechos do jornal ao tratar das águas do Caldas como cura para as aflições.

Em torno desse evento social, se percebe a promessa de cura e a esperança num milagre. A crença no miraculoso transcende a confiança nas propriedades e princípios terapêuticos, no entanto, deve-se considerar a forte relação que os sujeitos locais tinham com a água, podendo ser até mesmo uma questão de dependência para os usos cotidianos, de cultivo e/ou para a pecuária. Kênia Rios e

Ana Karine demonstram isso ao afirmarem que “[...] alguns membros da Comissão Científica de 1859 registraram a relação sagrada dos cearenses com a água. O líquido parecia mais valioso do que o tão procurado ouro. A população mais pobre deixava claro para a Comissão que a água era o bem mais precioso por aqui.” (2022 p. 112). Entre outras coisas, este trabalho demonstra a dependência da água tanto para a sobrevivência quanto para a cura das enfermidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A divulgação dos milagres alcançados foi essencial para que outros enfermos, de diversas localidades, acreditassem e se deslocassem até a fonte do Caldas. A partir dos relatos de experiências de fé e cura, publicados no jornal caririense, construiu-se, no Cariri cearense, um lugar considerado sagrado. Os milagres vivenciados naquele espaço promoveram transformações não apenas nos aspectos físicos daquela localidade, mas também impactaram a cultura e deram origem a novos símbolos.

É impossível dissociar as práticas de cura do universo religioso da região, uma vez que esse âmbito também integra as concepções de saúde e doença para aqueles sujeitos sociais. Dessa forma, o medo das enfermidades, seus sintomas e a própria concepção de morte são, igualmente, construções culturais.

Portanto, a construção de um espaço sagrado na região resulta da relação estabelecida entre as doenças, a fé e a natureza, compreendida como alívio e bálsamo por meio da fonte divina do Caldas. A experiência de fé associada ao uso da água revela uma realidade que emerge do entrelaçamento entre a materialidade física e os agentes sociais, sendo fruto da interação da sociedade com o espaço.

A associação entre a água e a fé resultou na obtenção da cura. Pouco importa se o agente considerado milagroso foi a água, o sacerdote, o enfermo ou a própria fé; o que se evidencia é o resultado da crença: a cura e a conformação de um movimento

religioso. Destaca-se, ainda, que este constitui um campo de investigação em processo de consolidação, que vem ganhando relevância na historiografia brasileira, sobretudo por sua contribuição à compreensão das interações entre religiosidade, cultura e práticas de cura.

Este trabalho pretende, por fim, contribuir para a compreensão do ofício e das práticas de cura também exercidas por agentes religiosos. Aborda-se, dentro de um amplo universo de práticas e saberes terapêuticos, a atuação do padre Ibiapina como curador da alma e do corpo, na percepção dos sujeitos da época, especialmente em razão de suas prescrições. Trata-se de uma dimensão ainda pouco explorada por este campo de pesquisa.

REFERÊNCIAS

A Voz da Religião no Cariri. (Crato-Ce, 1868-1870).

AGRA, Giscard Farias. Dissecando um campo historiográfico: uma produção brasileira da história das doenças. **XIII Encontro Estadual de História-História e Historiografia: entre o Nacional e o Regional**, 2008.

BARROS, José D'Assunção. **História Cultural**: um panorama teórico e historiográfico. Vozes, 2004.

BARROS, José D'Assunção. **História, espaço e tempo**: interações necessárias. *Varia história*, v. 22, pp. 460-475, 2006.

BEZERRA. Cícera Patrícia Alcântara. **Outras histórias**: memórias e narrativas da Irmandade da Cruz - Barbalha/CE. 2010. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CAMARGO, Maria Thereza de Arruda. As curas mágico-religiosas na medicina popular. Os romeiros de Juazeiro do Norte. **Anais dos Simpósios da ABHR**, 2015.

ELIAS. Nobert. O processo civilizador. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro. 1994.

FERNÁNDEZ, MR Pérez; CASTRO, B. Novoa. História da água como agente terapêutico. **Fisioterapia**, v. 24, pp. 3-13, 2002.

GARCIA, Ana Karine Martins; RIOS, Kênia Sousa. Água e o espetáculo da transformação: uma leitura a partir do registro de cientistas e viajantes sobre a água no Ceará no século XIX. In: GARCIA, Ana Karine Martins. et al. (Orgs.). **História das práticas da saúde e das doenças: ciência, medicina e profissões da saúde**. Edição. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022. 4, 108-123. Disponível em: <https://www.editorafi.org/ebook/653saude>. Acesso em: 10 jun. 2024.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura**: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & realidade*, v. 22, n. 2, 1997.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. **O Eremita do Novo Mundo**: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869). Tese de Doutorado. (História) PPGHIS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.

LAZZERINI, Fábio Tadeu; BONOTTO, Daniel Marcos. Fontes de águas “milagrosas” no Brasil. **Ciência e Natura**, v. 36, n. II, p. 559-572, 2014.

LE GOFF, Jacques. O imaginário medieval. Tradução Manuel Ruas. Portugal: Editorial Estampa, 1994.

LOURENÇO, Luciano; BERNARDINO, Sofia. O poder da água. Uma dádiva e um risco. **Riscos Naturais, Antrópicos e Mistos**, p. 403-423, 2013.

NOVELIM, Priscila. Embates entre a medicina popular e acadêmica no século XIX e o caso das águas “Santas” em Santa Maria da Boca do Monte-RS. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas. 2016.

Biblioteca Borges de Medeiros. Jornal O Porto Alegrense de 08 de junho de 1849, n. 23. In: NOVELIM, Priscila. **Embates entre a medicina popular e acadêmica no século XIX e o caso das águas “Santas” em Santa Maria da Boca do Monte-RS**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas. 2016.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História e história cultural. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. **Nuevo Mundo**. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/229>. Acesso em: 17 dez. 2022

PINHO, Maria de Fátima Moraes; ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. **“Em toda parte só se ouvia falar em morte”**: a gripe espanhola no Cariri (1918-1919). Outros Tempos: Pesquisaem Foco-História, v. 18, n. 31, p. 249-273, 2021.

QUINTELA, Maria Manuela. Cura Termal: Entre as Práticas “Populares” e os Saberes “Científicos”. In: **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. Coimbra, 2004. p.1-22.

RIBEIRO, Josiane Maria de Castro. **Entre a penitência do corpo e o corpo em festa**: uma análise das missões do padre Ibiapina no Ceará (1860-1883). Dissertação de Mestrado. UFC. Fortaleza, 2003.

RODRIGUES, José Carlos. Tabu do corpo. SciELO-Editora FIOCRUZ, 2006.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4^a ed. Edusp, São Paulo, 2008.

SILVA, Jonathan Chasko da; ARAÚJO, Alcemar Dionet de. A metodologia de pesquisa em análise do discurso. **Grau Zero–Revista de Crítica Cultural**, v. 5, n. 1, p. 17-31, 2017.

SILVEIRA, Pedro Telles da. As fontes digitais no universo das imagens técnicas: crítica documental, novas mídias e o estatuto das fontes históricas digitais. **Antíteses**, v. 9, n. 17, pp. 270-296, 2016.

WITTER, Nikelen Acosta. Curar como arte e ofício: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura. **Tempo**, v. 10, p. 13-25, 2005.

YI-FU, Tuan. **Paisagens do medo**. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

CAPÍTULO III

A presença evangélica em Juazeiro do Norte: notas sobre o perigo de uma história única

Renata Marinho Paz¹

Itamara Freires de Meneses²

RESUMO

Nas últimas três décadas, os dados censitários vêm revelando mudanças no cenário religioso nacional, com destaque para o decréscimo do número de pessoas que se declaram católicas e o aumento constante e expressivo do número de evangélicos. Essas transformações têm reverberado na cidade de Juazeiro do Norte, espaço tradicional de romarias no Nordeste brasileiro. Nossa proposta é analisar aspectos relacionados à ampliação do segmento evangélico em Juazeiro, considerando as reconfigurações operantes no campo religioso, os agenciamentos institucionais e, por fim, a percepção de um Juazeiro para além do catolicismo, com reflexões sobre a violência epistêmica que está na base da ideia de uma cidade sedimentada em torno deste universo de sentido religioso, e sobre a necessidade de desconstrução de uma “história única” católica.

PALAVRAS-CHAVE: Juazeiro do Norte, violência epistêmica, religião evangélica, catolicismo.

Em seu clássico artigo “Bye bye, Brasil – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000” (2004), Flavio Pierucci afirma que qualquer interpretação acerca da recomposição do campo religioso

¹ Doutora em Sociologia (UFC); professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri.

² Doutora em Ciências Sociais (UFRN); professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri.

(Bourdieu, 2003) brasileiro deve levar em consideração seu aspecto pós-tradicional, vinculado a dois aspectos. Em primeiro lugar, a perda do monopólio religioso por parte das religiões tradicionais, no sentido da produção, distribuição e consumo dos bens de salvação; em segundo lugar, e diretamente associado ao anterior, a autonomia da oferta e da escolha religiosa - que não implica, necessariamente, em uma adesão institucional fixa.

A tendência de destradicionalização e desinstitucionalização religiosa (Hervieu-Léger, 2003) vem sendo observada nos dados censitários referentes à religião, e revelam mudanças expressivas na configuração do campo religioso em nosso país, com destaque para três movimentos: o decréscimo do número de pessoas que se declaram católicas; o aumento constante e expressivo do número de evangélicos, especialmente dos pentecostais e neopentecostais; e o crescimento exponencial dos que se declaram “sem religião”³.

Essa movimentação vem alcançando inclusive espaços considerados redutos tradicionais do catolicismo, como a cidade de Juazeiro do Norte⁴, praça de romarias e de devoção ao Padre Cícero, santo popular que, nos últimos anos, vem passando por um processo de institucionalização⁵. Considerando esse cenário, nosso foco de análise está voltado para a compreensão de aspectos relacionados à ampliação do segmento evangélico em Juazeiro do Norte, especialmente no que diz respeito: 1) às reconfigurações no campo religioso; 2) aos agenciamentos institucionais; e 3) à percepção de um Juazeiro para além do catolicismo, com a

³ Conforme dados do IBGE, em 2000, o Brasil tinha 73,6% católicos e 15,4% de evangélicos. Em 2010, a porcentagem de católicos diminuiu para 64,6%, enquanto a de evangélicos se eleva para 22,2%. Em 2022, o número de católicos tem uma redução de mais de 8 p.p., passando para 56,7%, enquanto o número de evangélicos foi para 26,9%.

⁴ Em 2000, 93,8% da população de Juazeiro do Norte era católica, e apenas 4,48% se declararam evangélicos. Em 2010, a porcentagem de evangélicos vai para 9,8%, e a de católicos 88,3%.

⁵ Em 2022, a Igreja Católica celebrou a abertura do processo de beatificação do Padre Cícero, alçado à condição de Servo de Deus na mesma ocasião.

desconstrução de uma história única sedimentada exclusivamente neste universo de sentido religioso.

Para o desenvolvimento destas discussões, dividimos este trabalho em duas partes: na primeira apresentaremos informações e análises a respeito do campo religioso em Juazeiro no período compreendido entre 2000 e 2010⁶, com destaque para a discussão das características e reverberações da atuação evangélica em Juazeiro do Norte. Na segunda parte, apresentamos reflexões acerca das relações de poder envolvendo a hegemonia católica e a obliteração da presença de outros sistemas de sentido religiosos existentes na cidade.

O CAMPO RELIGIOSO EVANGÉLICO EM JUAZEIRO DO NORTE E A PRESENÇA NEOPENTECOSTAL

As informações que servem de base para estas reflexões foram obtidas a partir de uma exploração iniciada em 2010, através de um levantamento das igrejas evangélicas presentes na zona urbana da cidade de Juazeiro do Norte⁷. A partir deste levantamento, verificamos a presença de mais de 90 igrejas, de diferentes denominações, número que certamente aumentou, devido à conjugação de diversos fatores, entre os quais destacamos a cissiparidade, característica presente no universo dessas igrejas, e os esforços proselitistas encetados tanto pelas igrejas quanto por organizações como a JOCUM (Jovens Com Uma Missão), a OMEC

⁶ Devido à ausência da divulgação de informações referentes a esta temática no último censo.

⁷ O projeto “A fé que se move”, sob coordenação de Renata Marinho Paz, foi iniciado em 2010 e contou com a participação dos bolsistas dos Programas de Iniciação Científica da URCA\FUNCAP e URCA\CNPq Priscila Jerônimo Ribeiro, Itamara Freires de Meneses e Clécio Jamilson Bezerra dos Santos. Desta pesquisa inicial, que visava mapear o campo evangélico em Juazeiro do Norte, resultaram projetos voltados para a compreensão do trânsito religioso no universo pentecostal na localidade, para a ação política de instituições evangélicas e para a atuação das obreiras. É oportuno salientar que desta ação formativa e investigativa resultaram as seguintes dissertações: Meneses (2016), Santos (2017) e Carvalho (2019).

(Ordem dos Ministros Evangélicos do Cariri) e, à época, o Projeto de Evangelização dos Sertões Nordestinos⁸, entre outros. Este levantamento revelou um número substancial de igrejas neopentecostais, em consonância com a tendência nacional de expansão desse segmento.

A partir deste levantamento, foi observado também um intenso trânsito religioso, o que motivou a investigação acerca dos processos de circulação dos fiéis entre as diversas igrejas, sobretudo as neopentecostais. Em Juazeiro, o movimento de trânsito religioso é iniciado, majoritariamente, quando os fiéis deixam a Igreja Católica. Assim, a primeira ruptura observada é com o catolicismo, considerada por eles como uma “religião de tradição”, cuja adesão não se dá de forma voluntária, por escolha do próprio sujeito, mas por imposição familiar, e que não atende às suas demandas; após esta ruptura, seguem para o universo pentecostal. Contudo, a maior circulação é observada entre as igrejas neopentecostais. São, portanto, ex-católicos, muitas vezes ex-devotos do Padre Cícero, pessoas que se desvincularam do catolicismo e, conseqüentemente, deixaram de apelar ao *Padim* para tentar encontrar respostas e soluções para seus problemas em denominações evangélicas.

Esse trânsito, em certos aspectos, pode ser associado a um processo evidente no quadro religioso contemporâneo, caracterizado por um contexto de oferta de “religiões à la carte”. Os indivíduos, ao transitarem entre diversas religiões, seja de maneira sequenciada ou simultânea, fazem com que as igrejas, do ponto de vista institucional, tendam a ficar num plano secundário. Isto porque, de acordo com Hervieu-Léger (2008), a relação entre modernidade e religião é marcada por um movimento de decomposição e recomposição das crenças. Com isso, as instituições religiosas vêm, aos poucos, perdendo parte de seu prestígio quando o fiel passa a valorizar mais a sua relação com a

⁸ Movimento que agregava diversas denominações com o objetivo de evangelizar espaços na região Nordeste com reduzida presença evangélica.

divindade e não com a igreja em si, e a consumir os diferentes bens e serviços religiosos de acordo com suas necessidades, sem necessariamente se preocupar com a fidelização.

Diante deste quadro, é notável também como as igrejas atuam neste campo como agências religiosas, num esforço contínuo de oferta de bens e serviços, configurando uma espécie de mercado religioso (Guerra, 2004), em que cada instituição disputa um espaço através da disponibilização de produtos que visam atender às necessidades dos consumidores.

Os fiéis passam a exigir cada vez mais bens e serviços religiosos que proporcionem um resultado eficaz para a solução dos seus problemas. Este é um dos aspectos que tem provocado a circulação do que Ricardo Bitun denomina de “crente ambulante” (2007) entre as várias denominações religiosas em busca dos diversos bens e serviços religiosos que são disponibilizados por meio de uma diversificada agenda de cultos, que prometem a resolução de problemas tais como conflitos familiares, vícios, doenças, desemprego, dívidas, etc. fazendo com que essas igrejas se constituam no que Ricardo Mariano qualifica como “prontos-socorros espirituais” (2010)

Baseada na tríade cura-exorcismo-libertação, a chamada Teologia da Prosperidade (Mariano, Idem), fundamenta a oferta das igrejas neopentecostais de promessas de resolução imediata e prática dos problemas daqueles que as procuram. Uma das características de seus discursos é a chamada “fé de resultados”, em que se prioriza o aqui e o agora. Nesta perspectiva, é preciso considerar que o público destas igrejas vive, em sua maioria, em situação de precariedade social, sendo, de um modo geral, composto pelos mais negros, mais pobres e menos escolarizados da população. São, portanto, mais desprovidos de condições econômicas, políticas e socioeducacionais para enfrentar as condições que os afligem. Assim, estes “prontos-socorros espirituais” atuam oferecendo serviços religiosos, baseados na promessa de libertar e curar os fiéis consumidores de suas mazelas individuais.

Em relação à vinculação institucional, tanto as lideranças quanto os fiéis entrevistados ao longo da realização da pesquisa, quando indagados sobre qual a importância da igreja em suas vidas, enfatizaram em suas falas que o importante não é a filiação à igreja; para eles, o que deve ser considerado é a relação direta entre o fiel e Deus⁹. Este posicionamento, a princípio, parece se coadunar com um dos aspectos evidenciados por Hervieu Léger acerca da religião na contemporaneidade, e que diz respeito à desinstitucionalização religiosa. Entretanto, o que se observa em relação ao caso em tela aponta para o sentido não propriamente da desinstitucionalização, e sim do trânsito religioso, cujo principal traço é a baixa lealdade institucional. Bitun (2007), ao analisar a intensa circulação de fiéis consumidores entre as diversas denominações neopentecostais no país, demonstra que este trânsito é motivado tanto pela busca de preenchimento de um vazio espiritual, de um sentido para vida, quanto pela obtenção de curas físicas e de benefícios materiais.

ESPECIFICIDADES DE JUAZEIRO

As igrejas analisadas¹⁰, embora estejam em sintonia com suas diretrizes nacionais, em Juazeiro apresentam especificidades, atuando a partir da aproximação face ao universo do catolicismo popular vivenciado na localidade, através do combate a dois elementos basilares daquela religiosidade: o Padre Cícero e as romarias. Este combate está baseado num processo de “inversão” (Silva, 2007), caracterizado pela adoção de elementos do Outro e,

⁹ Apesar da ênfase dada à relação direta com Deus e da pouca importância dada às instituições religiosas, nos depoimentos dos fiéis e lideranças religiosas entrevistadas também foi possível observar uma espécie de paradoxo: ao mesmo tempo em que há uma ênfase notória nos discursos de que a ligação com Deus é mais importante que a vinculação religiosa institucional há, por outro lado, uma constante afirmação de que a sua igreja é a melhor e a mais eficaz.

¹⁰ Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Mundial do Poder de Deus.

ao mesmo tempo, pela sua ressemantização, através da inversão de valor e de sentido. Conforme Sanchis (2001), este processo baseia-se na tendência a se reapropriar das relações apreendidas no mundo do Outro, trazendo-as para seu próprio universo de maneira ressignificada, através do aproveitamento do léxico e dos elementos simbólicos deste Outro, só que de maneira inversa – e essa inversão só ocorre porque se atribui força e importância a esses elementos, e só faz sentido porque se conhece o que se inverte (Silva, 2007, p.228).

Os neopentecostais, por partirem da premissa de que é preciso eliminar a presença e ação do demônio no mundo, caracterizam-se por considerar as outras denominações religiosas como pouco engajadas na batalha contra o diabo, ou até por considerar as outras religiões como espaços privilegiados da ação do demônio, que se disfarça nas divindades e símbolos cultuados nesses sistemas (Silva, 2007, p. 207).

JUAZEIRO, TERRA DE JESUS CRISTO

A devoção ao Padre Cícero, manifesta pela presença constante de romeiros na cidade, é um forte obstáculo a ser enfrentado por essas igrejas. Para combater esta devoção, elas enfatizam o trato direto entre o fiel e Deus, sem a necessidade de intermediários, como os santos. O contrato que o fiel estabelece com Deus não depende da relação de mediação operada pelos santos, mas da mediação realizada pelo pastor, já que a ação deste contribui para viabilizar a eficácia, com a obtenção de graças e milagres. Em outras palavras, a igreja é concebida como um canal de acesso entre o fiel e Deus, e o pastor seria o elemento chave, como uma espécie de ponte para a otimização deste acesso. A indagação que fica é se não haveria, no que diz respeito à necessidade de intermediação, uma espécie de substituição do agente santo pelo agente pastor.

Além disso, e mais relevante, é o fato dessas igrejas se contraporem enfaticamente ao Padre Cícero. A maior parte dos entrevistados, ao ser indagada sobre quem era o Padre Cícero,

ênfatiou a sua posição de político e homem público, personagem fundamental para a construo de Juazeiro, mas negou a sua capacidade de realizar milagres. Ele  considerado um homem comum, portanto um pecador, incapaz de resolver as demandas dos fiéis. Essas igrejas negam de forma resoluto o poder de obrar milagres do Padre Cıceros, evidenciando o esforço de desconstruo da perspectiva deste personagem como santo.

Para combater a devoo popular,  preciso então atacar o cerne da questão, no caso, destituir Padre Cıceros dos poderes que os devotos lhe atribuem, invertendo as características que lhes são normalmente atribuídas: ele não  santo, não  considerado capaz de resolver as mazelas que afligem os fiéis, enfim: não possui eficácia do ponto de vista da resoluo de problemas espirituais ou materiais.

O combate  idolatria  outro aspecto importante para essas igrejas. A devoo ao padre Cıceros  considerada um erro, um mal, e há a constante afirmao da necessidade de libertar Juazeiro e salvar os romeiros das amarras deste pecado, considerado um sinal da atuao demoníaca. O depoimento a seguir ilustra bem esta posio:

Uma vez o pastor Xavier tava aqui na Mundial, e eu tava aqui na porta conversando com ele, e passou um caminhão de romeiro e ele disse assim: meu Deus do céu, tantas pessoas assim se perdendo. Aí eu ri e ele disse:  sério irmã, a irmã sabia que se um caminhão desses virar no Horto, l no caminho do Horto, e essa gente morrer, vai tudo pro inferno. Aí eu disse: mas pastor (...) eles ainda não conheceram a verdade, aí ele pegou e disse – e quem  que sabe que já tiveram a oportunidade de conhecer a verdade se uma folha não cai de uma árvore sem ser por vontade de Deus. E aí eu me calei, entendeu! Então aí  onde realmente uma pessoa que adora falsos deuses corre risco, porque hoje em dia não tem realmente como uma pessoa dizer que oportunidade de conhecer o evangelho não teve (C.A., 37 anos, entrevista realizada por Itamara Freires de Meneses em 06 de setembro de 2011)¹¹.

A devoo ao Padre Cıceros, manifesta pela presença constante de romeiros na cidade,  um obstáculo a ser enfrentado por essas igrejas para obter sucesso na oferta de bens e serviços religiosos.

¹¹ Optamos pela não identificao dos entrevistados.

Em Juazeiro do Norte a guerra entre o bem e o mal assume feições particulares: a cidade é, para o romeiro, terra santa, lugar de salvação. Para os evangélicos, é um espaço que precisa ser libertado da idolatria, portanto, é um local estratégico para evangelização. As romarias são, portanto, consideradas como um momento importante para a realização de ações de caráter proselitista. Neste sentido, há um esforço não só dos neopentecostais, mas de boa parte dos evangélicos, de desconstruir a ideia de que Juazeiro é a terra de um santo popular, e de enaltecer a visão de que é a terra de Jesus Cristo. Há também a necessidade de marcar espaços através da visibilidade de suas ações. Durante as romarias de finados, por exemplo, a presença de ações evangélicas na Praça Padre Cícero é marcante, e a disputa com grupos católicos transforma aquele espaço em um *locus* excelente para se observar as tensões e os agenciamentos que são travados no interior daquele campo religioso¹².

A mensagem repassada pelas igrejas evangélicas é de que Juazeiro é um lugar onde se deve exaltar a presença de um Deus vivo e atuante, como assinala o depoimento a seguir:

(...) Essa é a grande diferença que, para quem não entende parece que não tem diferença nenhuma, mas é grande a diferença dos crentes para os católicos. Porque os católicos a fé deles, tudo que as pessoas mandarem eles fazer eles crer, eles crê numa imagem feita de pau, de pedra, de barro. (...) porque nós servimos a um Deus vivo (J.N. Entrevista realizada por Itamara Meneses em Juazeiro do Norte, 26/02/2012).

Outro aspecto a ser destacado também é que, para os evangélicos, a obtenção de graças e milagres não depende das crenças e práticas devocionais tradicionais. Promessas, penitências e romarias, práticas centrais para a experiência católica popular, passam a ser negadas pelos evangélicos. Especialmente para os neopentecostais, a frequência aos cultos, a participação nas correntes, que muitas vezes possuem caráter financeiro, substituem

¹² Para maiores informações, vide Meneses (2016).

o sofrimento e a penitência como forma de sacrifício, e seriam mais eficazes e mais práticos.

Entre as igrejas neopentecostais pesquisadas em Juazeiro do Norte, um aspecto importante a ser destacado é que estas buscam fundar sua legitimidade a partir de um traço comum a essas instituições no país, que é a oferta de bens e serviços religiosos pautados na Teologia da Prosperidade, e um traço específico, que é a produção de um discurso baseado na perspectiva da reversão de elementos centrais do catolicismo popular vivenciado em Juazeiro do Norte, por meio do combate ostensivo ao Padre Cícero e à devoção popular expressa através das romarias. Este traço constitui-se no ponto central das tensões observadas no interior do campo religioso juazeirense.

Face à concorrência do mercado Juazeirense, que é majoritariamente católico, a tática (Certeau, 2001) empregada por esses grupos minoritários é de combate à hegemonia, através da afirmação da ineficácia do Padre Cícero e da associação das práticas devocionais à ação demoníaca. Entretanto, ao promover ressemantizações acerca do Padre Cícero, das romarias, do poder de intermediação dos santos, da penitência e do sacrifício, na realidade a atuação destas igrejas permite a percepção da circulação e as bricolagens que ocorrem entre universos aparentemente separados.

Contudo, é importante ressaltar que essa circulação é assimétrica, marcada por hierarquias, na medida em que se trata de um território tradicionalmente concebido e reiterado como sendo “naturalmente” católico, o que muitas vezes não deixa entrever a realidade das práticas, marcadas por fluxos de contatos, assimilações, reapropriações entre os diferentes sistemas de sentido religioso que, no caso em tela, traduzem-se em tensões e conflitos, tema da segunda parte deste artigo.

ECOS DA DIVERSIDADE RELIGIOSA

Ao refletirmos sobre qualquer realidade, frequentemente nos deparamos com uma visão predominante sobre o tema. Essa perspectiva não apenas fundamenta nossa compreensão dos elementos essenciais de uma circunstância, fenômeno ou local, mas também direciona nosso olhar e interpretação. Por ser uma visão hegemônica, muitas vezes tendemos a naturalizar esse olhar, como se ele fosse algo inerente, desconsiderando sua construção social, que responde a interesses específicos e possui objetivos definidos. Raramente paramos para refletir que essa perspectiva é moldada por esforços políticos, culturais e intelectuais, além dos interesses de grupos que se entrelaçam na formação de um discurso.

Todo discurso é, portanto, orientado e serve a certos objetivos; todas as ações são guiadas por interesses (Bourdieu, 1996). Toda história carrega elementos que fortalecem determinadas perspectivas e enaltecem certos valores. Isso se torna um problema quando, no campo da memória, não há disputa de narrativas e uma história se apresenta como única. Esse é um cenário perigoso, como alerta a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2019). O perigo de uma história única é, portanto, a impossibilidade da disputa de vozes, dos olhares múltiplos e dos contextos pautados em variados marcadores sociais. A grande questão é o apagamento da diversidade.

A diversidade se manifesta não apenas nas distintas maneiras de perceber e refletir sobre o mundo, mas, acima de tudo, na legitimidade que cada um tem para expressar sua própria visão de mundo. Para que a diversidade seja verdadeiramente reconhecida, é fundamental que ela possa ser sentida. Sentir a diversidade envolve a experiência do mundo por meio de múltiplas lentes, que são conhecidas, reconhecidas e legitimadas. A legitimação está ligada à ideia de que existem várias formas de se relacionar com a realidade e várias histórias que comunicam sobre ela. Nesse contexto, em que há uma infinidade de elementos, a pluralidade de lentes deve ser considerada substancial.

Apresentar uma única narrativa sobre um lugar ou fenômeno é desconsiderar a diversidade, ignorando as múltiplas experiências e sentimentos que enriquecem a compreensão de um fato. Muito já foi dito, escrito e cantado sobre Juazeiro do Norte. Contudo, essa trama é frequentemente dominada por uma narrativa predominante, que afirma que não há evangélicos na cidade ou que as práticas religiosas estão restritas ao Padre Cícero e às romarias. Muitas pessoas se surpreendem ao descobrir que existe um Juazeiro além das tradições do catolicismo popular, revelando uma rica diversidade de crenças e significados. Essa limitação na narrativa dificulta uma compreensão mais abrangente da realidade local.

Frente a um cenário marcado pelo fortalecimento de um determinado aspecto religioso e pela recusa em considerar a existência de outras crenças, abre-se espaço para um contexto de intolerância. “A certeza da verdade é a face risonha da intolerância” (Alves, 2020, p. 138). Nesse sentido, promover e reforçar uma visão unidimensional sobre Juazeiro transforma o lugar em um espaço limitado e excludente. A intolerância pode se manifestar de várias formas, materializando-se tanto em violência física quanto em violência simbólica (Bourdieu, 1998). A questão é que tomar algo como verdade absoluta atua violentamente na existência do que é diverso e, na tentativa de eliminar, atinge, sobretudo, grupos minoritários.

Um exemplo disso é o protagonismo do povo negro na formação da devoção nas práticas romeiras de Juazeiro, que frequentemente é negligenciado na memória consolidada da cidade em relação às romarias (Conceição; Jesus, 2024). Essa omissão destaca a importância de reconhecer e valorizar as diversas contribuições culturais que moldaram essas tradições. Uma perspectiva não inclusiva, que nega a diversidade cultural, pode tornar, por exemplo, os terreiros das religiões de matrizes africanas invisíveis. Essa visão oculta sistemas de crenças e resulta no apagamento de culturas e tradições oriundas de negros, contribuindo assim para o fortalecimento do racismo religioso. Como afirma Nogueira (2020, p. 89), “o racismo religioso

condena a origem, a existência e a relação entre uma crença e uma origem preta.”

No que diz respeito às perseguições enfrentadas pelas religiões de matrizes africanas, o autor Sidnei Nogueira argumenta que o conceito de intolerância religiosa não abrange as opressões vividas pelo povo negro. Isso ocorre porque o racismo religioso atua na destruição e eliminação de todos os sistemas e valores que emergem da ancestralidade e da memória da população negra. Assim, a narrativa dominante não apenas valida e perpetua a ideia de intolerância, mas também legitima o racismo em suas diversas formas e contextos. Em Juazeiro do Norte, essa realidade se revela igualmente contundente: as religiões de tradições africanas, quando não são alvo de ataques diretos, enfrentam um discurso que as silencia e as torna invisíveis.

Diante desse contexto, como abordar a diversidade religiosa em Juazeiro do Norte quando observamos um esforço coletivo de grupos religiosos, setores políticos e intelectuais para consolidar a ideia de que a cidade pertence exclusivamente ao Padre Cícero, às romarias e ao catolicismo popular? Como evidenciar a pluralidade de credos e crenças diante de um projeto político que se opõe a essa diversidade, estabelecendo uma dinâmica não apenas de hegemonia, mas de monopólio? Estas questões nos levam a refletir sobre os interesses que permeiam esse discurso e os bastidores dessa realidade, que envolvem não apenas a Igreja Católica, mas também a atuação de setores políticos e intelectuais. Nesse cenário, a romaria se revela como um grande empreendimento religioso, econômico e cultural.

Mascarar, portanto, a presença evangélica na cidade, transformando o município em um lugar de uma única crença, um único santo e uma única forma de expressar a fé, se constitui, de certo modo, em um projeto político. A ideia de "capital da fé", como é conhecida a cidade, tem sua sustentação na negação da diferença. Esse lugar permite apenas uma única forma de expressar a fé e é reconhecida como um polo em que outras expressões de religiosidades e espiritualidades não têm lugar. A negação da

diferença, em todos os espaços das relações sociais, apresenta uma série de implicações, fraudes e manipulações.

É inegável que Juazeiro do Norte se destaca como um dos maiores centros populares de romarias do Brasil. No entanto, como alerta a escritora Chimamanda Adichie, é arriscado que isso se transforme em uma história única. O que essa perspectiva singular oculta é que Juazeiro não pertence apenas ao Padre Cícero e ao catolicismo. Os estereótipos não revelam a rica diversidade religiosa do município, que abrange práticas de religiões de origem africana, centros espíritas e uma forte presença evangélica. A ênfase em uma visão unidimensional pode ser prejudicial, pois esconde, invisibiliza e anula outras histórias em nome de um discurso que reforça a ideia de superioridade de valores e crenças, promovendo, assim, uma compreensão limitada da realidade.

Ao abordarmos a presença evangélica em Juazeiro do Norte, chamamos a atenção para a pluralidade, complexidade, misticismo e sacralidade da cidade. A noção de sagrado deve ser enriquecida por diversas narrativas devocionais, crenças e práticas religiosas que vão além das perspectivas da Igreja Católica. Assim, embora este trabalho enfatize a presença evangélica, é fundamental reconhecer que Juazeiro abriga também outras formas de religiosidades e espiritualidades. Questionar uma narrativa predominante é uma maneira de analisar a realidade social na sua complexidade. Os estereótipos podem indicar caminhos, mas se tornam limitantes quando nos fechamos em uma única direção. A realidade é intrinsecamente complexa e multifacetada, não se restringindo a explicações simplistas.

Na realidade complexa e multifacetada de Juazeiro, diversas igrejas têm atuado de forma incisiva para se firmar em um ambiente que reconhecem como vigilante. Além de sua forte presença, há um esforço contínuo para combater a ideia de que não há espaço para elas na cidade. Essa dinâmica revela uma tentativa de desconstruir e problematizar a visão hegemônica. As lideranças religiosas do campo evangélico direcionam seu discurso para reafirmar sua relevância na terra historicamente associada ao Padre

Cícero. Nesse contexto de tensão e disputa, os evangélicos, de diferentes maneiras, buscam se posicionar como alternativas a um cenário em que o monopólio católico predominou e se consolidou ao longo do tempo.

Chamar a atenção para essa ofensiva por parte das igrejas evangélicas, no sentido de se posicionarem como uma presença viva, é importante para entender como o campo religioso atua a partir de tensões e conflitos. Em Juazeiro, essa disputa assume uma nova configuração: não se luta apenas contra a hegemonia católica, mas também contra um personagem que se consolidou como um forte intercessor entre o céu e a terra. No momento em que as igrejas compreendem essa peculiaridade, observamos a utilização de estratégias que buscam tornar ilegítima e ineficaz a atuação do santo do povo, Padre Cícero.

Primeiramente, as igrejas se afirmam como uma presença significativa na cidade, evidenciando a existência de comunidades evangélicas. Em segundo lugar, posicionam-se como canais entre o céu e a terra, desafiando a exclusividade do catolicismo, especialmente a figura do Padre Cícero. Portanto, refletir sobre a presença evangélica nesse contexto envolve analisar como essas igrejas, especialmente as neopentecostais, desenvolvem ações para se inserir no campo de disputa. A competição religiosa é uma realidade generalizada, com as igrejas em constante concorrência em um contexto mais amplo; em Juazeiro, no entanto, esse conflito assume uma dimensão particular: elas precisam demonstrar sua legitimidade e presença.

Considerando que o lugar é marcado por romarias, devoção e catolicismo, as igrejas evangélicas precisam reafirmar que o município também abriga outros sistemas de crença e que a presença evangélica é significativa. Elas devem contar outras histórias - e estão contando. Para que essas narrativas sejam ouvidas, é fundamental articular-se com outros setores. A produção científica, por exemplo, por muito tempo subestimou essa realidade ou simplesmente ignorou o Juazeiro que se sustenta a partir de outros códigos. É essencial reconhecer que a visão

hegemônica atua como um marcador que impede que outras narrativas sejam vistas, ouvidas e legitimadas. “Há certamente muitas portas de acesso ao Cariri” (Conceição; Jesus, 2024, p. 65); portanto, é crucial que essas portas sejam abertas.

RELATOS DE UM CAMPO OCULTO: NEOPENTECOSTAIS EM JUAZEIRO DO NORTE

Minhas primeiras incursões¹³ no campo de pesquisa foram em Juazeiro do Norte. Costumo dizer que Juazeiro me fez pesquisadora. Ao contrário da maioria dos estudiosos do fenômeno religioso na região, eu não foquei a romaria como meu campo de pesquisa. Foram as igrejas evangélicas da cidade, especialmente as neopentecostais, que me desafiaram na construção de um trabalho de campo dentro de uma perspectiva socioantropológica. O projeto desenvolvido nessas igrejas me fez enxergar um Juazeiro que parecia deslocado, distante da imagem consolidada da Nova Jerusalém, alicerçado no milagre da hóstia, na figura do padre que se tornou santo e na beata que foi invisibilizada e apagada.

Visitar as igrejas neopentecostais situadas nesse terreno vigilante (Meneses, 2016) e desenvolver compreensões sobre a atuação dessas denominações me proporcionou uma nova perspectiva sobre o contexto religioso da cidade. O cenário que se revelava fazia referência a sentidos e significados que reverberam na vida de muitos juazeirenses. Os templos neopentecostais proporcionam uma nova ordem de sentido à vivência religiosa que desperta identificação e um senso de pertencimento. Esse senso de pertencimento, muitas vezes ausente na dinâmica do catolicismo,

¹³ Notas do trabalho de campo do Projeto de Iniciação Científica intitulado "Neopentecostais: uma análise preliminar sobre o trânsito religioso em Juazeiro do Norte", orientado pela Professora Renata Marinho Paz, no qual a autora Itamara Freires de Meneses atuou como bolsista.

se coloca como um fator central nas conversões e identificações. Os membros dessas igrejas sentem-se integralmente parte delas.

Sentir-se parte é fundamental, tendo em vista a pregação de um Deus que, por vezes, se coloca tão distante. Nessas igrejas, esse Deus se apresenta como uma figura mais próxima, mais íntima. É nessa intimidade com a divindade, pautada em um discurso simples e resolutivo, que o neopentecostalismo ganha adeptos em Juazeiro. É no discurso de que Deus pode muito mais do que qualquer santo e por vias menos complexas — quando se pensa, por exemplo, na ideia de sacrifício no catolicismo — que as igrejas neopentecostais vão ganhando espaço entre os moradores de Juazeiro. Dessa forma, a dinâmica dessas igrejas vai pincelando um cenário interessante de investigação.

Embora não seja uma realidade amplamente abordada em muitas produções acadêmicas, a presença dos evangélicos em Juazeiro é um aspecto que merece uma compreensão mais aprofundada. Em um contexto nacional em que a Igreja Católica vem perdendo fiéis e os evangélicos ganhando destaque, essa dinâmica também se torna relevante para investigações a nível local. Apesar da hegemonia católica em Juazeiro, marcada por um forte movimento religioso e grandes romarias, há grupos que, por meio de suas práticas, de certa forma tensionam esse campo. No cenário nacional, os evangélicos têm provocado mudanças significativas no contexto político e cultural, embora ainda sejam frequentemente ignorados.

A expressão “o elefante na sala” é usada como metáfora para um problema ou risco importante que todo mundo conhece, mas ninguém menciona ou quer discutir por ser embaraçoso, controverso, inflamatório ou perigoso. Este livro argumenta que os evangélicos se tornaram o nosso elefante na sala: o fenômeno de massas mais importante das últimas décadas que é tratado como se ele não estivesse ali (Spyer, 2020, p. 21).

No livro “Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam”, Juliano Spyer nos convida a refletir sobre a presença evangélica e, especialmente, sobre o peso dessa presença.

Apesar de os evangélicos se apresentarem como um dos mais importantes fenômenos de massas da contemporaneidade, são tratados como se não tivessem relevância ou expressividade. Isso não impede que o fenômeno continue existindo: eles estão não apenas nas igrejas, mas também no Congresso Nacional e nas periferias das grandes cidades. Além disso, estão cooperando de forma expressiva nos resultados das eleições.

Enquanto escrevemos este artigo, um jovem evangélico está disputando, com notoriedade, a prefeitura de Fortaleza, CE. Com um discurso extremamente conservador, André Fernandes vem ganhando o apoio do eleitorado da capital cearense. Nesse sentido, o “elefante na sala”, que tem sido subestimado por setores da política institucional, pela academia e por grupos religiosos, tem demonstrado que veio para ficar. Do culto ao Congresso Nacional, das ruas aos lares das famílias brasileiras, encontramos uma vertente evangélica. Em Juazeiro do Norte, não é diferente. Os evangélicos estão presentes e ativos em diversas frentes de atuação.

Frequentar igrejas evangélicas em Juazeiro, na qualidade de pesquisadora, despertou em nós uma profunda curiosidade e nos instigou a enxergar a cidade para além do catolicismo. Compreender como sistemas de crenças, que se distanciam das tradições católicas, operam em um contexto singular como o de Juazeiro é essencial. É importante analisar os discursos, as estratégias e as formas de atuação dessas igrejas. Um trabalho de campo intenso nas igrejas neopentecostais de Juazeiro revelou que há muito a ser explorado, narrado e aprendido. Embora Juazeiro ainda conte uma única história, muitas outras estão sendo escritas.

Do complexo ao banal, pouco se sabe quando concentramos nossa atenção e energia em apenas uma versão de um determinado assunto. A história única empobrece, limita e esvazia saberes, escondendo outros. Ela tenta enaltecer determinadas concepções enquanto se fecha para outras versões. Um único olhar pode nos tornar limitados, mesmo em situações que parecem evidentes e autoexplicativas. “Nossas lentes muitas vezes nos cegam quando tentamos ver o que está distante.

Ajustemos então essas lentes para mais longe, não deixando que nos ceguem para o outro” (Leitão, 2013 p. 2). Com as lentes ajustadas, é possível enxergar Juazeiro como um espaço hegemonicamente católico, marcado por grandes romarias, mas também como um abrigo para outras expressões de fé.

Os estudos sobre os evangélicos em Juazeiro, o trabalho de campo realizado nas igrejas, a presença nos cultos e a escuta atenta dos discursos das lideranças, assim como os longos testemunhos dos fiéis, aguçaram a reflexão sobre a importância dessas igrejas como agentes do campo religioso juazeirense. O campo religioso é um espaço de disputa e não parece sensato ignorar a atuação desses agentes. Essas igrejas estão ativas tanto na esfera religiosa quanto na política, operando de maneira constante, apesar de um discurso que invisibiliza sua presença em Juazeiro. No que diz respeito à atuação dos evangélicos, que é heterogênea, é importante destacar que as igrejas respondem e se movimentam de acordo com o contexto em que estão inseridas.

Os evangélicos não devem ser vistos como um grupo homogêneo, a atuação dessas igrejas é bastante diversificada, variando conforme o contexto em que estão inseridas. A Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, é frequentemente associada ao glamour do Templo de Salomão em São Paulo ou aos escândalos envolvendo o bispo Edir Macedo. No entanto, em Juazeiro do Norte, sua atuação é menos ostentosa, mas igualmente atrativa para os fiéis. Isso se deve ao fato de que a igreja responde às demandas da comunidade que frequenta a congregação em Juazeiro, em vez de se pautar pelo modelo do Templo de Salomão, o que faz toda a diferença.

Reconhecer as diversas formas de atuação dessas igrejas é fundamental para entender como elas se configuram como agentes em um determinado campo. No contexto religioso de Juazeiro, os neopentecostais estão presentes, e sua atuação está ligada à busca por reconhecimento em um ambiente que frequentemente rejeita sistemas de crença que fogem da tradição católica. Para compreender a dinâmica das igrejas evangélicas em uma cidade

como Juazeiro, é crucial, primeiramente, reconhecer essa presença. Esse reconhecimento deve, necessariamente, incluir a valorização das diferenças e a importância de fomentar o debate sobre a diversidade religiosa.

Neste artigo, chamamos a atenção para um Juazeiro deslocado, uma cidade que abriga, mesmo em um terreno vigilante, uma diversidade de igrejas evangélicas. A pesquisa que desenvolvemos junto aos neopentecostais revelou um município que necessita ser mais bem explorado em relação aos aspectos religiosos, culturais e aos saberes que sobrevivem distantes da bênção do Padre Cícero. Por se destacarem pelo apelo emocional e por um discurso incisivo, essas igrejas exercem uma influência significativa, atuando como agentes em um cenário religioso complexo, com uma ação expressiva.

Isso implica que, apesar de um projeto político baseado na negação da diferença, existe um Juazeiro que sobrevive a esse projeto. Há práticas religiosas e espiritualistas que resistem à veiculação da ideia de que a “*capital da fé*” se restringe a católicos e romeiros. A construção desse discurso, contudo, dificulta a percepção da diversidade religiosa nesse campo, ao apresentar apenas um cenário de uma única cor e um único formato. Assim, esconde-se a própria construção da cidade, que conta com outras histórias e narrativas que foram silenciadas em prol de um discurso hegemônico. Em Juazeiro, há muito a ser contado, tanto nas histórias omitidas de seu passado quanto nas narrativas que estão sendo construídas no presente.

Portanto, a construção da cidade de Juazeiro do Norte como epicentro do catolicismo popular no Brasil é produto de um feixe de práticas e discursos que procuram utilizar a história e a memória como campos de saber. É fruto de uma operação historiográfica que toma a figura de Padre Cícero como marco inicial e único sobre o qual todos os acontecimentos da cidade se relacionam. O fenômeno do catolicismo popular, sob a liderança de Padre Cícero, aparece como única possibilidade de experiência religiosa, o que produziu o efeito de apagar e silenciar as outras formas e possibilidades de

vivenciar a fé que tentaram se legitimar ao longo da história da cidade e que foram, sutil ou violentamente, ceifadas (Melo, 2004, p. 39).

A construção da cidade a partir de uma única narrativa revela um grau de intolerância. Um discurso, para se apresentar como hegemônico, necessita, prioritariamente, se opor e silenciar outras narrativas e personagens. Esse movimento não ocorre na ausência de violência, e isso precisa ser colocado em pauta: toda história única parte, portanto, de um contexto violento, seja uma violência física ou uma violência epistêmica. O fato é que, em ambos os contextos, a violência segue sendo um elemento forte. Torna-se necessário questionar essa narrativa única, e a melhor forma de fazer isso é discutir outras possibilidades de se apresentar no contexto juazeirense.

Ingressar no universo das igrejas neopentecostais de Juazeiro do Norte abriu um leque de possibilidades. Possibilidades no que se refere a pensar temas de pesquisa e cenários que apontavam para outros sistemas de crenças, valores, comportamentos e formas de religiosidades. A expectativa gerada pela hegemonia católica, que considera o campo religioso juazeirense como uma única possibilidade de pesquisa — o catolicismo e a romaria — começava a se esvaír. A tentativa de mapear as igrejas evangélicas de Juazeiro, uma das iniciativas do projeto de iniciação científica, revelava-se desafiadora: uma equipe pequena diante de uma quantidade significativa de endereços. A diversidade de denominações apresentava diferentes formas de atuação.

Nas igrejas neopentecostais, é possível observar, por meio do discurso das lideranças, a tentativa de inferiorizar o poder de atuação do Padre Cícero e enaltecer um Deus que salva, liberta e faz prosperar — em todos os sentidos da vida do fiel. Não se pode negar que a crítica à devoção aos santos por parte dos evangélicos é uma realidade geral; todavia, em Juazeiro, esse discurso ganha um peso maior, tendo em vista que a cidade se configura como um polo de romaria em devoção a um santo popular. Nesse sentido, podemos observar que, em Juazeiro, por ser um terreno vigilante

para a atuação de igrejas evangélicas, notadamente as neopentecostais, havia um trabalho árduo nesse sentido.

Desse modo, a presença evangélica nesse contexto particular pode ser analisada por meio de duas questões: a primeira refere-se ao número expressivo de templos, e a segunda, à ofensiva instaurada pelas lideranças religiosas no que diz respeito a combater a devoção ao Padre Cícero e ao crescimento das romarias. Os evangélicos, portanto, não devem ter sua imagem associada à passividade, ao fato de serem minoritários e, portanto, indefesos. Ao contrário disso, percebe-se que são igrejas que se articulam no desafio de ganhar notoriedade e a visibilidade necessárias para a proliferação de seu discurso. Os fiéis são atravessados por mensagens ligadas à noção de Cristo como único salvador, o que implica uma crítica direta à devoção ao santo popular.

Combater a devoção ao Padre Cícero parece ser uma estratégia que visa angariar forças para atuar em um contexto em que o catolicismo está enraizado e visto como a única realidade possível. As ofensivas atuam como um mecanismo de defesa dentro de um cenário em que a intolerância religiosa se afirma pela negação de outros sistemas de crenças. O panorama observado reflete uma tentativa de colocar em pauta a necessidade de uma disputa de narrativas, elemento essencial na construção de todo campo democrático, constituído por uma pluralidade de ideias, conceitos e ângulos. Assim, o que a presença evangélica em Juazeiro representa dialoga com a necessidade de reivindicar espaços e direitos.

Essa reivindicação extrapola os muros das igrejas evangélicas e penetra nos terreiros de candomblé e umbanda, nos centros espíritas, além de grupos místicos e filosóficos, orientados por variadas espiritualidades. A diversidade religiosa e a pluralidade de crenças e credos são pautas que merecem atenção como forma de legitimar outras histórias, outras vivências e outras maneiras de ver e sentir o mundo. A marcha pela diversidade religiosa, que acontece todos os anos em Juazeiro do Norte, é um convite para que essa diversidade seja celebrada e vivenciada, uma maneira de

perceber a importância do diálogo entre as variadas manifestações de crenças.

A ideia de diversidade suscita um debate sobre a importância das vivências e das múltiplas experiências. O que é homogêneo dá espaço ao plural, ao contraditório e às questões multifacetadas. A diversidade responde menos e pergunta mais, pois compreende a importância de um diálogo que não impõe valores e crenças, mas que busca construir ideias e ideais como fundamentos das relações. No campo da religiosidade, a diversidade opera no sentido de apresentar maneiras diversas de crer e de se posicionar no mundo. A ausência dela, contudo, pode ser responsável pela eliminação simbólica ou mesmo física do que se apresenta como diferente.

Observamos que a história oficial está atrelada a um projeto político. A constituição de Juazeiro do Norte como capital da fé, embasada em uma narrativa única, é um empreendimento que envolve setores religiosos, intelectuais e interesses econômicos. O que deve ser colocado em pauta, a partir de uma perspectiva inclusiva que questiona o epistemicídio (Carneiro, 2023), refere-se à ideia de que esse projeto impossibilita a valorização da diversidade em todas as esferas sociais. Não se deve admitir que grupos sejam reconhecidos à custa da anulação de outros. Não é possível trazer para o debate a noção de respeito às diversas expressões de religiosidades e espiritualidades se elas estão sendo constantemente invisibilizadas em prol de uma história única.

Discutir a presença evangélica em Juazeiro do Norte é uma maneira de destacar realidades que frequentemente são ofuscadas pela ideia de que a cidade pertence integralmente ao Padre Cícero. Os evangélicos estão presentes, assim como os espíritas, e os terreiros sempre fizeram parte da paisagem religiosa local. Contudo, persiste o discurso de que não há pluralidade, de que a cidade possui um detentor, uma única crença e é pautada exclusivamente pela realização das romarias. Juazeiro, enquanto centro de romarias populares, é também um espaço de diversas tradições religiosas. Assim, a diversidade religiosa evidencia que a história única é apenas uma entre muitas outras.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALVES, Rubem. **Religião e repressão**. Juiz de Fora, MG: Editora Siano, 2020.

BITUN, R. **A Igreja Mundial do Poder de Deus – Rupturas e Continuidades no Campo Religioso Neopentecostal**. Tese doutoral da Pontifícia Universidade Católica-SP, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Tradução: Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papiрус, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo da racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. São Paulo: Zahar, 2023.

CARVALHO, José Erivan de Lima. **Representações sociais da relação entre religião e política elaboradas por fiéis e líderes evangélicos: um estudo em Juazeiro do Norte/CE**. 2019. 149 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, 2019.

CENSO 2022. Religiões: resultados preliminares da amostra. Disponível em https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/3f1708b5d315aca50d5a7d8764469c45.pdf. Acesso em 16 de junho de 2025.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2001.

CONCEIÇÃO; JESUS. **A cor da devoção**: protagonismo negro e tradição romeira no Cariri. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2024.

GUERRA, Lemuel. As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações da Igreja católica. **Razão e Fé**, Pelotas, 6(1-2):105-128, jan.-dez./2004

HERVIEU-LÉGER, Danielle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. (2000). Censo de 2000. Acesso em 20 de outubro de 2024. Disponível em <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/1969>.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. (2010). Censo de 2010. Acesso em 20 de outubro de 2024. Disponível em <http://www.censo2010.ibge.gov.br/>.

LEITÃO, Débora Krischke. “A Arte de Sensibilizar o Olhar – ou Por que ensinar Antropologia?” <http://www.geocities.com/deborakrischkeleitao/artigo.html>

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. (2ª Ed.) Vozes: Petrópolis, 2005

MELO, Rosilene Alves de. O outro Juazeiro: história das crenças e práticas ocultas na cidade sagrada. **Tendências**: Caderno de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri. Crato: URCA, v. 2, n.1, p. 29-40, jul. 2004.

MENESES, Itamara Freires. **Terreno vigilante**: compreendendo as ações dos jovens com uma missão (JOCUM) em Juazeiro do Norte. 2016. 100f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Centro de

Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye, bye, Brasil o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, volume 52, n° 18: 17-28.

SANCHIS, Pierre. **Fiéis e cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

SANTOS, Clécio Jamilson Bezerra dos. "**A gente tem que se humilhar**": a atuação da Igreja Mundial do Poder de Deus em Juazeiro do Norte. 2017. 99f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

SILVA, Vagner. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, 13 (1), Abr 2007. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000100008>. Acesso em 12 de setembro de 2024.

SPYER, Juliano. **O povo de Deus**: quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

CAPÍTULO IV

O protagonismo feminino indígena como uma ferramenta para conhecer uma cultura e (re)escrever a história de um povo

Ana Roberta Duarte Piancó

Azemar dos Santos Soares Júnior

Aliny Dayany Pereira de Medeiros Pranto

RESUMO

O presente capítulo reflete sobre o protagonismo feminino indígena, por meio da autoidentificação, e surge com o propósito de contribuir para uma prática educativa que fortaleça o processo de construção da consciência da identidade indígena e do reconhecimento do território do povo da etnia Kariri, na Aldeia Poço Dantas-Umari, localizada no município do Crato – CE. A pesquisa desenvolvida aborda o processo da retomada Kariri e apresenta, como principal resultado, o protagonismo feminino indígena, que não tem se limitado apenas ao reconhecimento do território como pertencente ao povo Kariri, mas também tem extrapolado os limites por ele estabelecidos. Compreendemos que a cultura e a retomada das práticas tradicionais constituem um dos principais meios de resistência. Quando transmitidas em ambientes diversos, essas práticas contribuem para a valorização da cultura de um determinado povo e para a construção da sua história no tempo presente, especialmente a partir de suas próprias narrativas.

PALAVRAS-CHAVE: Protagonismo Indígena Feminino, Povo Cariri, Memórias e Cultura.

INTRODUÇÃO

As mulheres têm exercido um papel de grande protagonismo na conquista de pautas fundamentais para o movimento indígena, como ocorre em Poço Dantas - Umari. Desde 2007, elas vêm estimulando a organização e a mobilização no processo de autoidentificação da etnia Kariri, bem como de outras mulheres, idosos, jovens e crianças da aldeia e de comunidades vizinhas na região do Cariri. Com o objetivo de discutir mais profundamente a trajetória dessas protagonistas, este estudo analisa o processo de Retomada Cariri a partir de suas narrativas e das práticas culturais desenvolvidas no passado e ressignificadas na atualidade, como elementos que contribuem para compreender a cultura desse povo e registrar sua história.

O artigo em tela é um recorte da tese de doutorado intitulada: *Protagonismo Feminino Indígena e a ressignificação das Práticas Educativas e Resistências do Povo Cariri de Poço Dantas – Umari*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), através da oferta do DINTER UFRN/URCA. O ingresso no doutorado permitiu o desenvolvimento da pesquisa com o Povo Cariri de Poço Dantas, centrada em suas histórias de vida. A partir da história do tempo presente como fundamento metodológico, buscamos compreender o processo de retomada dos povos indígenas da etnia Kariri, no sul do Ceará.

Neste capítulo, propomos uma reflexão sobre as formas de compreender uma cultura e de construir a história de um povo. Para tanto, adoto, como percurso metodológico, uma abordagem qualitativa, fundamentada na História Oral, tanto como método quanto como fonte histórica. Optamos, especificamente, pela História Oral Temática, por concentrar a análise nas trajetórias de vida das entrevistadas, dentro de um recorte temporal delimitado entre os anos de 2007 e 2020. Nesse processo, realizamos o cruzamento de fontes históricas, conforme a proposta metodológica de Paul Thompson (1992), que consiste em articular dados

provenientes das narrativas orais com outras fontes — escritas, iconográficas, cartográficas, audiovisuais e documentais. Nessa perspectiva, elaboramos aquilo que Meihy e Holanda (2017) definem como História Oral Híbrida, na qual diferentes registros dialogam na construção de uma narrativa histórica mais ampla e plural.

“NÓS SOMOS TUDO CARIRI”: DONA ANA AVELINO E AS MEMÓRIAS DA INFÂNCIA NO TERRITÓRIO CARIRI

Inicialmente, após participar de várias atividades presenciais e remotas com integrantes da Aldeia definimos o agendamento das entrevistas contando com a ajuda de Vanda Cariri, Presidente da Associação dos Índios Cariri de Poço Dantas - Umari. Dentre as pessoas com as quais dialogamos no período de Agosto de 2021 a Julho de 2023, trazemos nesse capítulo recortes das falas de dona Ana Avelino e mais adiante de Rosa Cariri¹. Analisamos no tempo presente com base em seus relato, as necessidades, lutas, resistências e sonhos das indígenas Kariri, a partir de conhecimentos específicos e práticas, aqui denominadas de Pedagogia indígena, ou seja, o jeito de fazer e pensar o mundo através de ações das mulheres no cotidiano da aldeia, na defesa do território, da água, da semente, do modo de viver e produzir em comunidade (Silva, 2017).

Márcia Kambeba afirma que o território é imprescindível para o desenvolvimento das práticas culturais, sociais, políticas e sagradas dos povos indígenas. Noutras palavras, que “[...] todos somos território porque em nós, a cada momento, algo novo chega e contribui para o enriquecimento pessoal e coletivo (2020, p. 42).”

¹ Importante explicitar que no dia agendado para à realização da nossa conversa, apresentamos a cada entrevistada (o) os termos: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido -TCLE e Termo de Autorização para gravação e voz e/ou registro de imagens (foto e/ou vídeo). Após a leitura foram devidamente assinados, respeitando a Lei Geral de Proteção de dados, Lei n. 13.709, de 14 de agosto de 2018, aprovada pelo Presidente da República do Brasil.

Assim o são os povos indígenas, que nesse ensinar e aprender têm (re)existido há séculos e continuam se territorializando no “[...] corpo físico e espiritual para manter viva a chama da ancestralidade”. (Marcia Kambeba,2020, p.42)

Partimos da narrativa, portanto, de dona Ana Avelino, primeira mulher indígena entrevistada, no dia 21 de agosto de 2021, em sua residência, na Aldeia Poço Dantas - Umari. Pedimos que informasse seu nome, idade e compartilhasse um pouco de sua vida e das suas memórias. Diz Dona Ana “[...] meu nome é Ana Avelino de Souza, sou Cariri, eu nasci aqui e nunca saí pra canto nenhum”. Seu discurso revelou a afirmação de sua identidade e pertencimento ao povo e ao território Cariri. Na continuidade de sua fala, com um olhar pensativo,

[...] eu nasci dia 22 de janeiro de 1944. A minha vida, a vida da minha família e de todos aqui era uma vida muito, muito triste. Nós sofria, quando eu nasci, eu nasci [...] só não tem o lugar mermo, tem o lugar onde eu nasci só não tem o pé de cajarana porque cortaram, se não tivessem cortado, ainda hoje era veim.² Lá ali, a distância é como daqui naquela ruinha.³ Ali, a distância do local que eu nasci aqui, e eu nasci aqui e me criei aqui, nunca fui pra lugar nenhum, nunca fui morar em lugar nenhum.

Ao narrar sua trajetória de vida, dona Ana Avelino revelou, por meio de suas memórias individuais, acontecimentos vivenciados por sua mãe, por ela própria e pela comunidade, os quais permanecem vivos na memória coletiva do grupo social, conforme conceitua Halbwachs (2017): “Meu pai era de uma aldeia de índios de Missão Velha para Brejo Santo, aí ele chegou aí conheceu mamãe pegaram a namorar e se casaram. Aí, desse casamento minha mãe teve quatro fio, três fio homens e só tinha eu de mulher. Tinha não ainda tem eu tô viva [...].”

Observa-se que Dona Ana Cariri, ao narrar sua trajetória, foi mobilizada pelo exercício da memória. Naquele contexto,

² Velho*.

³ Rua pequena*.

demonstrou-se disposta a rememorar acontecimentos e pessoas vinculadas a diferentes tempos e lugares. (Aliny Pranto, 2018). Entretanto, é o tempo presente que, quase sempre, serve de ponto de partida para a rememoração.

Dona Ana Cariri discorreu sobre as condições de vida e de moradia de sua família no Sítio Poço Dantas. Em seu relato, estabeleceu uma analogia entre a construção de sua casa e a do pássaro João-de-Barro, evidenciando um modo de vida profundamente integrado à natureza. Sua residência, uma casa de taipa erguida às margens do riacho, precisava ser reconstruída em outro local sempre que as águas subiam, impondo deslocamentos constantes. A seguir, apresenta-se a transcrição de seu discurso:

[...] aí, foi nós, fumo aí quando eles criou nós: a nossa casinha era um ranchim,⁴ era assim como uma casa de Joana de Barro, que a Joana de Barro ela, ela é assim quando o inverno é bom: ela bota a portinha dela, e do mesmo jeito era nossa casa, eu só chamava a casa de Joana de Barro, que nós andava nos mato caçando passarim, e tudo e achava o nim⁵ delas. Elas pegava arrancava o barro de onde tava molhado, como perto do açude, aí elas botava os pedaço de barro dependurado nos pezinho aí subia, fazia a casa deles. Elas fazia a casa que nem uma pessoa fazia uma casinha no mato, ela pegava um pau de três, quatro ganchos, fazia uma casinha, com uma salinha com um quartinho, aí a Joana de Barro, ela dormia no quartim⁶ e o macho dormia, era assim, ela dormia na salinha e o machim⁷ dormia no quartim. Mesmo assim era a casinha de nós tudim, era casa coberta [...], as casinhas coberta com palha de coco, quando não tinha paia, não podia ir atrás das paia de coco que era lá nos pé de serra. Cobria com paia de arroz, a gente mesmo plantava o arroz e cobria as casa com a palha, a casa era só aquelas coisinhas.

É importante destacar, na fala de Dona Ana, que ao comentar sobre a construção de sua moradia às margens do rio —

⁴ Ranchim – Na fala de Dona Ana Avelino tem o sentido de pequeno rancho; cabana, citando a temporalidade da moradia na beira do rio.

⁵ Nim – na transcrição literal da fala de Dona Ana Avelino, significa ninho de pássaros.

⁶ Quartim – Dona Ana refere-se a quarto pequeno.

⁷ Machim - macho pequeno

comparando-a à edificação realizada pelo pássaro João-de-barro – ela opta conscientemente por utilizar o termo no feminino, referindo-se a “Joana-de-barro”. Tal escolha expressa a valorização do trabalho feminino, tanto no âmbito simbólico quanto no prático. Dona Ana enfatiza que, juntamente com sua mãe, realizava a construção da casa, assumindo o papel de “Joana-de-barro”, reunindo paus e barro, com o auxílio dos irmãos, em um processo coletivo marcado pela centralidade das mulheres.

Observa-se, nesse contexto, um elemento fundamental de temporalidade associado às moradias. Com o passar do tempo, as casas precisavam ser derrubadas e reconstruídas, em função da dinâmica das águas do rio, que frequentemente exigia o deslocamento da família para outros locais. Dona Ana, em outro momento de nossa interlocução, ressalta: “[...] aí fazia de vez em quando, fazia ranchim nosso. Fazia num canto, fazia noto. Quando tinha canto assim que tinha rio, essas coisa, riacho, que foi que nós morávamos uma vez na beira do riacho, ele tirava o ranchim nosso e botava para outro canto.”

Francisco Wlirian Nobre, ao falar sobre o modo de vida das comunidades rurais do município de Crato – CE, em meados do século XX, descreve as casas dos moradores, agregados e camponeses. Segundo Nobre(2015), as moradias eram de taipa feitas com forquilhas de aroeira ou angico, amarrados com cipó de caititu, carquejo ou, às vezes, com couro cru. Cobria-se com palha de babaçu e o piso era de barro batido. “Todos esses materiais eram abundantes na região. Os móveis feitos de madeira eram rústicos, mesa, cadeira, caritó na parede, jirau com potes de água. Ter um candeeiro de querosene ou lamparina era artigo de luxo”. (Nobre, 2015, p. 77-78)

De acordo com Dona Ana Avelino, as características das moradias eram semelhantes, as casas eram apertadas, com quartos sem janela e pouco espaço para uma numerosa família. Não dispunham de camas, adotando como saída para acomodar todos o uso das redes, que, “[...] armadas paralelamente ou entrecruzadas lembravam as velhas hospedarias deromeiros”. Os mais carentes

faziam camas de vara com colchão de palha de banana.” (Nobre, 2015, p. 78).

Dona Ana rememorou como era o território Cariri, quando ela ainda era criança e mocinha: “[...] aqui era uma mata, aqui nem tinha essas estradas, era uma vereda, ó a grossura dos pés de pau, era cada pé de pau as coisas mais lindas do mundo. Só mata”! Destacou que, com a mata fechada, havia variedade de animais silvestres, pássaros e até onça-pintada, que costumavam ver caminhando em direção ao Caldeirão.

Conforme Silva e Gonçalves, os povos indígenas mostram, na prática, que é possível conviver com a natureza, com a floresta, extraindo delas apenas o necessário para sobreviver e reproduzir sua cultura, sem causar impactos ao meio ambiente: “[...] buscando alternativas e a retomada do conhecimento ancestral para auxiliar no trato com a terra e na preservação ambiental do território é uma possibilidade presente na demanda do movimento indígena atual” (2017, p. 180).

Ao dialogar com Kopenawa e Albert (2015, p. 472-473), evidencia-se a distinção existente entre a visão de mundo do homem branco e aquela dos povos indígenas no que se refere à floresta e à concepção de vida. Para os autores, os povos indígenas preservam as matas, os rios, porque os vêem como fonte de vida, de sobrevivência, daí o respeito e o cuidado que têm com o território e o seu entorno. Nos territórios ocupados pelos não indígenas, observa-se, majoritariamente, a presença de áreas desmatadas, descampados e paisagens desprovidas de vida. Em contraposição, há, entre os povos indígenas, uma percepção sensível e uma profunda conexão com a floresta, compreendida como morada dos antepassados, transfigurados em espíritos que habitam e protegem a mata. Nesse sentido, a floresta viva adquire uma dimensão social, configurando-se como extensão, continuidade e complemento das relações sociais estabelecidas no interior das comunidades indígenas.

Pode-se perceber essa forma de compreensão da natureza na fala de Dona Ana Avelino quando nos contou, em detalhes, como

seu povo sobrevivia do que a floresta oferecia, nos arredores do Sítio Poço Dantas, especialmente, porque havia carência de alimentos. Dessa forma, os Cariris complementavam sua subsistência por meio dos recursos obtidos na mata, do extrativismo, da caça e da pesca – práticas que integravam o cotidiano de todos os membros da comunidade indígena Cariri. A seguir, apresenta-se o relato de Dona Ana Avelino:

[...] E era sofrimento e para complemento era direto nas mata. Quando era assim que nem hoje sábado e domingo nós tirava tudinho pros mato caçando passarinho, era rolinha, era tatu, era peba, o que nós topava vinha tudo e os home era de noite atrepado nos pau esperando veado , antigamente ninguém tinha história de IBAMA nem nada era aí a matona. A onça descia da serra passava aqui e tirava para o Caldeirão que era de passagem. Descia da serra e passava aqui. Não tinha onça aqui mermo, mas no Caldeirão tinha inda hoje tem. Mas no Caldeirão tem é da onça vermelha, no Caldeirão, mas vinha era da onça pintada. Uma vez passou uma onça pintada passava era aqui e passava lá pro lado do Caldeirão. Era uma mata aqui. [...].

Dona Ana Avelino relata, a seguir, uma história que é constantemente mencionada pelos Cariri de Poço Dantas: o relato da “Caboclinha”, entidade conhecida por sua função de protetora das matas e dos animais. Apresentamos, abaixo, seu relato detalhado no qual conta, que, aos 17 anos, vivenciou a experiência de avistar a “Caboclinha” conduzindo um grupo de animais nas proximidades do açude Lagoinha, localizado em Poço Dantas – espaço utilizado pela comunidade Cariri tanto para práticas de pesca quanto para lavagem de roupas.

[...] nesse tempo eu tinha assim mais ou meno uns dezesseis, dezessete por aí assim. Aí eu descia, ia pra lá trabalhar, lá, aí quando minha mãe não ia, aí eu ia. Aí, um dia, eu me acordei, todo dia eu saía quatro e meia, aí tinha um arame assim pra lá de nossa casinha, a eu ia, aí só via era os cancã dentro do mato kan, kan. dento do mato os cancã cantando. Aí eu digo eita, menino! Os cancã tá cantando. Será que é algum bicho? Eu já tô é com medo, mais eu não tinha medo de nada não que eu andava nas mata tudo trabiando,

andava caçando coisa, pegar piaba dentro de rie. ⁸No baixio, pegava os peixe tinha umas loca que ficava os peixe que tinha ficava nas loca e eu não tinha medo de nada. Ai mais nesse dia eu nem tive medo, eu tive só assim que eu me arrupiei todinha que foi assim, eu quando eu fui passando o arame ai os cancã tudo cantando que era os mato tudo coberto ai era que nem as vareda aqui, ai num tinha esse camin assim era só, só os camizim⁹ pos povo andar, o povo tinha medo de andar os mais veio era caçando por os matos as casas de uma pra outra era só aquela veredinha aqueles camizim. Ai eu fui quando eu fui passando do arrame que levantei a cabeça assim, e os cancão cantando, menino, um rebanho, era peba, era tatu, era veado, era raposa, era tudo, era todo os bicho aquele horror de bicho. Ai eu vi aquele negocim na minha vista que nem um mininim uma menininha assim toda cabeludo, ao eu fiquei olhando, olhando e aquele horror de bicho do mato. E eu fiquei achando foi bonito. Olhando assim como era um mininim assim todo coberto de cabelo, minino, me deu um medo. E eu me arrupinei¹⁰ todinha fiquei toda arrupiada.

Consideramos o relato detalhado de dona Ana Avelino sobre a caboclinha como um acontecimento, uma unidade discursiva, construída a partir dos resquícios de sua memória. Nesse sentido, é importante explicitar que, de acordo com Arlette Farge (2011, p. 71), o acontecimento é um momento – um fragmento de realidade percebida –, que não tem nenhuma outra unidade além do nome que se lhe dá. Sua chegada no tempo é imediatamente partilhada por aqueles que o recebem, o veem, ouvem falar dele, o anunciam e depois o guardam na memória.

Ana Avelino menciona, ainda, o açude que serve de fonte de abastecimento para as famílias Cariri, seja para o consumo diário, seja para a lavagem de roupas, destacando que sua construção foi realizada coletivamente pela própria comunidade. Todo o entorno do açude era composto por uma mata preservada, o que favorecia a presença abundante de animais silvestres, aves e, frequentemente, da Caboclinha. No entanto, segundo ela, com o

⁸ Dentro do rie: Dentro do rio – Transcrição literal.

⁹ Camizim, Caminho curto – Transcrição literal da fala de Dona Ana Avelino.

¹⁰ Arrupinei: arrepiou.

avanço do desmatamento, a entidade deixou de ser vista — fato que relatou com um olhar tristonho.

[...] Aquele açude grande que fica lá na gerais que nem eu disse a senhora que foi feito com jumento, cavalo [...] por as mão dos Cariri. Ai ficava aí, foi passando assim, foi passando tempo a gente tinha a Caboclinha, ela agora não, desmataram tudo, era aquela mata, quando era de noite ela vinha, assobiava quase dentro de casa.

Ailton Krenak (2020, p. 98), em seu livro *A vida não é útil*, afiança que, na floresta, não há substituição da vida, alertando que, para além da ideia de “eu sou natureza”, a consciência de estar vivo deveria nos atravessar como acontece com os povos indígenas e suas memórias, antes da chegada dos grandes projetos, que destroem as matas e todas as vidas que dela dependem.

Na cosmovisão dos brancos também já houve um fim de mundo, eles olham para nós com estranhamento quando falamos que eles não têm memória. Nós estamos devagarzinho, desaparecendo como os mundos que nossos ancestrais cultivaram sem todo aparato que hoje consideram indispensável. Os povos que vivem dentro da floresta sentem isso na pele: veem sumir a mata, a abelha, o colibri, as formigas, a flora; veem o ciclo das árvores mudar. Quando alguém sai para caçar tem que andar dias para encontrar uma espécie que antes vivia ali, ao redor da aldeia, compartilhando com os seres humanos aquele lugar. O mundo ao redor deles está sumindo.

Concordamos com Beatriz da Silva e Cláudio Gonçalves (2017, p. 181), “[...] os povos indígenas possuem um extenso acervo cultural e a transmissão da história oral sempre se caracterizou como uma das principais formas de conservação dos saberes originários”. Portanto, explicitar aqui as crenças e saberes das mulheres indígenas contribuirá para o fortalecimento e resistência da espiritualidade e rituais do Povo Cariri, através dos processos estabelecidos de retomada da identidade indígena como está acontecendo, no tempo presente, na Aldeia Poço Dantas.

Faz-se oportuno destacar que o povo Cariri de Poço Dantas teve ao longo do tempo suas condições de vida abaladas, especialmente, em decorrência da expropriação e violência

recorrente no território. José S. Martins (1991, p. 52), *Expropriação e Violência*, “[...] a expropriação do trabalhador pelo capital cria as condições sociais para que esse mesmo capital passe a segundo turno, a outra face do seu processo de reprodução capitalista, que é a exploração do mesmo trabalhador que já foi expropriado”. Certamente, além de todo processo de expropriação e exploração sofrida desde o Brasil colônia, os povos indígenas, continuam sendo espoliados dos seus direitos ao território e às condições para viver com dignidade.

No caso do Povo Cariri de Poço Dantas, o próprio Estado tem desapropriado os indígenas do seu território em decorrência da construção do açude Thomaz Osterne conhecido como Açude Umari, mais precisamente no município de Crato, do tipo barragem de terra homogênea, bloqueando as águas do Rio Carás, um afluente do rio Salgado concluído em 1982.

Durante a construção do açude, dona Ana e sua família e outros Cariri foram desapropriados, alguns passaram a residir na sede do distrito de Monte Alverne, outros, migraram para outros municípios e/ou fora do Estado do Ceará. Aqueles que permaneceram, como ela, Rosa Cariri, Nilza Cariri, dentre outras, tiveram que morar mais distante, na sede da aldeia (conhecida como Morro). Rosa Cariri (2021), diz que receberam indenização pela desapropriação e permaneceram com o direito de arrendar terras para produzir nas áreas de várzea.

[...] Olha tá vendo ali na rodagem aonde os carros passa, né. Nós morava ali. Aí, foi na época do açude (Umari), aí foi, chegou o governo indenizou a nossa casa aí ficou um pedacinho fora que é onde tem a minha casa que passa aqui assim aí já para ir pra baixo já desta casa ali, pra baixo já é do rio, né? do rio não que era do açude, aí pronto, o açude veio, aí indenizou, mas sempre mixaria com uma aí do rio, né? aí nós viemo pra aqui pra cima, recebemo 30 contos na época, aí num deu nem pra terminar de fazer essa casinha de taipa aí, sala, um quarto miúdo e uma cozinha. Depois Zé teve que trabalhar muito para conseguir construir outro vão. Indenizaram apenas pelo local da casa, capim e fruteiras, pagaram uma mixaria. Aí recebemos, aí não deu para nada. (Rosa Cariri, 10 out. 2021).

Dona Rosa revela que o valor recebido pela indenização não foi suficiente para construir a nova residência, ressaltando que o pagamento foi irrisório. Nesse sentido, fez-se necessário muito empenho do esposo para concluir a casa. Muitas famílias não conseguiram permanecer no território de Poço Dantas. Hoje, vários parentes estão morando em outras comunidades do município de Crato e outros migraram para lugares ou estados diferentes em busca de sobrevivência.

No Mapa 1, consta o canteiro de obras do Cinturão das Águas do Ceará (CAC) e o avanço do empreendimento por todo o território do Distrito de Monte Alverne, Aldeia Poço Dantas – Umari. Percebe-se que a Aldeia está sitiada, confirmando a denúncia feita pelo povo Cariri quanto à perda do território de sobrevivência material e imaterial, especificado mais adiante.

Mapa 1: Avanço do CAC sobre o Território da Aldeia Poço Dantas-Umari (Piancó e Lima 2023)



Fonte: Google Earth, 2023.

De acordo com Karinne Menezes (2022, p. 199), o modo de viver da aldeia “[...] é reflexo do processo histórico, a que os indígenas do Ceará foram submetidos, ao longo dos séculos, que culminou nas perdas de ambiente e de território”. Realidade

semelhante, portanto, ao que tem acontecido com à Aldeia Poço Dantas- Umari, desterritorializada pelo próprio Estado, tanto à área destinada à moradia, quanto à terra de trabalho, de produção e sobrevivência.

Luana Pinto (2021, p. 222) explicita que, ciente de que os processos de reconhecimento étnico, bem como, de demarcação de terras podem durar anos ou mesmo décadas, os povos indígenas têm organizado estratégias de resistência territoriais, dentre estas as retomadas e auto demarcações de terra. Vemos, nos últimos anos, no Nordeste, o crescimento de ações locais de retomada e/ou auto demarcação, no qual delinea-se um cenário de resistência territorial indígena, pela reafirmação étnica, como é o caso do povo Cariri de Poço Dantas. Levando isso em conta, concordamos com Pinto (2021, p. 227), quando defende que, recuperar o território do povo Cariri é materializar todo o processo de mobilizações e das condições de reprodução material e imaterial da existência Kariri.

Desse modo compreendemos que o processo de retomada Cariri é uma ação política que mobiliza a reelaboração de práticas originárias inscritas no cotidiano dessa comunidade, afirmadas enquanto instrumento de resistência e defesa do território.

“OS CARIRI JÁ VÊM DO TRONCO VÉI”: DONA ROSA CARIRI

[...] os Cariri já vêm do tronco véi, mas devido os povo ter preconceito com nós, agora eu não sei porque muita gente do nosso Cariri mudou o nome, mas que todo mundo é Cariri sim (Rosa Cariri, 2021).

Conforme exposto acima, dona Rosa Cariri questionava sobre o fato de muitos terem mudado o sobrenome, provavelmente fruto da dispersão e do preconceito vivido em razão de serem indígenas, todos originários do mesmo “tronco véi”.

Conhecemos Rosa Cariri no ano de 2017, quando fomos convidada pelo professor Patrício Melo para participar da apresentação de um projeto de pesquisa que ele coordenava na

Universidade Regional do Cariri. Na ocasião, a atividade foi realizada embaixo de uma mangueira. Fomos recebidos por Rosa Cariri, Vanda Cariri e demais indígenas da comunidade. Após a apresentação, almoçamos coletivamente. No turno da tarde, realizou-se uma roda de conversa com a participação de todos os envolvidos. Rosa Cariri foi apresentada como a Pajé da aldeia, na ocasião, falou pouco e demonstrou timidez.

Somente após a aplicação da vacina contra a Covid-19 na população indígena Cariri em agosto de 2021, participamos das reuniões da associação, presencialmente, visando conhecer mais a aldeia. Naquele momento, foram agendadas todas as entrevistas, no entanto, Rosa Cariri resistiu um pouco para marcar nossa conversa. Apenas em meados do mês de setembro daquele ano, ela concordou que conversássemos na comunidade.

Conforme Arlette Farge (2011, p. 59), em toda primeira aproximação, poderíamos dizer que a fala e a oralidade estão naturalmente contidas no relato histórico, que está encarregado de estabelecer uma temporalidade feita de acontecimentos, de continuidade e de rupturas, tomando a seu cargo, os fatos e os dizeres humanos.

Tendo compreensão de que a história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas (Delgado, 2010, p. 15) por um roteiro elaborado para estimular a direção da conversa, conforme os objetivos da pesquisa realizamos a entrevista com dona Rosa Cariri no terreiro de sua casa à sombra de uma árvore, no dia 10 de outubro de 2021, com duração de 1 hora e 21 minutos. A conversa fluiu regada ao famoso café com tapioca feitos na hora, devidamente registrado em áudio e vídeo com a autorização prévia dela. Foram também feitas anotações no caderno de campo.

Rosa Cariri de Lima nasceu em 1959, no Sítio Poço Dantas, Distrito de Monte Alverne, mãe de três filhos e avó de Pedro Luca Cariri da Silva, Cícera Paloma Cariri e João Pedro Cariri. No recorte de sua entrevista, ao se apresentar, enfatizou que sua mãe Maria

Guilherme de Lima não pertencia à família Cariri, mas seu pai, sim, chamado Edilson Cariri da Silva, irmão de Dão Cariri.

[...] meu nome é Rosa Cariri de Lima porque tem o Lima que é da minha mãe que minha mãe não era Cariri, ela era Maria Guilherme de Lima, aí nós tinha que pegar o Lima nela, aí mais é... eu tenho Cariri, o meu irmão que é Fernando tem Cariri, o meu irmão que mataram tem Cariri, a outra que mora no Rio de Janeiro é Cariri e a outra que mora ali nas Areinha que somos cinco irmãs é Cariri também aí dela foi tirado o Cariri porque ela casou com quem não é dos Cariri, aí tem que mudar o nome, né? aí, meus filhos é tudo Cariri, aí os netos também é tudo Cariri dessa filha que mora aqui porque ela casou com o marido dela, ele tinha Silva por causa que ele não é registrado com o nome do pai, né? aí só tem Silva que é da mãe, o dela é Francisca Eliane Cariri da Silva, aí nem pode mudar nome por causa que ele tem só Silva, né? aí, pronto, os meninos ficaram Pedro Luca Cariri da Silva, Cícera Paloma Cariri da Silva, João Pedro Cariri da Silva, tudo é Cariri.

Nesse momento de sua fala, Rosa Cariri relatou que seu sobrenome consta no registro de nascimento da maioria dos membros da família. Contudo, quando uma mulher com o sobrenome Cariri se casa com alguém de fora da comunidade, ela praticamente é obrigada a alterar o sobrenome. Como exemplo, mencionou sua própria irmã, que reside no sítio Areinha. Acrescentou, ainda, que seus filhos e filhas mantiveram o sobrenome Cariri e o transmitiram aos descendentes.

Ao ser indagada se se identificava como indígena, respondeu que, desde criança escutava sua mãe falar que eles eram descendentes de indígenas e que seus avós migraram do Maranhão para cá, fugindo da fome. Ressaltou que sua avó faleceu aos cento e três (103) anos de idade, possuindo cabelos longos, lisos e pretos, sem apresentar nenhum fio branco. Comparou essa característica com a sua própria, destacando que, apesar de contar com sessenta e dois (62) anos de idade na época da entrevista, também não possuía cabelos brancos.

[...] não, desde nós pequeno, eu já cresci, sempre minha mãe dizendo dos avô que nós era descendente de índio. A minha bisavó foi pega a dente de cachorro porque minha avó, minha bisavó era do Maranhão. E vinha do

Maranhão, aí deu uma fome grande, aí eles regressaram pra aqui, aí quando chegou na passagem do rio que tem aí, um rio no caminho do Maranhão e existe lá doença da febre da malária, né? Aí foi nosso avô mais a minha vó e trazendo outro fi foi passar o rio, ele pegou a doença da febre e logo, logo quando chegou aqui morreu porque não tinha remédio, né? Que nem agora que tem o remédio. [...] aí ele morreu.

Rosa alegou que os Cariri vêm do “tronco velho”, mas que devido ao preconceito, muitas pessoas da família preferiram excluir ou expressavam desejo de não usar o sobrenome no documento de identidade:

[...] os Cariri já vêm do tronco véi, mas devido os povo ter preconceito com nós, agora eu não sei porque muita gente do nosso Cariri mudou o nome, mas que todo mundo é Cariri sim. Mas daí na época todo mundo tinha raiva dos Cariri “aí meu Deus do céu fulano de tal vai casar”, “vai casar com quem?”, “vai casar com fulano de tal Cariri”, “Ave Maria não têm outras pessoas pra casar?”, “armaria né? ninguém não, armaria, casar com Cariri?”

Questionada sobre o motivo de tal preconceito, Rosa Cariri expressou imenso desgosto com o olhar e falou que não entendia, porque sempre foram do bem, trabalhavam nas terras de terceiros, pagando renda em troca de legumes¹¹arroz, feijão e milho. Ariovaldo Oliveira (1997, p. 62) argumenta que, “[...] quando o camponês nunca possui ou perdeu a propriedade da terra, ao recusar a condição de proletário, procura abrir acesso à terra através do pagamento pelo seu uso”. O pagamento em produto, através de muitas formas de parceria (Meação, terça, quarta, percentagem etc.) era semelhante ao povo Cariri, que habitualmente transferem para os proprietários de terra, renda em forma de produto. Após essa reflexão, Rosa Cariri reafirmou que não conseguia compreender a razão concreta para a adoção de tal postura por parte das pessoas em relação à família Cariri.

[...] mulher. Eu num sei não. Eu num sei, porque assim se fosse uma família ruim, acho que era de ruindade, mas e toda a vida nós fomo desse jeito

¹¹ Pagamento de renda em legumes ou em produtos (Cf.: Oliveira, 1997).

assim, toda vida, né, até minha filha casou com o rapaz do Faustino, aí tinha lá a vizinha que morava lá, deixa que essa criatura foi nascido e criado aqui mais minha mãe nessa época o pai dela era bem de vida e o meu pai trabaiava lá, em troca de legumes trabalhava o dia pra receber em milho, pra receber em feijão, pra receber em arroz, pra receber em farinha. Aí elas eram, nós era pequena eu com minha irmã e elas já era uma moçota, aí nós ia pegar os legumes lá e vinha se embora pra casa. Aí na época desse açude, aí o pai comprou esse terreno lá no Faustino, aí ficou lá perto da mãe do meu genro, só que lá aonde meu genro mora é como aqui, é tudo uma família só, num tem outras pessoas de fora não, chegaram eles de fora, aí foi quando disse assim: “Naldo vai casar”, aí disse: “E com quem é Adélia?” Disse assim: “É com os fi de Zé Cariri e de Rosa Cariri”. Aí “oxe, não acredito não? não tem mais outra pessoa pra ele casar não, pra casar logo com raça dos Cariri?”. Aí pronto! Aí também minha filha num ligou, não disse nada, ela num disse nunca! Aí tava dizendo agora, parece que foi domingo que esse tá fazendo oito dias que ela tava aqui, tava me dizendo que ela tinha tido isso

Na sequência, Rosa Cariri passou a relatar aspectos de sua vida na comunidade, destacando que teve uma infância muito feliz, marcada pela tranquilidade e pela segurança que prevaleciam naquela época, especialmente para mulheres e crianças. Por outro lado, evidenciou, em sua fala, as inúmeras dificuldades enfrentadas para garantir a subsistência. Nesse contexto, relatou que ela e sua irmã sobreviveram caminhando dentro do rio, onde pescavam para se alimentar. Ressaltou, ainda, que, naquele período, não havia desmatamento e que o rio jamais secava, estabelecendo um contraste com a realidade atual, em que o mesmo rio se encontra seco.

[...] a minha infância, minha fia, foi uma infância muito boa, por causa que hoje mudou tudo, tudo é diferente, porque antigamente no tempo da infância da gente, era como que a gente vivesse num paraíso, né? não existia o que existe agora, que a mulher não pode sair de dento de casa que corre risco. Era uma vida bem mais melhor, só que a gente passava muita precisão, mas só que o tempo era tão bom que a gente ainda desejava o tempo pra trás, é porque aqui mesmo eu mais a minha irmã a gente sobrevivia era andando por dento do rio, pegando peixe nesse tempo, não tinha desmatamento, esse rio nosso era água direto, nunca secava e agora é seco, né? aí, a gente andava pescando a gente entrava aqui em cima saia lá embaixo, pegando meio mundo de peixe pra gente sobreviver.

Ao analisar a presente fala, observa-se a consciência ambiental que ela demonstra, ao evidenciar o conhecimento de que o desmatamento nas áreas adjacentes ao rio tem causado o seu assoreamento, bem como a redução da quantidade de peixes. Krenak (2020, p. 45), referindo-se ao aprendizado, ao longo de décadas, diz: “[...] é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos nas nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a terra não suportar a nossa demanda”. Ressalta que hoje estamos exaurindo as fontes da vida, as florestas, os rios, as montanhas “excluimos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver” (Krenak,2020, p. 47).

Tanto dona Ana Avelino como Rosa Cariri, apresentam conexões e diálogo com o pensamento de Krenak. Segundo as entrevistadas, o milho foi a base da alimentação delas: pão de milho, xerém, angu de milho, complementado com leite de cabra. Dona Rosa salienta, inclusive, que sua mãe criava muitas cabras, aliás “[...] todo mundo criava cabras”. Francisco Nobre (2015), ao relatar o trabalho das mulheres na comunidade do Baixio das Palmeiras, em muito se assemelha com os relatos de Dona Ana Avelino e Rosa Cariri:

As mulheres também tinham uma rotina de sacrifício: costuravam, fiavam, cuidavam dos filhos, iam para a roça, tomavam de conta dos pequenos animais, tiravam leite das cabras e capavam os frangos para fazer capão. [...] Elas lavavam roupas nos riachos, as vezes a quilômetro de distância, eram necessários manter as jarras e os potes cheios, porque as cacimbas eram poucas, o pequeno trabalhador não possuía nem recurso, nem tempo para cavar sua própria cacimba (p. 79).

Ademais, se alimentavam de tudo que encontravam na mata. Dona Rosa conta que, além do jatobá, o birro da macaúba e, ainda, a resina do angico, principalmente, serviam de alimento quando saíam para lavar roupa e passavam o dia inteiro no açude

Lagoinha, somente retornavam ao final do dia após a roupa lavada encontrar-se seca.

[...] nós se alimentávamos muito de jenipapo que tinha no terreno de minha tia e tirava a semente e jogava no mato, cortava e comia com leite, também tinha jatobá e o birro da macaúba, a gente quebrava e comia o coco que tinha dentro do birro. Ah! Também a gente se alimentava de resina do angico. A gente comia tudo que encontrava na mata (Rosa Cariri, 2021).

Nessa perspectiva, consideramos que o relato de Rosa Cariri se assemelha ao que já foi mencionado por dona Ana Avelino, quando falava de sua vida e de sua família, na comunidade Poço Dantas e no Distrito de Monte Alverne, principalmente, quando rememora que, para sobreviver, precisavam trabalhar nas terras dos grandes e médios proprietários, plantando, batendo e colhendo amendoim, milho, feijão e algodão. Dona Rosa Cariri, no relato abaixo, exemplifica que, desde criança, já trabalhava para ajudar os pais na manutenção das necessidades básicas de sobrevivência.

[...] a gente passava muita precisão, mas daí nós crescemos mais um pouco, aí fomos ajudar pai, aí desse tempo acabou a fome porque aqui hoje o amendoim é batido não tem mais ganho, mas antigamente do tempo que nós éramos pequenos, nós batíamos o amendoim para sobreviver, ela tirava a quarto era dos patrão aí tirava as vezes... É muito no dia que a gente trabalhava tirava 2 quartas, quarta e meia aí pegava aquele dinheiro [...] o dinheiro nessa época não era real era conto. Começou de 25 a quarta mudou para 50, 50 mil réis era, era um conto, era assim aí, mais com isso mesmo dava para nós sobreviver. Aí também tinha um pessoal rico que convidou a gente pra trabalhar lá, aí foi muito bom pra nós que assim a gente pegava no (tustãozinho), a gente ganhava a semana todinha quando era o final de semana trazia, dava o pai da gente pra comprar aqueles alimentos que a gente se alimentar, né? aí eles também era pessoa muito bom aí a gente apanhava algodão, apanhava feijão e fazia tudo isso, plantava, a gente plantava o milho, plantava o feijão, plantava o arroz, aí guardava pra gente comer.

Convém ressaltar, no trecho da fala de Rosa Cariri, que ela menciona o trabalho infantil com baixa remuneração como um fator positivo, tendo em vista que, ao final de semana, o patrão que ela denomina de “povo rico”, pagava uma quantia (tustãozinho)

que permitia ajudar o pai na compra de alimentos para família, denotando, assim, a não percepção da exploração e/ou relação de subserviência quanto aos donos da terra. Tanto é assim, que ainda salienta que, além de colher o algodão e feijão, plantavam arroz e milho e guardavam para comer durante o ano.

[...] o arroz era apanhado pelo cacho e colocado no balaio, trabalhávamos na roda, pegando de um para outro, fazíamos a moqueca de arroz... Tudo era muito trabalhoso antigamente, o milho não debulhava, fazia o paiol¹². Nós trabalhávamos muito nas terras de Agostinho Ferreira e Nezinho Ferreira, cultivando muito amendoim, nós tirávamos e colocávamos na bacia ou no balaio e pagava quarta e meia¹³ (10 cuias).

No fragmento acima, Rosa Cariri destaca a importância do trabalho coletivo na produção do arroz, relatando que, durante a colheita, trabalhavam em círculos, de forma que o arroz passava pelas mãos de cada pessoa presente na roda. Nesse contexto, faziam a ‘moqueca de arroz’, para, em seguida, baterem os cachos com o objetivo de desprender os grãos. Em sua fala, enfatiza que o trabalho agrícola, no passado, era significativamente mais árduo do que na atualidade. Como exemplo, menciona o processo de cultivo do milho, que não era debulhado mecanicamente, sendo colhido manualmente e depois armazenado no paiol, a fim de protegê-lo de pragas e da umidade. Relata, ainda, que desempenhavam intensas atividades nas propriedades dos dois maiores produtores de amendoim da região: Agostinho Ferreira e Nezinho Ferreira.

[...] a gente sobrevivia também nessa época era o algodão por quê... aí o algodão era vendido que era pra comprar os necessário pra dentro de casa, pra comprar o uma roupa, um calçadinho pra gente essas coisas assim. Aí, pronto! Aí foi o tempo que veio aquela doença no algodão, que era o bicudo, aí foi e acabou com tudo. Tinha muito algodão até aqui onde nós mora, por

¹²Paiol é uma espécie de armazém muito utilizada por pequenos produtores rurais. Foi criado com o intuito de manter as pragas e pequenos roedores longe da cultura de milho.

¹³ Quarta - quarta e meia equivale a 10 cuias de legumes, conforme explicação de Rosa Cariri.

que nós morava ali pra baixo. E aqui dá onde pega nosso pedacinho de terra que é só, essa nossa é duas tarefas e meia, a gente plantava algodão branco nas terras baixas e o algodão preto nos tabuleiros. Eu era muito lenta, somente conseguia apanhar 15 kg de algodão, já minha irmã apanhava 30kg.

O retorno à Aldeia Poço Dantas se deu no dia 24 de outubro de 2022 para fazer a leitura da transcrição da entrevista de Rosa Cariri. Na oportunidade, estive conosco Vicente Paulo (Paulo Fuísca) e dois outros rapazes da ONG Carrapato Cultural, fato que alegrou dona Rosa por rever Paulo que é muito querido e respeitado na aldeia. Durante a leitura, Rosa complementava com outras informações não compartilhadas no dia da entrevista gravada (vídeo e áudio). Lembrou que o algodão era vendido para comprar o necessário para dentro de casa, como roupas, calçados dentre outras coisas para si e os demais da família. Ressaltou que cultivavam algodão nas terras da família, que totalizavam duas tarefas e meia, sendo o algodão branco plantado nas áreas de várzea e o algodão preto nas regiões de tabuleiro. Nesse contexto, Dona Rosa Cariri, entre risos, recorda que sempre foi mais lenta nas atividades agrícolas, chegando a colher, em um dia de trabalho, 15 kg de algodão, enquanto sua irmã colhia 30 kg.”

Em seguida, ainda se referindo à produção agrícola na comunidade, esclarece que com o fim da produção de algodão na Região do Cariri, Ceará e Nordeste, somente restou para eles pequenos produtores do Distrito de Monte Alverne, a produção de amendoim, inclusive, na guarda do excedente para comprar o que não produziam, como roupas e calçados.

[...] aí pronto aí foi o ano que acabou aí restou pra nós plantar amendoim. Aí o amendoim agora que tá no lugar do algodão que a rapaziada pranta, os pais de família pranta que no tempo guarda os (legumes) que é de comer e o amendoim vai e fica vendendo, guarda, aí fica vendendo se precisar de comprar uma roupa, comprar os necessários pra dentro de casa, aí vende amendoim por aí afora, já tão plantando algodão mas aqui não experimentaram mais não.

Sobre a produção de algodão no Nordeste, Manuel Correia de Andrade (2005, p. 255) afirma:

[...] o algodão, que foi tradicionalmente um produto básico para o Nordeste, competindo com a cana de açúcar, é hoje inexpressivo (5,6% da produção brasileira em 1994), tendo perdido espaço para a produção de São Paulo e Paraná, a partir dos anos trinta, praticamente desaparecendo na última década face à incidência da Praga do bicudo. O Algodão tinha grande importância na vida econômica regional, propiciando a existência de fábrica de tecidos, além de permitir a associação com outras culturas, milho, feijão e com a pecuária bovina.

No município de Crato, a produção de algodão era muito significativa em sítios, nos arredores da localidade. Havia ainda uma grande usina de algodão de propriedade da família Bezerra no município de Crato, CE, que comandava a comercialização na região do Cariri e do Ceará. Os camponeses cultivavam algodão e fabricavam redes. Rosa Cariri nos conta que quase todas as mulheres do Sítio Poço Dantas eram tecelãs, fabricando redes e mantas.

[...] Ana fazia, a minha mãe fazia, minha tia fazia, nessa casa aí que morreu o homem hoje, sobrevivia de rede também que até ele ainda fez uma associação aí que foi pra tecer rede, os povo teceu foi muita rede, mas daí com a continuação do tempo aí foi tudo de água abaixo, né, mas daí era a mãe de Vanda, Ave Maria! Essa nem se fala, tecia demais! aí as mulher tudo só sobrevivia desse de negócio de tecer e trabalhar de roça.

Ressalta, ainda, que as mulheres de Poço Dantas se dedicavam à produção e comercialização de redes e mantas, as quais eram vendidas na feira do Crato, realizada semanalmente, às segundas-feiras. Esse relato corrobora a narrativa anterior de Dona Ana Avelino sobre a importância da atividade artesanal na comunidade. No relato a seguir, Rosa Cariri rememora o trajeto percorrido até a cidade do Crato, bem como até o espaço específico da feira destinado à comercialização das redes.

[...] porque no meu tempo na minha idade que hoje tá meus netos, meus fi, a gente, todo mundo ia pro Crato de pé daqui, era tinha minha mãe, vó,

bisavó era, a gente sobrevivia também era de tecer rede. [...] minha mãe era uma tecedeira de rede, a minha tia, toda mulher aqui o costume delas era tecer rede e era daí que tirava o sustento dos filhos, né? Aí ali elas teciam a rede a semana todinha aí aprontava quando era no domingo elas faziam um saco de rede dessa altura assim que jogava na cabeça bem cedinho com escuro e tirava pro Crato de pé, caminhando, tinha um caminho que a gente saía na Palmeirinha ali aonde é um colégio que a gente passa quando vem descendo pra passar na Palmeirinha, mas a gente vem aí vai descendo assim uma ladeira num tem um colégio, né? Tem bastante casa e tem o colégio, aí, ali, nós saía ali, aí ia aqui arrodilhando por dentro dos matos, aí saía lá naquele colégio, aí tinha uma estrada que a gente entrava assim e saía por cima da serra ia sair cá... naquela estrada, vindo da Baixa do Maracujá, a gente ali descia de cabeça baixo, num era nem pista era rodagem carroçal¹⁴ que nem essa que nós vem pra cá. Era rodagem carroçal e nós tirava tinha vez delas que ia dar a boca da noite que ainda dormia um sono mesmo na descida da ladeira que eu tô dizendo [...] Tinha umas casas de farinha, aí dizia assim: “agora pra nós acabar de chegar no Crato nós vamos dormir um soninho aqui na casa de farinha” aí ali que só ia de turma, era a turma, era homem, casado, era as mulher casada, era moça, era rapaz, era aquela troca delas que ia namorando o caminho todinho, o caminho comprido, né. Aí ia tudo de pé, aí ali sentava, aí tinha as bodega, aí toda vida as mulher gostava, mas com todo respeito de antigamente, mas não era sem respeito que nem as de agora não.

Rosa Cariri relembrou, com alegria no olhar, o percurso que faziam saindo do Sítio Poço Dantas, Palmeirinha e Baixa do Maracujá até chegar ao Bairro Seminário onde se hospedavam na casa de parentes para, no dia seguinte, estarem na Feira iam todos juntos: mulheres, idosas, homens, moças, rapazes e crianças, havendo muito respeito entre eles. Compara com os dias de hoje, em que tudo é diferente.

Ao dar continuidade às suas memórias sobre o trajeto realizado para comercializar as redes, mencionou a existência de uma bodega na qual sempre faziam uma pausa para consumir uma bebida de coloração esverdeada e sabor adocicado, bastante apreciada por ela.

¹⁴ Rodagem Carroçal: estrada sem calçamento

[...] aí tinha uma bodega lá que chamava de (Bio e um Aloiso), que tinha aí uma bebida chamada Zinebra, ela era bem verdinha, eu não tô lembrada o nome...era Zinebra, uma bebida bem verdinha, docinha, gostosa que só! ai elas paravam para beber aquela bebida aí dormia um pouquinho, acontecia de estarem fazendo farinha, aí ia fazer beiju, comia, pra acabar de chegar, eu mesmo ia mais minha tia, aí a casa que a gente ficava era na casa de uma tia minha ali no posto da Independência no Crato. Aí ficava. Aí ali nós chegava e dormia, comia, tudo, era, era tudo aí cada cá tinha seu, seus pessoal que morava lá e ai iam em direção das casas das famílias, né? aí a gente dormia, aí quando era na segunda-feira ia vender as redes. A feira da rede que ali onde era o banco do Brasil e era meio mundo de feira de rede, tinha uma casa que vendia couro, gibão que foi quando eu ainda vi Luiz Gonzaga, eu era pequena e vi ele veio comprar chapéu de couro e veio comprar gibão, vi ele e a mulher dele na época que a mulher dele era uma mulher branca, branca e bonita, um chicote de cabelo lavava os quartos.¹⁵

No itinerário que faziam a pé, passavam por uma casa de farinha onde comiam beiju antes de chegar ao Crato e, após dormir na residência de parentes, na segunda-feira seguiam para a rua destinada às redes. Rosa Cariri relembra, com os olhos brilhando, que era “meio mundo” de rede exposto à venda. Na mesma rua, tinha uma casa de venda do Sr. Birrão, famoso por produzir tudo em couro: gibão, chicote, cela, etc. Num determinado dia, quando criança, encontrou Luiz Gonzaga e sua esposa, observando que ela era muito branca, bonita e de cabelos longos.

A partir dos estudos realizados por Queiroz, Pereira e Cunha (2020), percebemos que a organização da feira atendia a uma lógica específica, em que cada trecho da rua era apropriado por feirantes que comercializavam produtos de uma mesma categoria. Naqueles dias, as ruas perdiam seu nome e passavam a receber a denominação de algumas mercadorias que ali eram vendidos: feira da corda, da rapadura, da rede, das frutas e verduras, de louças e animais, feira do fumo, de ferragens, confecções e peixe; feira dos sapatos, queijo, óleos, temperos, tecidos, brinquedos, artefatos de

¹⁵ Um chicote de cabelo lavava os quartos - Transcrição literal da fala de Dona Rosa Cariri, que na linguagem de hoje se fala: um cabelo grande que ia até as nádegas.

borracha e feira de farinha, de feijão e de arroz (rua Formosa, atualmente Santos Dumont).

Diante das memórias compartilhadas, questionamos Dona Rosa se havia, em Poço Dantas, pessoas que trabalhavam com barro. Sorrindo, ela recordou duas tias oleiras, Dona Tudinha e Dona Olina. Destaca que Dona Tudinha possuía uma marca distintiva na produção de potes e louças, utilizando, como instrumento, o sabugo de milho. Ao ser questionada se também aprendeu a trabalhar com barro, Dona Rosa relatou que chegou a confeccionar pequenos brinquedos, mas não deu continuidade à prática.

Era, minha tia Tudinha e tinha a tia Olina também, ela era aleijadinha, ela era aleijada de paralisia, ela andava era se arrastando, assim, as perninhas botava pra frente e ela caminhava só assim com as mãos se arrastando, aí pegava e fazia louça, a louça era pra ela sobreviver, porque a irmã dela era casada com o meu tio que era um pai também, tio legítimo, aí foi a mulher dele morreu aí essa aleijadinha era irmã da mulher dele. Aí a mulher do meu tio morreu deixou os fi todos pequenos, ela foi casou com ele de novo pra terminar de criar as sobrinhas, aí ficou sendo sobrinha e fia de criação, aí ela era quem trabalhava mais ele pra criar ela, era muito fio, aí ela fazendo pote, panela, jarrinho de prantar flor, fazia tudo, oxe! eu era pequena, eu levava meu tempo só lá mais elas e nunca aprendi fazer panela, oia? faço miudinha, fazia cavalinho de barro, sabia fazer muita coisa, mas não vê que a gente cresce o tempo vai passando e a gente vai esquecendo, né? Tia Tudinha fazia potes e fazia os detalhes utilizando o sabugo.

No tocante à comercialização da produção, Rosa ressaltou que as suas tias oleiras colocavam os potes, panelas, pratos e jarros nos jumentos e saíam pelos sítios oferecendo as peças. No caminho, trocavam por gêneros alimentícios (arroz, feijão, milho, etc.), enfatizando que nessa época quase ninguém dispunha de dinheiro. A troca se dava de produto por produto.

Infere-se que o povo Cariri ainda mantinha relações de caráter não capitalista, uma vez que realizavam a troca de mercadorias entre si, em substituição à lógica da troca mercadoria por dinheiro, típica do capitalismo. Essa dinâmica é evidenciada no excerto a seguir:

[...] aí ia mais ela, vender mais as fias dela, aí pegava botava as coisas num jumentinho, botava nos caçuá, e botava as panelas, pote de um lado e outro, aí ia vender, saindo vendendo nas casa, ali era trocado por arroz, era trocado por feijão, por tudo, tudo, num existia dinheiro, era só trocando por legume pra comer, aí assim nós fazia a vida mais ela, aí com a continuação do tempo ela morreu, aí minha tia morava perto dela aí aprendeu, aí minha tia ficou no lugar dela aí fazia panela, fazia pote, ela não faltava com um trocadinho dela e também recebia em tudo em troca de alimentos também.

No trecho a seguir, Rosa Cariri explica que os potes produzidos por Dona Tudinha eram altamente valorizados, pois mantinham a água fria, com efeito semelhante ao de uma geladeira. Destaca, ainda, que, à época, o Povo Cariri utilizava exclusivamente utensílios de barro — panelas, pratos, potes, jarros e papeiros —, não possuindo quaisquer objetos de alumínio. Ressalta que apenas as famílias de maior poder aquisitivo dispunham de utensílios metálicos, enquanto os mais pobres, como sua família, não tinham condições de adquiri-los.

[...] vendia por aqui, só por aqui porque na época não existia geladeira, né? Aí menino o barro faz é esfriar uma água, aí todo mundo preferiu os pote de tia Tudinha. Quando chegava na casa: "ei mulher me dá uma aguinha" é dos potinhos de tia Tudinha? Aí eu dizia: é. Ave Maria! mas era quem ver dizia que ela gelado, o potinho ficava bem frio, a água chega ficava toda geladinha, era ver geladeira, aí todo mundo preferia era dos potes de Tia Tudinha, até as panelas era de barro, porque não existia panela de alumínio pra nós, a panela era de barro e a gente tinha era o maior do cuidado que não podia botar muito fogo se botar muito fogo ela pipocava, aí era assim desse jeito aí até os papeiros dos meninos quando nascia era de barro também, era pra banhar era em prato de barro, era pra nós comer era em prato de barro, era panela de barro, aí quando foi com a continuação do tempo que foram aparecendo pratinho de porcelana, assim, mas que podia ter prato mais bom já pra gente rica, mas para nós pobres começou esses pratinho de porcelana, aí era bacia de porcelana, aí era as tigelinha de um material de louça assim tipo encardido, né.

Rosa, de certo modo, faz uma análise da diferença social existente entre pobres e ricos. Nesse caso específico, ela se refere ao acesso dos utensílios domésticos: geladeira, panelas, pratos etc bem

como à comercialização do que era produzido pelos Cariri que, quando não conseguiam vender, trocavam por alimentos.

Krenak (2020, p. 18), menciona a cultura imaterial dos povos indígenas, que, por falta de apoio e proteção, em muito foi descaracterizada a prática de tecer redes e a produção de utensílios domésticos feita por dona Olina e Tudinha cabem aqui como exemplo:

O ato de construir objetos, confeccionar artefatos, essa produção que os vários povos indígenas sempre tiveram. Muitos perderam a técnica e até o conhecimento sobre a confecção de alguns desses artefatos. Eles também foram muito desvalorizados, muito descaracterizados, por falta de instrumentos que possibilitasse a defesa dessas comunidades, a defesa desse patrimônio pelos índios, pelos portadores desses conhecimentos.

Ao ser questionada sobre possíveis sentimentos de saudade ou arrependimento, Rosa Cariri revelou que, apesar das dificuldades enfrentadas — como a fome e a ausência de energia elétrica na comunidade —, guarda com carinho as memórias das festas, onde dançavam a noite inteira ao som da sanfona, em um ambiente de harmonia, sem violência, preconceitos ou conflitos. Ao comparar com os tempos atuais, lamentou que, hoje, os festejos sejam frequentemente marcados por brigas, como expressa a seguir:

[...] não, não eu não me arrependo de nada do que eu passei para trás porque o que a gente passou muito para trás foi muita fome, fome mesmo que a gente passava, mas divido os tempo bom que a gente ter passado, nem faz a gente lembrar da fome que passamos, né. Porque, era uma coisa que a gente era liberto coma vivia no paraíso e pra a gente dançava se divertia de tudo e num tinha preconceito de nada, era uma coisa boa, menina a gente se sentia tão feliz, dançava, às dança da gente era muito animada, feita dessas da paia voar¹⁶ e que não existia luz e nem a lamparina a gás botando, que nesse tempo não existia, né, era na base do gás e feito um pavio de algodão colocado numa garrafa tipo dessa garrafa de cerveja colocado e amarrado

¹⁶ Paia voar – transcrição literal da fala de Rosa Cariri. Em qualquer forró do Nordeste, chamar para o “rapapé” no salão significa convidar mais casais para dançar o arrasta-pé.

no pau da lapada, era se tivesse seis e pau na lapada, era seis candeeiro, com umas tochas bem grande e ali a gente dançava a noite todinha, num tinha quebra-cabeça de jeito nenhum, num tinha briga, não tinha nada, era só alegria, era só paz e agora você vê uma festa que é só com som então ao vivo quando pensa que não que vai dar já pra 11 horas começa uma briga e aquele funaré.¹⁷ Com um pouco mais acaba, né, e nós brincava a noite todinha às vezes. Era tinha uma história quando dava 4 horas para festa encerrar o sanfoneiro ficava tocando arrudiando¹⁸ a lapada e a gente arrudiando também, dançando, e não para não tocador, não para não, mas assim mesmo é obrigado a parar e dava 5 hora era que parava, sem ter briga, sem ter nada, só alegria.

Rosa Cariri continua nossa conversa, rememorando o passado, comparando ao tempo presente e relatando as renovações.

[...] as renovação hoje é refrigerante ainda dão um cafezinho, mas antigamente era aluá era feito do abacaxi das cascas butava pra ficar de molho três dias, aí nos três dias, aí era a renovação, aí fazia nos potes, aqueles potão¹⁹ de suco ou então pipoca torrada no carro de milho mesmo, aí botava de molho, amarrava no pano, aí fazia aquele aluá, aí quando terminava a renovação, aí ia servi esse aluá, né, aí o bolo era feito de massa puba que aqui esses territórios nosso era tudo terra de mandioca que muito gente plantava, o meu avô tinha casa de farinha outros pessoal tinha casa de farinha, outro homem pracolá tinha, outro bem aí tinha, outro pracolá tinha, eram quatro casa de farinha.

Rosa Cariri enfatiza que, nos dias de renovação, a comunidade vivenciava momentos de grande animação. Nessas ocasiões, a rezadeira conduzia as orações e entoava benditos, acompanhada pelo som da zabumba e dos pífanos: “[...] o que mais tinha era reisado e zabumba, zabumba era... era o que mais o povo chamava, os povo mais velho, que era o chamado das pessoas pra vim tocar

¹⁷ Funaré - transcrição literal de Fala de Dona Rosa Cariri. Termo muito utilizado pelo povo do Cariri cearense, que significa confusão, encrenca etc.

¹⁸ Arrudiando - dar a volta por algo, fazer o contorno. Também pode ser usado para mandar alguém embora. Disponível em: <https://www.dicionariopopular.com/dicionario-cearense-girias/acessado>. Acesso em: 12 Outubro 2023.

¹⁹ Potão - pote grande.

e era a rezadeira tirando os bendito e ele acompanha no bumba e no pife, né.

Ao rememorar as renovações, festas e encontros de jovens na comunidade, no passado, Rosa Cariri estabelece uma comparação com o tempo presente. Observa que, atualmente, os jovens só se reúnem ou participam de festas quando há consumo de bebidas alcoólicas, como a cachaça. Diferentemente de outrora, quando as reuniões eram marcadas por práticas culturais como a contação de histórias, o reisado, a dança do coco e outras expressões tradicionais.

[...] aí agora, agora pronto só reza e pronto, mas antigamente era assim e tinha reisado, aí eu lembrando mais Vanda ah! Os jovens tinha aquela maior alegria pra participar de tudo, renovação, festa, né, festa e gostava de se divertir, tinha o clube de jovens ali numa casa, tinha e a gente participava de tudo ali, reunião dos jovens, retiro, rezando, etc. Agora se fosse hoje nas reunião de jovem aqui num chega um, só se tiver um litro de cachaça, aí tá todos ali, mas agora não tem ajuntamento de jovem nem de ninguém, o negócio é só cachaça, né, que nem antigamente não que a gente tinha contação de história que tinha dança, tinha reisado, tinha coco, dançava o coco.

Afirmou que não chegou a dançar o coco porque era pequena, mas sempre acompanhava Ana Avelino nas festividades, pois antigamente uma moça somente podia ir a um evento acompanhada de uma pessoa mais velha ou de uma outra garota.

[...] a coisa mais linda do mundo, eu num cheguei a dançar não porque eu era pequena ainda, mas ainda lembro de todo mundo dançando, esses mais velho quer dizer que Ana era mais velha do que eu, eu era pequena, mas sempre acompanhava Ana, as vez ela saia: "Maria deixa Rosa ir mais eu" me levava pra fazer companhia porque sabe que o povo mais véi não gostava de andar só, só andava com uma companheira quando não era com a moça véia, mas queria uma menininha pra andar com ela ou o menino seja o que for, mas não andava só eu acompanhava "Maria vai ter uma festa de fulano de tal e eu quero ir tu deixa Rosa mais eu". "deixo" aí eu ia mais ela, mas qualquer uma pessoa mais véia. A gente hoje uma moça... começa a namorar com um rapaz, oxente! ganha o mundo mais ele, e nós pra sair de dento de casa tinha a pessoa véia, cabeça véia pra ir mais aquela pessoa e voltar mais aquela pessoa e num sair do pé daquela pessoa. "Ô, fulano, se tu vai levando

Rosa, mas se ela sair do seu pé, tu chegar aqui me diz porque ela não vai mais” e assim era.

Rosa Cariri relembra as inúmeras ocasiões em que acompanhou Dona Ana às festas. Reflete sobre as transformações ocorridas no distrito de Monte Alverne, especialmente na comunidade de Poço Dantas-Umari, destacando as mudanças na produção agrícola, que impactaram diretamente a alimentação do Povo Cariri, particularmente no que se refere à mandioca e ao milho. Relata que, antigamente, havia tanta mandioca que parecia não ter fim, enquanto, na atualidade, o cultivo do milho se destina quase exclusivamente à alimentação de aves como as galinhas.

Por aqui perto que eu conhecia ainda tinha bastante mandioca era que a vista da gente dessa era mandioca que a gente via por aí nessa (areia) aí, né, bom demais. E hoje acabou tudo isso. Acabou a mandioca, o negócio de mi que a gente só comia mi, não existe mais mi, agora só pra alimentar as galinha, né? Que ainda a gente vêi, pra lembrar os tempos da gente, compra aquelas massas, né, mas não tem gosto, o meu fi mais véi: "Ô, mãe, mamãe, eu tenho tanta vontade de comer um pão moído no moim,²⁰ que chega minha boca enche d'água", mas não tem nada não, eu vou procurar, tem uma vizinha que fica um pouco distante, mas ainda dá pra gente ir qualquer dia, eu vou botar o mi de mói e vou moer lá em Socorro pra realizar teu sonho. [...] hoje é feita na cuscuzeira de alumínio, na época era feita na cuscuzeira de barro.

Rosa rememora como suas tias, Olina e Tudinha faziam pão de milho.

[...] era feito pela minha tia, por as duas tia Olina e tia Tudinha. Aí elas tinha gente que gostava dela, a pregada que tinha a panelinha e parte pra cima era a cuscuzeira, aí tem um paninho limpinho que era feito de saco que nesse tempo os açúcar era em saco, né, aí se pegava aquele saco, lavava bem lavadinho, ficava bem alvim, aí pegava e tirava aquele pedaço que desce pra botar o pão, a massa dento do pano, aí dobrava assim as beiradinha assim e cobria com o textim. Aí, menina, é um pão muito gostoso chega ficava suadinho, aí depois passou a minha tia sempre mais (Zelina), fazia ela sem ser apregado na panelinha, era solta que até quando

²⁰ Moim - moinho.

Rosi tava aqui eu ainda tinha essa cuscuzeira que a gente fazia pão, pois o diabo dos meninos quebraram, mas Rosi andou muito com ela, aí ela era feito um pratinho, aí tem um buraquinho assim, aí a gente pegava colocava a massa, aí pegava e furava o buraquinho, aí ficava o buraquinho, aí pegava colocava na panela, aí deixava um pouco da massa aí fazer aquele, aquela massinha que ficasse nem mole e nem dura demais, ficava pregando, aí a gente chamava o cuscuz, hoje o povo chama cuscuz é o pão, né, mas nós chamava o cuscuz, muita gente chamava o grude, aí apregava, aí cozinhava, aí gente quando ia cheirando: “Eita, já cozinhou o pão”, aí corria, descobria, tava cozinhado, era assim.

Rosa Cariri prossegue descrevendo aspectos característicos da alimentação do Povo Cariri. Relata o costume de pilar arroz branco — uma prática realizada por ela e por outras jovens até às sextas-feiras, com o objetivo de garantir a provisão de arroz para a alimentação da família durante o fim de semana. Cumprida essa tarefa, recebiam, então, permissão para participar dos passeios aos sábados e domingos. Recorda, ainda, o sabor do pão de arroz preparado por sua tia.

[...] aí esse nosso era pilado no pilão nesse pilãozim aí ninguém, não existia máquina não, agora tem máquina de pilar arroz, mas o nosso era pilar todo mundo, era passar, tirar, podia tirar 50 quarta de arroz, mas era passado nesse pilãozim aí. Nós moça, aí tinha vez que nós dizia assim: “Eita, na sexta-feira é o final de semana é dia de nós ir passear e se divertir, vamos pilar arroz”. Aí metia o sarrapo pra cima, as amiga, aí pisava de 2, pisava de 3 no pilão, é tum... tum... tum... pra deixar arroz pilado pra comer o sábado e o domingo pra nós não se preocupar pra pisar, aí assim nós fazia, aí a minha tia dizia “Eita hoje comer um pão de arroz”. Aí botava o pão de arroz de moí, aí pisava no pilão, peneirava e fazia o pão de arroz tão gostoso e até da mandioca que na serra que era puxado a braço na roda, rodando, aí ia serrano (som de serrrote), serrano, aí depois da massa peneirada ficava esse xerém dela, aí botava pra secar, aí pisava no pilão e fazia pão, pão de mandioca, gostoso!

Enquanto recordava esse período da sua vida, Rosa falou de sua tia Cidinha, que manteve o costume dos antigos de fazer pão de arroz, e que seus filhos ainda hoje falam: “Mãe que saudade daquele arroz feito por tia Cidinha que ela fazia com cebola, alho,

colorau e pimenta do reino. Era bom demais” e lembra o que ela comentava: “Rosa, os bichinho vieram comer aqui não tinha nenhum tempero, somente arroz”. Rosa assegura: Mas eles adoravam o arroz dela tanto que, ainda hoje me pedem para eu fazer igual. Afirmou que faz, mas de maneira muito diferente.

[...] também que eu sinto saudade tenho vontade de comer ainda, menina, as minhas coisas que eu comia de antigamente tudo eu tenho vontade de comer, tem até os menino que morava aqui de um primo meu e eles iam bater na Lagoinha mais a mãe dele, aí passava na casa dessa minha tia Cidinha aí ela fazia uns arroz branco e botava colorau, e botava pimenta-do-reino e alho, e fazia o arrozinho bem gostosinho, aí ela passava “ei Rosa”. Ela é pobrezinha, né, muitas vezes num tinha nem o feijão pra botar no fogo, “Rosa eu não tenho que oferecer aos bichinho, vão tudo, tem como mais eu fiz um arrozinho aqui com alho, pimenta-do-reino, cebola, tão gostosinho, deixa eu dar os menino!”. Aí Rosa comia, os menino comia, aí disse que uns dias ele já morando em Monte Alverne, aí eles disseram assim: “mãe”, tá tudo rapaz, “mãe eu tô com saudade, tão grande de comer aquele arrozim de tia Cidinha, mãe faz pra nós?” Aí “faço” e fez. “Oh, meu Deus, tá bem gostosinho, mas não chega nem nos rasto de tia Cidinha.”

Observamos que, cada vez que Rosa recordava o passado, seu olhar se iluminava, tanto ao rememorar as práticas comunitárias quanto o sabor das comidas preparadas em panelas de barro, como o arroz e o milho moído. Esses alimentos, cujos processos de produção exigiam o envolvimento coletivo de toda a família, representavam não apenas a subsistência, mas também a construção de laços afetivos e culturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aliny Pranto (2018, p. 34) afirma que o trabalho com a memória pressupõe transformação e movimento, por isso mesmo a narrativa concedida por um sujeito hoje não será a mesma que ele construirá dez anos mais tarde, pois “[...] as experiências vividas, as ressignificações da identidade do sujeito, as mudanças de suas

escolhas políticas ou de outra ordem, fazem com que ele reavalie seu passado e reorganize suas reminiscências” (Aliny Pranto, 2018 p. 35).

De fato, lidar com as memórias e narrativas dos indígenas Cariri de Poço Dantas, especialmente das mulheres, exigiu o desenvolvimento de uma sensibilidade capaz de compreender que, por meio da História Oral, manifestam-se múltiplas temporalidades. Esse processo configura uma relação de mão dupla (Portelli, 2016), pautada na construção de confiança, cumplicidade e reciprocidade entre entrevistadores e entrevistados.

Por fim, evidencia-se a relevância do Movimento de Retomada Cariri, sustentado na tradição oral e na transmissão de conhecimentos e saberes ancestrais, os quais vêm sendo ressignificados e valorizados, sobretudo por meio do protagonismo das mulheres indígenas. Esse movimento tem como propósito o fortalecimento da identidade étnica Cariri e da autonomia comunitária, promovendo aprendizagens que se fundamentam na (re)existência e na permanência do povo Kariri na região do Cariri, especificamente na Aldeia Poço Dantas-Umari, localizada no município do Crato, Ceará.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Manoel C. de. **A Terra e o Homem no Nordeste**. 7. ed. ver. E Aumentada, São Paulo, Cortez Editora, 2005.

BRITO, A. C. R. Águas de trabalho e águas de negócio: Extrativismo e conflitos territoriais. **Revista da Casa da Geografia de Sobral (RCGS)**, [S. l.], v. 26, n. 3, p. 27–62, 2024. DOI: 10.35701/rcgs.v26.980. Disponível em: //rcgs.uvanet.br/index.php /RCGS/article/view/980. Acesso em: 16 jun. 2025.

DELGADO, Lucília de A. N. **História Oral: tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FARGE, Arlette. **Lugares Para a História**. Belo Horizonte Autêntica Editora, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2017.

KAMBEBA, Márcia W. **Saberes da Floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A Vida Não é Útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Receber Sonhos**. Teoria e Debates. (1989). Acesso em: 07 fevereiro 2023.

MARTINS, José de S. **Expropriação e Violência - a questão política no campo**. 3 ed. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1991.

MENEZES, Karinne W. S. de. **Transfiguração da Natureza: território indígena e desafios ambientais**. (Tese) Programa de Pós – Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Geociências, 2022.

MEIHY, José C. S.; HOLANDA, F. **História Oral, Como Fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2017.

NOBRE, Francisco Wlirian. **Baixio das Palmeiras: apontamentos geográficos, culturais e historiográficos**. Juazeiro do Norte: BSG, 2015.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. de. **A Agricultura Camponesa no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Contexto, 1997.

PINTO, Luana Elis Oliveira. **Os Territórios Indígenas no Enfrentamento ao Desenvolvimento Capitalista no Campo**:

Afirmção identitária à retomada territorial do Povo Tapeba, Caucaia, Ceará. In: GONÇALVES, Claudio Ubiratan (Org.). **Ensaio de Geografia Agrária: Materialidades e expressões dos conflitos territoriais**. Aracaju: ArtNer Comunicação, 2021.

PRANTO, Aliny Dayany Pereira de Medeiros. **Os Acampamentos da Campanha “De Pé no Chão Também se Aprende a Ler” e as Relações Dialógicas com a Comunidade**. Tese (Doutorado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral Como Arte da Escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

QUEIROZ, Ivan da S.; PEREIRA, F. Maryane; CUNHA, Maria S. **As Feiras Tradicionais do Crato, CE no Contexto Atual: mudança e permanência no comércio e no consumo local e regional**. Revista Casa da Geografia, Sobral, CE, n. 1, p. 123-133.

SILVA, Beatriz B.; GONÇALVES, Claudio U. **Descolonizar e Compreender a questão indígena como aporte aos estudos geográficos**. Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais. Recife, V. 6, n.2, 2017, p. 173-182.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado, História Oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CAPÍTULO V

Performar o sagrado, disputar o real: representações de Maria de Araújo

Bruna Karina Ferreira de Lima Melo¹

RESUMO

Este artigo propõe uma análise das representações discursivas da Beata Maria de Araújo (mulher negra, leiga e pobre), figura central no chamado “Milagre de Juazeiro”, ocorrido em 1889. A partir de um corpus composto por documentação epistolar, inquéritos eclesiásticos, e registros da imprensa, investiga-se como sua imagem foi construída por diferentes atores sociais, em meio às disputas religiosas que marcaram o processo de romanização do catolicismo no Ceará oitocentista. Tendo como aporte teórico os conceitos de representação (Chartier) e performance (Bauman), o estudo evidencia como o corpo e a voz da Beata se tornaram territórios de disputas simbólicas, atravessados por questões de fé, poder, gênero e racialidade. As narrativas de Padre Cícero, seu diretor espiritual, são lidas como performances discursivas que produzem uma santidade legitimada pela dor, pelo êxtase e pela obediência. Em contrapartida, interpretações médicas e eclesiásticas buscaram patologizar suas experiências místicas,

¹ Professora da Educação Básica. Mentora Acadêmica. Graduada em História pela Universidade Federal do Ceará - UFC (2020). Mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História, Cultura e Espacialidades (PPGHCE) da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Patrimônio e Memória (GEPPM/UFC), do Grupo de Estudos História e Documento: reflexões sobre fontes históricas (GEPHD/UFC), do Corpus: Grupo de Estudos e Pesquisas em História dos Corpos e das Sensibilidades (UFRN). Pesquisadora do Grupo de Estudo e Pesquisa da História das Práticas da Saúde e das Doenças (GEPHPSD/UFPA).

associando-as a doenças como histeria ou tuberculose, como forma de desautorização institucional. A análise destaca que o fenômeno religioso é também um campo de embate discursivo, onde memória, identidade e devoção se entrelaçam na luta por reconhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Representação. Performance. Disputa simbólica. Beata Maria de Araújo.

INTRODUÇÃO

Santidade, disputa e fé: três substantivos abstratos que, em sua aparente simplicidade, condensam a complexidade de uma personagem e de um tempo e carregam o peso do concreto, de experiências religiosas vividas nas entrelinhas da devoção. Esses termos delineiam as camadas simbólicas que envolvem a Beata Maria de Araújo (mulher negra, pobre, leiga) cuja trajetória pulsa entre o mistério do sagrado e o ruído da controvérsia. A santidade, como aroma que escapa ao toque, remete à aura mística que a envolveu: êxtases, milagres, sangue e silêncio. A disputa emerge como campo de tensão, onde vozes populares e autoridades eclesiásticas duelam pelo poder de nomear o divino. E a fé, chama teimosa, persistente entre os fiéis. Esses três substantivos são aqui entendidos como motores de propulsão daquilo que busco investigar: as formas pelas quais o sagrado é performado, reivindicado e disputado nas frestas da representação.

Este artigo tem por objetivo investigar como as representações da Beata Maria de Araújo foram construídas discursivamente por diferentes atores sociais no contexto das intensas disputas religiosas que marcaram o Ceará do final do século XIX. Figura central no chamado “Milagre de Juazeiro”, ocorrido em 1889, a Beata Maria de Araújo teve sua imagem pública (ora exaltada, ora silenciada) atravessada por embates entre a ortodoxia católica romana e as manifestações da religiosidade popular, em um cenário de reconfiguração do poder eclesiástico, através da

romanização do catolicismo. O corpus documental é composto por cartas pastorais, os dois inquéritos eclesiásticos, matérias jornalísticas, e registros do clero e da imprensa da época, documentos que, mais do que vestígios, são territórios discursivos nos quais se desenrolaram as lutas simbólicas em torno da Beata Maria de Araújo. Para compreender os sentidos atribuídos ao seu corpo extático e à sua voz mística, este estudo mobiliza conceitos como representação (Chartier, 1991, 2002, 2011), performance (Bauman, 1997, 2004, 2014), poder (Foucault, 2000) e as práticas do cotidiano e da apropriação do sagrado (de Certeau, 2015, 2021).

A palavra "representação", originária do termo latino "repraesentare", desdobra-se em uma série de acepções na língua portuguesa, cujas conotações muitas vezes transcenderam seus usos originais.

De acordo com Roger Chartier (2002), o conceito de representação desempenha um papel basilar ao permitir a articulação de relações complexas que os indivíduos e grupos estabelecem com o mundo social, enfatizando três dimensões distintas pelas quais as representações desempenham essa função, superando, de maneira mais eficaz do que a noção de mentalidades, as diversas formas de interação entre sujeitos e sociedade.

O autor destaca, em três dimensões interligadas, o caráter ativo e construtivo das representações sociais. A primeira refere-se às operações de recorte e classificação que moldam múltiplas configurações da realidade, indicando que tais representações não são meros reflexos passivos, mas construções dinâmicas mediadas por perspectivas individuais e coletivas, fundamentais para a produção de significados e a interpretação da complexidade social. A segunda dimensão enfatiza o papel dos signos como instrumentos de expressão e reconhecimento de identidades sociais, ao simbolizarem estatutos, ordens e poderes, tornando-se, assim, ferramentas por meio das quais indivíduos e grupos constroem e comunicam sua presença no mundo. Já a terceira dimensão evidencia a materialidade das representações, ao destacar as formas institucionalizadas por meio das quais

determinados “representantes” encarnam e tornam visíveis a coerência de uma comunidade, a força de uma identidade ou a permanência de um poder, apontando que as representações transcendem o plano mental e se inscrevem em práticas, discursos e instituições que organizam a vida social.

Nesse sentido, as representações sociais são moldadas e determinadas pelos próprios grupos. São percepções construídas mediante discursos que produzem práticas e buscam justificar e legitimar as escolhas e condutas dos indivíduos. A interação entre representações e práticas resulta na construção tanto de um mundo social quanto de identidades particulares, marcadas por disputas e conflitos que envolvem diferentes grupos sociais.

O conceito de história das representações proposto por Chartier amplia as escalas de análise ao incluir os atores individuais na compreensão do social e do histórico, destacando as disputas entre grupos por reconhecimento e legitimidade. Para o autor, as representações não são reflexos passivos da realidade, nem criações isoladas, mas estão intrinsecamente ligadas ao real e às dinâmicas sociais. Assim, devem ser analisadas a partir das tensões entre práticas divergentes, pois “(...) sempre a representação das práticas possui razões, códigos, objetivos e destinatários particulares.” (CHARTIER, 2011, p. 16).

A compreensão dos mecanismos pelos quais os indivíduos dão significado ao mundo e se engajam em processos comunicativos complexos tem sido uma preocupação central em diversas disciplinas acadêmicas. Nesse contexto, os teóricos Roger Chartier e Richard Bauman emergem como figuras proeminentes, cada qual contribuindo com conceitos distintos, mas intrinsecamente relacionados, que lançam luz sobre essa temática.

O conceito de performance elaborado por Richard Bauman também apresenta nuances relevantes para a compreensão da construção de significado e interação social. Bauman propõe que a comunicação é intrinsecamente uma ação social, onde a linguagem desempenha um papel fundamental na expressão de identidades e papéis sociais. Ele destaca que as performances linguísticas e não

linguísticas, além de representarem um espectro da realidade, também a constituem, criando um espaço de interação onde as identidades e relações emergem, destacando a importância do contexto no qual as performances ocorrem, argumentando que o público e o ambiente moldam o significado das ações e palavras proferidas.

Bauman (1997, 2014) entende a performance não como mera imitação de papéis sociais, mas como uma construção criativa e dinâmica, moldada pelo contexto, pelo público e pelas relações de poder. Trata-se da forma como os indivíduos constroem e apresentam suas identidades por meio de discursos e ações situadas, refletindo e, ao mesmo tempo, constituindo normas, valores e crenças de uma sociedade. Assim, a performance é concebida como uma prática comunicativa especial, fundamentada na responsabilidade diante de uma audiência e na intenção de demonstrar habilidade e eficácia comunicativa.

A abordagem da performance oferece uma visão ampla das inter-relações entre forma, função e significado na linguagem, evidenciando como as performances verbais são reflexivas em várias dimensões. A performance linguística se torna, assim, um campo onde elementos culturais e sociais são exibidos, manipulados e contemplados, permitindo que a língua seja um recurso para a expressão da identidade.

O ponto de convergência entre os conceitos de representação em Chartier, e performance em Bauman, é evidente quando consideramos práticas culturais e rituais. Nessas manifestações, os signos e símbolos são codificados e transmitidos como formas de representação simbólica. Contudo, é a performance que dá vida a esses símbolos, transformando-os em experiências sensoriais e emocionais. A representação encontra sua materialização na performance, onde a ação e a interação se combinam para criar uma realidade compartilhada. Nesse contexto, tanto a abordagem de Chartier quanto a de Bauman são essenciais para compreender a complexidade das práticas discursivas e culturais em torno das

místicas da Beata Maria de Araújo, considerando tanto o processo interpretativo quanto a dinâmica performática.

Se nos documentos construídos por Padre Cícero, José Marrocos e Monsenhor Monteiro, Maria de Araújo aparece representada como uma jovem de boa-fé, dada à virtude da castidade e avessa a holofotes, em correspondências trocadas entre Dom Joaquim José Vieira, Dom Joaquim Arcoverde e outras personagens, Maria é inserida no lugar da dúvida, em alguns casos, na afirmação irrestrita de sua inaptidão para a vida religiosa, uma vez que é descrita como desobediente e sem pudor.

Em carta de 1914, enviada ao Padre Constantino Augusto, seu amigo de longa data, Padre Cícero revela, em tom carregado de lamento e ressentimento, aspectos relacionados aos acontecimentos de 1889. Segundo seu relato, a ordem para que testemunhas observassem Maria de Araújo partiu de Dom Joaquim, que, conforme suas palavras, “(...) impôs-me que mandasse que pessoas de todas as classes vissem Maria de Araújo. Obedeci a ordem com maior angústia e humildade.” (CASIMIRO, 2012, p. 12).

De acordo com Padre Cícero, embora já tivesse um julgamento prévio sobre o caso, Dom Joaquim instaurou uma Comissão de inquérito formada por dois dos “mais distintos do Bispado”. Padre Cícero afirma possuir provas de que o bispo teria pago cinco mil réis a pessoas dispostas a prestar testemunhos falsos, repletos de calúnias contra ele, Maria de Araújo e outras figuras não nomeadas. “Fizeram como se fez com Joana d’Arc, um processo para um resultado condenatorio” (CASIMIRO, 2012, p. 12), escreveu ele, estabelecendo um paralelo entre o julgamento de Maria de Araújo e o da mártir francesa.

Para Padre Cícero, a Beata Maria de Araújo era uma jovem virtuosa, cuja inclinação para a santidade ele afirmava perceber desde a infância. Consagrada à obra de Cristo, era vista por ele como uma verdadeira beata e expressão viva da bondade divina. Essa tentativa de apresentar Maria de Araújo como santa, no entanto, não se restringia à visão de seu diretor espiritual. Monsenhor Monteiro, diretor do Seminário do Crato, também a

retratava como protagonista de autênticos gestos de amor cristão. Em carta enviada a Dom Joaquim em 12 de setembro de 1889, o monsenhor relata ter testemunhado, em Missão Velha, no dia 20 de julho daquele ano, a transformação da hóstia em sangue, um fenômeno que reforçava, em sua perspectiva, a santidade da beata.

Enquanto seus defensores exaltavam sua virtude, entrega religiosa e supostos milagres, as autoridades da Igreja, especialmente Dom Joaquim, viam com crescente desconfiança os acontecimentos em Juazeiro. Esse embate entre devoção popular e ceticismo institucional revela o início de um conflito mais amplo, no qual a santidade da beata passa a ser não apenas questionada, mas combatida como um possível foco de desordem religiosa e social.

Com a abertura do inquérito para apuração dos fatos, Dom Joaquim passa a corresponder-se com teólogos de várias partes do país, entre eles Dom Joaquim Arcoverde, que se torna um de seus principais aliados. Arcoverde via Maria de Araújo como uma farsante em busca de atenção e considerava absurda a ideia de intervenção divina nos eventos, afirmando que crer nisso seria aceitar que Deus teria operado “(...) um milagre para divertir essa infeliz ou alimentar a vaidade dela” (CASIMIRO, 2012, p. 517). Em carta de 24 de outubro de 1891, chega a declarar: “Maria de Araújo é uma médium do espiritismo ou uma vítima do hypnotismo, o sangue é ministrado pelo demonio.” (CASIMIRO, 2012, p. 530).

Nesse contexto, torna-se necessário compreender como a figura de Maria de Araújo foi sendo moldada a partir de múltiplas camadas de interpretação, que extrapolam os limites do fenômeno religioso e adentram os domínios da representação social. Ao considerar os discursos e práticas que se articularam em torno de sua imagem, evidencia-se um processo de construção simbólica que reflete não apenas valores e expectativas do campo religioso, mas também tensões relacionadas à normatividade social, aos papéis de gênero e aos lugares ocupados por corpos racializados e marginalizados na estrutura social da época.

A divisão do presente artigo foi elaborada para oferecer uma compreensão detalhada das múltiplas dimensões que envolvem a

construção e a disputa em torno da figura de Maria de Araújo. Inicialmente, serão abordadas as estratégias discursivas e performáticas utilizadas pelos principais atores sociais, destacando a forma como esses discursos contribuem para a formação de uma imagem sagrada e ao mesmo tempo contestada. Em seguida, o artigo discutirá os efeitos dessas narrativas na representação social da Beata Maria de Araújo, refletindo sobre o papel das disputas simbólicas na elaboração do sagrado e na construção social de uma figura que, apesar de sua simplicidade, tornou-se símbolo de resistência e de luta pelo reconhecimento do popular.

A PERFORMANCE DISCURSIVA SOBRE MARIA DE ARAÚJO “A SANTA DE JUAZEIRO”

Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo não deixou nenhum registro pessoal, e as informações sobre ela foram colhidas em diferentes interlocutores. O mais circunstanciado, seguramente, foi o Padre Cícero, seu mestre espiritual. Não menos detalhadas são as informações que constam no “Processo Instruído Sobre os Fatos de Juazeiro”, não obstante, predomina o relato do Padre. A partir dessa documentação, é possível verificar a imagem de uma mulher cuja representação mais enfática encontra-se na denominação “a santa de Juazeiro”, assim, a questão essencial versa sobre de que maneira as narrativas presentes nesses documentos contribuíram para forjar a identidade da Beata Maria de Araújo por meio de uma performance discursiva meticulosamente concebida para evocar uma figura santificada.

Identificamos a presença de um discurso construído por Padre Cícero nas falas dos depoentes do primeiro inquérito. Todos afirmavam terem ouvido do próprio padre, ou de pessoas que haviam tomado conhecimento dos acontecimentos a partir das falas do diretor espiritual da Beata Maria de Araújo. Mesmo afirmando haver pedido segredo aqueles que teriam presenciado o milagre, padre Cícero fazia propaganda sempre que possível. Em depoimento prestado à primeira Comissão, no dia 15 de setembro

de 1891, Maria Leopoldina Ferreira da Solidade, residente de Juazeiro e natural de Crato, afirmou ter:

(...) ouviu dizer ao proprio confessor ter a dita Beata muitas vezes, visões maravilhosas, as quaes consistem em lhe aparecerem Jesus, Maria e José, o proprio anjo da guarda e até mesmo as almas do Purgatorio, succedendo ter ella nessas occasiões revelações que ora não se lembra, quaes ellas sejam. (CASIMIRO, 2012, p.54)

Outra testemunha, o Vigário Manoel Rodrigues Lima, natural de Missão Velha, de 54 anos, pároco de Milagres, em depoimento prestado no dia 15 de setembro de 1891, afirma saber dos acontecimentos místicos de Maria de Araújo por meio de Padre Cícero, havendo a jovem desde menina, visões com a sagrada família, além de ter o dom de discernir o que é bento, comunicar-se com o distante e exsudação sanguínea.

Com base nas informações prestadas pelos depoentes e por Padre Cícero, conseguimos alguns dados pessoais da Beata. Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo nasceu no ano de 1863, filha legítima de Antônio de Araújo e Ana de Tal, no então povoado de Juazeiro, pertencente à freguesia de Crato. A “Santa do Joazeiro”, denominação registrada na manchete de notícia publicada em 19 de maio de 1890, no Jornal O Libertador, em Fortaleza, residiu em companhia de sua mãe até o ano de 1889, após os acontecimentos por ela protagonizados passou a habitar na casa de seu confessor espiritual, onde também moravam a mãe e a irmã do mesmo. Segundo informações prestadas por Padre Cícero à Primeira Comissão de Verificação dos Acontecimentos de Juazeiro, a jovem de 26 anos, desde a infância, optou por dedicar-se à vida religiosa, tinha por ocupação o trabalho com costura e os afazeres domésticos.

De acordo com informações contidas no documento intitulado “Exposição dos fatos extraordinários ocorridos com a beata Maria de Araújo” (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.272)²,

² Há várias versões do título: “Exposição sobre os supostos fatos miraculosos de Juazeiro” ou, ainda, “Exposição Circunstanciada do Padre Cícero”. Dentre as

Padre Cícero, atendendo a um pedido de Dom Joaquim, narra como se deu seu primeiro contato com a Beata Maria de Araújo. De acordo com seu relato, ele a confessou quando ela se preparava para a primeira comunhão, então com cerca de 8 a 10 anos de idade. Impressionado com “as melhores disposições daquela menina para a vida interior”, aconselhou-a a se consagrar a Cristo, conselho que, segundo ele, Maria seguiu “do modo o mais íntimo e perfeito”.

Ao afirmar-se como aquele que reconheceu em Maria de Araújo a disposição para a vida religiosa, assumindo o lugar de seu conselheiro desde sua confissão para a primeira comunhão, o Padre colocou-se como um mentor que teve sensibilidade e discernimento para descobrir a vocação para a santidade da jovem. Exortando-a separar-se e consagrar-se à vida religiosa, portar-se de maneira moderada e reta, o que, como uma demonstração de sua obediência e retidão, foi cumprido por ela, tornando-se uma “verdadeira esposa de Jesus Cristo”. A atitude do padre pode ser compreendida a partir da intenção de elaborar uma representação da trajetória de Maria Madalena, como uma performance. Ele se coloca como um guia cuja tarefa é instruir e orientar a conduta espiritual da discípula e busca indicar ao leitor a existência de uma longa relação de companheirismo.

O conceito de performance possibilita pensarmos a linguagem performática enquanto um caleidoscópio de narrativas autoconscientes, uma projeção daquilo que se pretende constituir como expressão da realidade (BAUMAN, 2014), portanto, ela é altamente sensível ao contexto e envolve escolhas estratégicas feitas pelos participantes para alcançar seus objetivos comunicativos, “(...) A performance envolve, por parte de quem a faz, assumir a responsabilidade perante um público pela maneira

versões, conseguimos encontrar divergências de informações entre os documentos, a exposição que compõe a documentação publicada na Revista do Instituto do Ceará, 1961, e a contida no documento intitulado “Cópia autêntica do Processo Instruído sobre os fatos do Juazeiro (1891-1893)” existente no Arquivo do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo - DHDPG, Crato-Ceará. Retornaremos à essas divergências no segundo capítulo.

com que a comunicação se dá, para além do seu conteúdo referencial”. (BAUMAN, 2014, p.732).

Os performers consideram não apenas o que dizem, mas também como dizem, levando em conta o público, o ambiente e os objetivos comunicativos. Em um contexto religioso, a linguagem pode ser empregada para evocar sentimentos de devoção, reverência e conexão espiritual. Ao moldar o discurso e a narrativa, Padre Cícero pode construir interpretações específicas dos eventos, personagens e contextos. Essas interpretações podem, por sua vez, influenciar a perspectiva da audiência, direcionando sua atenção para certos aspectos da realidade e moldando suas percepções.

O ato de comunicar, a escolha de como conduzir a narrativa envolve um processo de tomada de posição, ao falar sobre as místicas da Beata Maria de Araújo, sobre a dor e o sofrimento que castiga o seu corpo físico, sobre as tribulações de sua mente, e colocar-se como o seu conselheiro, como o indivíduo de sua íntima confiança, o sacerdote constrói sua projeção para o público. De acordo com Bauman (2014) o indivíduo “ao invocar o enquadramento (frame) da performance, adota uma determinada postura reflexiva, ou alinhamento, para seu ato de expressar-se”, um ato de construção da comunicação que deverá alcançar o terreno da esfera pública, demonstrando suas habilidades poéticas e de representação de si e do outro. É possível verificar esse enquadramento no documento em que Padre Cícero afirma:

Na idade de dezoito a dezenove anos, mais ou menos, foi Maria de Araújo, vítima das mais graves tentações e perturbações de espírito, as quais todas convergiam para distrahir-a da oração e inspirar-lhe receio das praticas de piedade, além de serem contrárias à Santa Virtude da castidade. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p. 272)

A trajetória da Beata Maria de Araújo, contada por seu diretor espiritual, é permeada por provações e desafios, a conduz a um estado de abnegação, caracterizado por uma notável ausência de pensamento individualista. Suas dores não são simplesmente compreendidas como um meio de aliviar o próprio sofrimento, mas

são interpretadas como uma expressão da fé, caridade e misericórdia que a movem. Essa concepção é reforçada pela crença de que tais tribulações são instruções diretas de Cristo, detalhes secundários sendo dispensáveis em face de sua submissão ao divino. A obediência às orientações do mentor espiritual enfatiza práticas de piedade, castidade e virtude, consideradas atributos fundamentais para a construção da identidade de uma mulher pura e consagrada. Estes elementos coalescem para formar a base da santidade da Beata Maria de Araújo, cujas práticas testemunham sua fidelidade inabalável à Deus, estabelecendo um contraste nítido com a noção de pecado carnal, visto como antítese à salvação.

A virtude da castidade emerge como um pilar central na narrativa performática que circunda a Beata Maria de Araújo. Através do afastamento do gozo carnal, a mente, o espírito e o coração são purificados, reforçando a identidade construída para si. Essa construção discursiva remete à imagem de figuras religiosas como as santas Teresa de Ávila e Teresa de Lisieux, que compartilham semelhanças no compromisso com o serviço religioso, aderindo a jejuns rigorosos e vivenciando experiências místicas que confirmam sua fé. Desta maneira, em uma narrativa performática são inseridos elementos que definem a imagem de uma autêntica beata, profundamente virtuosa e casta, completamente devotada ao serviço divino. Parece que a narrativa sobre Maria de Araújo não é muito diferente. Ela também teve de suportar as provações e os ataques lançados por forças inimigas que queriam tirá-la do caminho de retidão e santidade (CASSIMIRO, 2012). Ela foi obediente, seguiu o direcionamento de seu confessor, intensificou as orações e jejuns, como uma forma de controlar seu corpo, como um castigo. A jovem perseverou em nome da fé, e em lealdade ao santo esposo, mesmo com as ações do demônio que lhe causavam dor e provocavam ferimentos físicos. A jovem seguiu o exemplo dos santos, praticou a piedade e “se alimentava muito parcamente” desde a idade de 10 anos, combatendo os sinais de concupiscência e buscando viver a pureza

em um corpo mortal. O confronto contra as forças demoníacas se dava todos os dias, e a busca pela vitória era incessante.

Na descrição elogiosa feita por Padre Cícero, a beata é apresentada como uma jovem dotada de muitas virtudes. Castidade, obediência, fé, esperança, caridade e prudência heroica compõem o quadro de características que encontram morada no íntimo de seu ser.

O seu corpo é discutido não enquanto um elemento físico dotado de carnes, mas uma compleição impregnada de características peculiares e essenciais aos sujeitos escolhidos, eleitos para demonstração do poder divino, um corpo marcado pelo sagrado. A marca de Cristo não garantia à beata uma vida de paz e tranquilidade, ao contrário, provocava dor e sofrimentos, tudo em nome da fé e do amor. Foucault (2000) delineou a concepção do corpo como um espaço de representação e domínio. A escrita desses atributos assume um papel consultivo crucial, influenciando as formas pelas quais o outro será concebido.

No contexto da Beata Maria de Araújo, sua personificação enquanto beata, dotada de atributos distintos, demanda uma análise de suas experiências à luz de um cenário político complexo. Esse enquadramento é moldado por uma gama diversificada de discursos, notadamente aqueles promulgados pela igreja.

Em sua “Exposição dos fatos extraordinários”, Padre Cícero descreveu outros acontecimentos envolvendo Maria de Araújo, dentre eles, o de que ela teria recebido o dom de se conectar ao mundo espiritual, de conversar com Cristo. Segundo o sacerdote, “os colóquios que ela entrelinha com o Divino Esposo eram tais que com muita propriedade podiam comparar-se aos presentes no livro bíblico Cânticos dos Cânticos”. Ademais a beata teria tido, no ano de 1880, uma visão da Virgem Santíssima. Segundo ele, na primeira ocorrência, ela não conseguiu identificar de forma efetiva se se tratava da Virgem, entretanto, ao seguir os conselhos de seu diretor espiritual, “quando aquela visão se lhe tornou mais patente, representando-se toma a visão a atitude de quem ora e inclinar em sinal de reverência” (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969,

p.270). A partir da visão da Virgem Santíssima, e a obediência às orientações do mestre espiritual, a jovem passou a ter encontros com Cristo. Entre os anos de 1883/84, ao assistir uma missa, o Padre afirmou que:

Assistia Maria de Araújo ao mês das almas, e isso na oitava de Todos os Santos, de 1883 a 1884, quando sentiu ela que alguém lhe dera um amplexo, ficando impressa no peito uma cruz a jorrar sangue, de que fui eu mesma testemunha. - Era a consagração dela à vida de penitência. Nessa vida de união com os sofrimentos de Nosso Senhor, a bem das almas, ficou ela até hoje. Oference-se a ela como uma vítima de explicação pelas almas do Purgatório e pelos pecadores em geral. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.270)

A construção narrativa sobre as místicas da Beata Maria de Araújo estão vinculadas à ideia do sofrimento, da dor, como um elemento de aproximação com o divino. Para Certeau (2015, 2021) os místicos frequentemente dependem desse sofrimento, da experiência do ataque, da fraqueza diante do sagrado. Esses ataques podem ser físicos, emocionais ou mentais, e são vistos pelos místicos como um sinal de que estão se aproximando da divindade. Ou seja, ao se tornarem cada vez mais fracos diante da força divina, estão se purificando e se aproximando de uma união mais profunda com Deus.

Além das visões e a transubstanciação, outros atributos piedosos envolvendo a Beata Maria de Araújo foram relatados pelo padre: diferentes atitudes como as provações com as dores e doenças que afligiam o seu corpo, os quais poderiam se agravar pela submissão a inúmeras penitências, como as ofertas de sacrifícios em prol das almas do purgatório e pelos pecadores vivos; o dom da oração, como a composição de orações inspiradas pelo altíssimo, o dom de discernimento capaz de identificar os espíritos e compreender adequadamente os significados das revelações e profecias, os colóquios com Cristo, o consórcio do casamento com Jesus (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.274). Os êxtases, estado em que a beata tinha

“raptos de espírito”, e se comunicava com Deus fora do mundo sensível, poderiam durar até cinco horas (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.271)

Os acontecimentos místicos ocorridos com a Bata Maria de Araújo desde a sua infância entre seus oito/dez anos, passaram quase despercebidos por longos anos, foram mantidos em segredo até o ano de 1885.

Também de há muito davam-se estes phenômenos na pessoa de que tratamos, talvez salvo o engano, desde o anno de mil oitocentos e oitenta e cinco, mas com interrupções. Nesse estado de estygmas, via-se sangue em sua testa a sair como de uma corôa de espinhos, nas mãos, como que cravos, no lado uma chaga que só na Quaresma do corrente anno chegou a cicatrizar, jorrando destes estymas copioso sangue. Conssumma-se a Consagração de Maria de Araújo ao Senhor. (CASSIMIRO, 2012, p.174)

O sangue permeia quase todas as narrativas sobre os acontecimentos envolvendo Maria de Araújo. Do sangue que jorra por seu corpo durante a crucificação, estigmas, êxtases, ao sangue da transubstanciação da hóstia. O sangue que a jovem beata acreditava ser o próprio sangue de Jesus Cristo, como uma forma de selar um compromisso. O compromisso com a remissão dos pecados e a salvação das almas. É o santíssimo sangue do redentor que sustenta a humanidade. A eucaristia, instituída por Cristo na Última Ceia, representa a renovação do sacrifício do cordeiro. O compromisso firmado entre Cristo e Maria de Araújo representava uma nova redenção. Novamente o corpo de Cristo sangrava, novamente o amor se fazia carne e sangue que modificaria a vida dela.

Em 1887, a manchete “Uma Santa no Ceará” estampou as páginas de O Libertador e A Constituição, de espectros políticos distintos. Fundado em 1881, o jornal abolicionista O Libertador, pertencia à Sociedade Cearense Libertadora. O jornal circulou até o ano de 1892, entretanto, atuou como entidade oficial da Sociedade até agosto de 1884, quando passou a ser dirigido por acionistas da “Empresa Typografica”. Além de atuar para a formação de leitores simpáticos à abolição, o jornal confrontava a imprensa política

cearense, como os conservadores Pedro II e Constituição e os liberais Cearense e Gazeta do Norte. Em setembro de 1863, o jornal *A Constituição*, vinculado do Partido Conservador, foi fundado em um momento de prosperidade e efervescência política e intelectual na capital da província. A alta econômica do período estava ligada à exportação de algodão, produto de maior importância para a economia cearense.

A matéria, que foi posteriormente replicada em outros periódicos do país³ e da Europa, tratava sobre uma “virgem piedosa” que teria estigmas, assim como Anna Catharina de Emmerick⁴.

[...] Todo o povo do Crato acha-se alarmado com a notícia de uma virgem piedosa residente no Juazeiro e confessada do padre Cícero. Diz o rumor público que ela é santa em carne viva e que tem como Anna Catharina de

³ Brasil: *A Constituição* - CE, *Diário de Pernambuco* - PE, *Jornal do Comércio* - RJ, *Correio Paulistano* - SP, *Diário de Belém* - PA, *A Província do Espírito Santo* - ES, *A Federação* - RJ, *Diário do Maranhão* - MA, *O Libertador* - CE. Portugal: *O Economista* (Lisboa).

⁴ A feira alemã foi beatificada oficialmente pelo Papa João Paulo II em outubro de 2004. Ana Catarina Emmerick nasceu no dia 8 de Setembro de 1774, na comunidade de camponeses de Flamschen (Alemanha). Desde a infância demonstrava uma saúde fraca e particular disposição para a oração e a vida religiosa. Em 1802 a jovem passou a fazer parte da comunidade de Agnetenberg e, em 1803, pronunciou os votos. Em 1811, após o fechamento de seu mosteiro em decorrência do movimento de secularização, Emmerick passou a atuar como empregada doméstica. A religiosa recebia muitas visitas, dentre elas a de Clemens Brentano, que a visitou regularmente entre os anos de 1818 e 1823, Brentano foi o responsável pela publicação das visões de Emmerick. Em 1823, estando bastante debilitada, a beata afirmava unir as suas dores ao sofrimento enfrentado por Cristo, e oferecia seu sofrimento em prol das almas que precisavam de salvação. “(...) aos vinte e quatro anos, Emmerick começou a sentir certos sofrimentos que reproduziam aqueles de Jesus, nas suas últimas horas, tais como feridas sobre o lado esquerdo da testa, causadas por uma coroa de espinhos invisível. Finalmente, aos vinte e oito anos, com a fronte coberta de lesões de origem desconhecida, foi admitida no pequeno convento agostiniano de Dülmen, onde viveria até a supressão das comunidades religiosas em, 1812. Então, logo após o Natal de 1812, sucedeu a noite na qual se manifestaram os estigmas.” (CARROLL, 2000).

Emmerich, visíveis em seu corpo todos os estigmas da paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo. (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, N° 93, 1887, p.03.)

As várias experiências místicas vividas pela Beata Anna como o êxtase, as visões, e os estigmas são tidos como dons semelhantes aos que ocorriam com a Beata Maria de Araújo. Febre alta durante as orações, iluminação de sua figura, sangue em quantidade considerável em suas mãos e pés, nos locais que representavam os cravos da crucificação, ferimento e sangramento na parte lateral direita do corpo. Os atestados médicos produzidos afirmaram que não havia um diagnóstico possível dentro das ciências médicas, nesse sentido, os estigmas seriam autênticos, “La beata Anna Katharina Emmerick († 1824) también relató magistralmente la vida de Jesús y legó coincidentes cuadros proféticos” (GONZÁLEZ, S/D, p.5).

Maria de Araújo, mesmo tendo sido consagrada à vida interior ainda criança, dedicando-se às obras religiosas, a oração e a penitência, não pertencia a nenhuma ordem conventual oficial. Sua consagração estava inserida dentro de uma forma de viver a religião de maneira extraoficial, como se fosse uma igreja doméstica característica dos primeiros cristãos. Maria não possuía estudos formais, tudo o que sabia sobre o sagrado era por meio do seu mentor espiritual que interpretava as suas experiências através do ouvir e das visões que tinha quando em estado de êxtase.

O depoimento do Vigário Manoel Rodrigues Lima, e de outras testemunhas apontam para o controle exercido por padre Cícero. Perguntado se tinha conhecimento sobre as idas da Beata ao purgatório, respondeu afirmando ter conhecimento da questão por parte de padre Cícero:

Ao que respondo que ouviu por muitas vezes ao Padre Cícero dizer-lhe que a Beata em espírito, já ao Céu, já ao Inferno e ao Purgatorio; dando-se que, quando ella sabia ao Céu, era convidada por Deus a ficar ali, ao que respondia que só o faria com o consentimento do Confessor; (...) Em tempo, rectificando, disse a testemunha que, quando Deus convidava a Beata, em suas subidas em espirito ao céu, a dicar ali, fazia tal convite, se porventura consentisse n’isso o confessor. (CASIMIRO, 2012, p.59)

A ideia de que ela é convidada por Deus a permanecer no céu, mas condiciona sua resposta ao consentimento do confessor, ilustra a construção da imagem da Beata como obediente e submissa à autoridade eclesiástica. Essa representação é cuidadosamente moldada para se alinhar às expectativas sociais e religiosas, enfatizando sua virtude e piedade.

A construção de uma identidade santa para a Beata Maria de Araújo foi fortemente influenciada pelas narrativas compartilhadas, especialmente pelo Padre Cícero, que desempenhou um papel fundamental na moldagem dessa imagem. As narrativas místicas permitiram que a Beata se apresentasse como alguém que mantinha um contato direto com o divino, transmitindo santidade e conexão espiritual profunda. O ato de compartilhar suas experiências também criava uma interação comunicativa com a audiência, que passava a vê-la como alguém especial e abençoada.

O Padre Cícero desempenhou um papel central na construção da identidade santa da Beata. Sendo seu mentor espiritual, ele atuou como intermediário entre ela e o divino, validando suas experiências e conferindo-lhes autenticidade. A representação da Beata como pessoa virtuosa, submissa às orientações eclesiásticas e às autoridades religiosas, também contribuiu para a construção de sua identidade santa. A obediência ao Confessor, destacava sua devoção à hierarquia da Igreja e reforçava a imagem de uma mulher piedosa e santa.

AS REPRESENTAÇÕES DE MARIA DE ARAÚJO “A DOENTIA DE JUAZEIRO”

Perguntado se Maria de Araújo tinha compleição forte ou fraca, respondeu que ella tem compleição fraca e é doentia, tendo ainda em menor idade, uma enfermidade qualificada como espasmo, ficou sujeita, desde então, a suffer por veses de ataques nervozos que que [sic] a prostravam até o ponto de perder os sentidos - Esse estado morbido começou desde menina e continuou com maior ou menor intermitencia até o anno de mil oitocentos oitenta e nove, quando começaram a se manifestar nella alguns factos

extraordinários havidos por muitos maravilhosos. (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1969, p.268)

Em seu primeiro depoimento prestado sobre os fatos extraordinários de Juazeiro, Padre Cícero é questionado sobre o quadro de saúde da Beata Maria de Araújo, na ocasião a Beata é descrita por seu diretor espiritual como sendo “fraca e doentia”. Essa descrição pode ser compreendida à luz do contexto cultural, no qual as doenças e enfermidades muitas vezes eram interpretadas como manifestações divinas ou espirituais. O relato menciona sua experiência anterior de "espasmo", uma condição relacionada a convulsões e crises nervosas, que a deixaram suscetível a ataques, a prostravam, chegando a desmaiar.

É interessante observar como o depoimento atribui essa condição a Maria de Araújo desde a infância, sugerindo uma persistência de problemas de saúde ao longo de sua vida. No entanto, o depoente também aponta para uma mudança significativa em sua saúde no ano de 1889, quando ocorreram os "fatos extraordinários" que foram considerados maravilhosos por muitos. A descrição das enfermidades e da subsequente manifestação de eventos extraordinários sugere uma ligação entre sua saúde frágil e sua suposta santidade.

Autores como Walker (1996) e Forti (1999), apresentam de maneira superficial em suas narrativas as atribuições de doenças à Maria de Araújo feitas pelo Bispo Dom Joaquim José Vieira como uma forma de desqualificar o milagre, o que podemos identificar através das cartas enviadas pelo Bispo. Entretanto, com base nas fontes a que tivemos acesso, compreendemos que Dom Joaquim utilizou-se de uma construção argumentativa de levantada por Padre Cícero.

O quadro clínico de saúde de Maria de Araújo é utilizado por ambos (Padre Cícero e Dom Joaquim), cada um com objetivos distintos. Padre Cícero e a Beata Maria de Araújo utilizam de sua saúde para garantir sua permanência em Juazeiro, ao lado do padre, contrariando as ordens de Dom Joaquim. O Bispo, por sua

vez, utiliza-se do quadro de saúde de Maria de Araújo descrito por Padre Cícero em suas cartas e depoimentos, para atribuir-lhe uma série de doenças que justificariam os sangramentos e suas místicas.

Padre Cícero afirmava à Comissão de verificação e ao Bispo que os “ataques nervosos” de Maria de Araújo haviam desaparecido desde a ocorrência da primeira transformação da hóstia. Tendo ela boa saúde e não havendo feridas ou qualquer outra coisa que provocasse os êxtases e o sangramento da hóstia.

A coexistência de êxtases e ataques nervosos merece atenção, uma vez que são fenômenos aparentemente contrastantes. Os êxtases, geralmente considerados estados de conexão intensa com o divino, poderiam ser interpretados como momentos de tranquilidade espiritual ou até mesmo de superação das dificuldades físicas (CERTEAU, 2015). No entanto, a menção de que esses êxtases ocorriam enquanto a beata ainda sofria de ataques nervosos aponta para uma complexa relação entre experiências religiosas e estados de saúde física e mental.

Em seu primeiro depoimento prestado à Comissão, a Beata Maria de Araújo confirma as alegações feitas por Padre Cícero e destaca que desde os acontecimentos da madrugada de 1º de março de 1889, não tem tido mais ataques nervosos. Sendo ainda acometida apenas por um desconforto no estômago, e goza de boa saúde. Entretanto, Beata Maria de Araújo e seu diretor espiritual recorrem à fraqueza de sua saúde como justificativa para que Maria não seja reclusa na Casa de Caridade de Crato.

= Oitava = Sofre de alguma enfermidade? = Respondeu que soffre de ligeiros incomodos de estomago; = Nona = Sofreu alguma vez ataques nervozos e desde quando? = Ao que respondeu que desde a idade de dous annos começou a soffrer de ataques nervozos com maior ou menor interrupção; tendo os ditos ataques cessado a cinco annos pouco mais ou menos; = Décima = Por occasião dos ditos ataques vomitou alguma vez sangue? = Respondeu que em consequencia de uma queda, motivada pelos ditos ataques, teve uma vez um escarro de sangue. (CASIMIRO, 2012, p.40)

O testemunho da Beata Maria de Araújo, registrado nesse fragmento, oferece informações importantes sobre sua saúde física e emocional, mas também levanta questões sobre a veracidade e a interpretação de suas experiências. No início do depoimento, a Beata responde que sofre de "ligeiros incômodos de estômago", o que poderia ser interpretado como um esforço para minimizar suas condições de saúde, talvez por receio de que tais problemas fossem vistos como obstáculos para suas experiências religiosas.

A menção de ataques nervosos desde a idade de dois anos é notável. Essa afirmação requer uma análise cuidadosa, pois a memória de eventos tão precoces pode ser influenciada por diferentes fatores, incluindo a construção posterior de narrativas. Além disso, a declaração de que os ataques nervosos cessaram havia cerca de cinco anos levanta a questão de como essas mudanças podem estar relacionadas com a intensificação de suas experiências religiosas, como também pode indicar uma possível relação causal.

A resposta sobre a ocorrência de escarros de sangue durante os ataques nervosos também é intrigante. Embora seja possível que o sangue tenha sido resultante de uma queda causada por um ataque, a associação entre os ataques e a presença de sangue pode ter sido interpretada ou representada de maneiras diferentes por Beata Maria de Araújo e aqueles que a entrevistaram.

Em todos os depoimentos prestados à primeira Comissão, os testemunhos dos indivíduos que afirmavam estar familiarizados com o estado de saúde de Beata Maria de Araújo coincidiam em assegurar que a Beata gozava de "boa saúde" e cultivava uma inclinação à piedade desde a infância, o que se refletia em sua aparência franzina. Essas informações concernentes a Beata Maria de Araújo eram transmitidas aos depoentes por meio dos relatos feitos por Padre Cícero e outros sacerdotes da região, notadamente Monsenhor Monteiro.

A decisão de Padre Cícero de apresentar Maria de Araújo como enferma e debilitada pode ser interpretada como uma tentativa de situar a Beata dentro de um conjunto de místicos que

encaravam a dor e a fraqueza como meios de autoanulação e dedicação de suas vidas em prol da salvação das almas. A adoção da enfermidade como estratégia se torna um empreendimento ousado. A Beata Maria de Araújo se encontra fragilizada e doente quando deveria obedecer às ordens do Bispo (tal como se afastar do Santuário e não divulgar o milagre), mas é retratada como possuidora de boa saúde quando a intenção era evidenciar que os eventos extraordinários se tratavam de verdadeiros milagres.

Recolher-se na Casa de Caridade de Crato representava o afastamento do Uno. Para Certeau, o sentimento de perda do contato com o sagrado provoca a busca incessante pela sensação de estar cada vez mais ligado ao sagrado (CERTEAU, 2015, 2021). Nesse sentido, o autor destaca a relação entre fraqueza e santidade na experiência mística. Ele argumenta que os místicos religiosos frequentemente experimentam ataques, que poderiam ser físicos, emocionais ou mentais, vistos como um sinal de que estão se aproximando com o sagrado. Essa interligação entre fragilidade e santidade pode ser percebida como controversa por aqueles que atribuem grande valor à força e à autossuficiência como virtudes predominantes. Contudo, é importante notar que os místicos enxergam a fraqueza como um sinal de humildade e entrega à vontade divina, caracterizando-a como uma completa rendição, ao invés de considerá-la como uma fraqueza ou imperfeição.

Nesse sentido, Maria escrevia sua experiência com Cristo através de seu corpo, dos estigmas, das visões e das “dores amorosas”. Por sua vez, essas dores representavam um ato de santidade, ou a confissão de embuste, tudo dependia do objetivo de quem instrumentaliza essa dor.

A construção narrativa de Padre Cícero, para evitar que a Beata Maria de Araújo fosse retirada de Juazeiro e deixar de ser acompanhada por ele, argumentava que permanecer na localidade não representava apenas a manutenção de uma estrutura já conhecida por ela, mas sim, a permanência no local do amor, no espaço de encontro com o divino. Era a manutenção de sua presença no espaço sagrado em que o divino esposo teria reservado

para salvação das almas, “Um só vindo a faltar, e tudo falta. Esse novo começo comanda uma sequência de errâncias e de perseguições. Fica-se doente com a ausência porque se está doente do único.” (CERTEAU, 2015, p.2)

A possibilidade de ser enviada para a Casa de Caridade de Crato desencadeava uma enfermidade na Beata. Em várias ocasiões, Padre Cícero comunicou ao bispo que ela estava sofrendo de uma febre grave e que estava sendo cuidada por um farmacêutico de confiança. Nesse contexto, o sofrimento vivenciado por ela se entrelaça com sua experiência do amor divino e a angústia constante do afastamento (CERTEAU, 2015, 2021).

A saúde de Maria de Araújo é questionada em todos os depoimentos, e é assunto em cartas trocadas entre Dom Joaquim e membros do clero. Simultaneamente, a Beata Maria de Araújo e o Padre Cícero empregam a questão de sua saúde como um recurso para sua permanência em Juazeiro, enquanto, por outro lado, Dom Joaquim interpreta a recusa em se submeter ao recolhimento como uma confirmação de fraude e a justificativa apresentada como uma oportunidade para reforçar sua postura. Quadros de desconforto estomacal, febres e ataques nervosos, anteriormente invocados em sua defesa, passam agora a ser instrumentalizados para fundamentar sua condenação. Dom Joaquim José Vieira atribui a Beata doenças físicas como tuberculose, caquexia, hemoptise e saliva sanguinolenta, insinuando até mesmo a presença de histeria como possível condição mental.

À guisa do século XIX, as doenças assumiam uma função notável como meio de descredibilização, especialmente no tocante às mulheres, enraizado em premissas sociais e culturais vigentes na época (NUNES, 2012). Mulheres portadoras de enfermidades crônicas ou severas, como a tuberculose, por exemplo, eram frequentemente rotuladas como “enfermas” e se deparavam com o estigma associado à sua condição, com potencial impacto na exclusão social (CHALHOUB, 2001). Indivíduos confrontados com distúrbios mentais eram comumente caracterizados como “insanos” ou “loucos”, submetidos a instituições psiquiátricas com

frequente ausência de cuidados apropriados. Para o diretor do Seminário da Fortaleza, Padre Pedro Augusto Chevalier (1831-1901), as experiências místicas e o milagre associados a Maria de Araújo não poderiam ser atribuídos à graça divina, pois ele questionava a possibilidade de que "Jesus deixasse a Europa para manifestar um milagre de tamanha magnitude na boca de uma mulher pobre, de aparência modesta e de origem negra".

A imputação de enfermidades se apresentava como o pano de fundo mais iminente para sustentar a inexistência de uma origem sobrenatural nos eventos de Juazeiro. A consideração de que doenças como histeria, tuberculose e secreção sanguinolenta poderiam ser os fatores por trás das experiências místicas associadas a Maria de Araújo atenuava a caracterização de tais eventos como milagrosos. Nesse contexto, Dom Joaquim se apoia em uma narrativa inicialmente moldada pelo Padre Cícero para embasar sua negação da ocorrência de um milagre, valendo-se tanto do entendimento médico vigente quanto das declarações do próprio Padre Cícero.

Na última década do século XIX, a histeria emergia como uma condição médica frequentemente associada às mulheres. Tal concepção de que o sexo feminino era mais suscetível à histeria estava profundamente arraigada nas teorias médicas e científicas da época, que sustentavam que as mulheres possuíam diferenças tanto físicas quanto psicológicas em relação aos homens. Tais teorias também se entrelaçavam com noções sobre raça e gênero, incorporando a suposição de que mulheres não brancas eram ainda mais inclinadas à histeria devido a alegadas distinções biológicas (ALMEIDA, 2015, GOMES, 2009, COSTA, 2015).

A histeria foi usada como uma forma de desqualificar a voz e a experiência das mulheres, retratando-as como emocionalmente instáveis. Essa desqualificação era ainda mais acentuada no caso de mulheres negras, que eram vistas como mais "primitivas", portanto, mais propensas a "perder o controle" de suas emoções (CARULA, 2016, p. 232)

As experiências místicas vivenciadas por Maria de Araújo são anteriores aos acontecimentos da quaresma de 1889, assim como o conhecimento delas por parte do Bispo. Em correspondência de 1890, Dom Joaquim José Vieira destaca que havia alertado Padre Cícero em 1886, em Quixeré, sobre os cuidados que deveria ter para que os fatos extraordinários não fossem irrestritamente divulgados.

Ha de Vossa Reverendíssima lembrar-se de que, em 1886. no Quixeré, **contou-me alguns factos extraordinarios succedidos com Maria de Araújo**, havendo eu lhe recomendado muito criterio, muito cuidado, **em ordem a evitar-se qualquer illusão.** (CASIMIRO, 2012, p.494-495)

A Beata é levada para a Casa de Caridade de Crato, cumprindo as ordens de Dom Joaquim, em 1892. Lá, a jovem Beata passa a ser acompanhada por Padre Antonio Alexandrino, homem de confiança do Bispo, e contrário aos acontecimentos de Juazeiro. Em correspondências trocadas entre o sacerdote e o Bispo, Padre Alexandrino afirma que Maria de Araújo apresenta um comportamento disciplinado e calmo, sendo a jovem humilde e obediente, não provocando desordem no ambiente, entretanto, reafirma o quadro de saúde da Beata, informando ao bispo que a mesma "(...) dá-se muito mal de saúde na Casa de Caridade e que está no Juazeiro, passa muito melhor; disto tenho plena certeza." (CASIMIRO, 2012, p.564).

A histeria, condição médica atribuída a Maria de Araújo por Dom Joaquim Arcoverde e endossada por Dom Joaquim José Vieira, foi instrumentalizada como uma justificativa para as experiências místicas da Beata Maria de Araújo. De acordo com a perspectiva do sacerdote, a "epiléptica" beata estava fadada a perder a sanidade mental:

Esses phenomenos de estigmas em mulheres nã osão raros, e principalmente nas hystericasm e por si sós não auctorizam a dizer-se que são milagrosos. Maria de Araújo acabará doida, como se tem dado com outros, e assim terão fim esses desaforo com que o demonio tem querido emboir a simplicidade de alguns dasacatando o sangue precioso e N. Senhor. (CASIMIRO, 2012, p.536)

A avaliação de Dom Joaquim Arcoverde sobre os eventos em torno de Maria de Araújo lança dúvidas sobre a natureza miraculosa dos estigmas presentes na beata, sugerindo que esses fenômenos podem ser mais bem compreendidos à luz da histeria. Além disso, Dom Joaquim Arcoverde acusa o demônio de utilizar essas manifestações para minar a fé e a simplicidade dos devotos, questionando a legitimidade dos sinais divinos. Seu argumento sugere um conflito entre interpretações teológicas rivais, com uma narrativa oficial apoiada pela Igreja e seguida por ele, e interpretações alternativas que ganharam espaço entre os fiéis. A análise do texto revela uma tensão entre visões céticas baseadas na medicina e na teologia, e interpretações devocionais que enxergam nos fenômenos de Maria de Araújo sinais divinos e autênticos.

CONCLUSÃO

A análise das representações discursivas sobre a Beata Maria de Araújo evidencia o entrelaçamento complexo entre o sagrado, o poder e a disputa simbólica no contexto do final do século XIX no Ceará. A construção dessa figura, inicialmente marcada por depoimentos e relatos de testemunhas próximas, como Padre Cícero, mostra-se profundamente influenciada por estratégias performáticas, que visam tanto legitimar quanto contestar sua santidade. Esses discursos são moldados por interesses diversos, incluindo as forças da Igreja oficial, que buscavam limitar a influência de manifestações religiosas populares, e aqueles que viam na Beata Maria de Araújo uma expressão autêntica do fervor laico e popular. As narrativas acerca de sua saúde, suas visões místicas e seus sofrimentos físicos, por exemplo, não apenas reforçam sua condição de mulher virtuosa e dedicada, mas também servem como elementos performáticos capazes de evocar emoções e legitimar seu estatuto religioso na esfera pública.

Por outro lado, as interpretações antagonistas, como as de Dom Joaquim Arcoverde e Dom Joaquim José Vieira, que consideravam a Beata Maria de Araújo uma farsante, revelam as

tensões existentes entre os diferentes campos de poder presentes na arena. Essas disputas não se resumiram a uma questão de fé, mas envolveram questões de normatividade social, gênero e racialidade, refletindo as tensões de uma sociedade em transformação. A performance discursiva de Padre Cícero, que buscava conferir uma aura de santidade e legitimidade às manifestações da Beata Maria de Araújo, demonstra o papel central do discurso na construção de identidades e na configuração do sagrado como um campo de disputa.

Além disso, a dinâmica performática evidenciada por Bauman e Chartier revela que a produção de sentido em torno da Beata Maria de Araújo não é fixa, mas móvel, sujeita às interpretações e às interações sociais. As narrativas não apenas representam uma identidade, mas também a produzem, moldando a sua imagem de acordo com os interesses dos atores envolvidos. O esforço de consolidar uma “santa de Juazeiro”, por exemplo, foi marcado por ações estratégicas, que buscavam reforçar a sua posição como figura de devoção popular, enquanto as vozes ameaçadoras a essa performance, como as de Arcoverde, tentaram desacreditá-la, produzindo uma polarização de sentidos. Esses processos evidenciam que a construção do sagrado é, sobretudo, um campo de luta simbólica, onde as vozes, os gestos e os discursos desempenham papéis fundamentais na configuração de uma realidade social e religiosa que transpassa a experiência individual e se insere na memória coletiva.

A figura da Beata Maria de Araújo, portanto, materializa a lógica de desempenho do sagrado na sociedade, em que se evidencia que o fenômeno religioso não é apenas uma questão de crença, mas de representação simbólica e poder. Sua história reflete uma resistência às imposições e questionamentos externos, ao mesmo tempo que incorpora os dilemas de uma sociedade marcada por desigualdades raciais e de gênero. Os registros, documentos, depoimentos e cartas analisados revelam que a sua santidade foi construída sob o signo da performatividade, sendo palco de uma disputa de sentidos que transcende o âmbito

religioso e se estende às dinâmicas sociais do seu tempo. Assim, compreender essas narrativas nos ajuda a entender não apenas a trajetória de uma figura religiosa, mas também as formas como o sagrado, o poder e a identidade social se entrelaçam em processos históricos de constituição cultural. A luta pela legitimação da santidade da Beata Maria de Araújo revela o impacto das práticas discursivas na conformação de uma memória coletiva, na qual o sagrado e o profano se confrontam constantemente, moldando identidades e reafirmando conflitos existentes na sociedade. Esse estudo reforça a importância de analisar as representações como elementos dinâmicos, capazes de transformar a compreensão do fenômeno religioso em uma arena de disputa discursiva e simbólica, cuja influência perdura na cultura e na fé popular até os dias atuais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. L. de. **Racismo, discriminação e relações raciais:** conceitos, histórias e temas. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2015.

BAUMAN, R. Fundamentos da Performance. **Revista Sociedade e Estado.** v. 29, nº3, Setembro/Dezembro 2014, p. 727-746.

BAUMAN, R. **Story, Performance, and Event:** contextual studies of oral narrative. Cambridge University Press, 1997.

BAUMAN, R. **A world of others' words:** cross-cultural perspectives on intertextuality. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2004.

CARROLL, D. **Mary's house:** the extraordinary story behind the discovery of the house where the Virgin Mary lived and died. London : Veritas Books, 2000.

CARULA, K. **Darwinismo, Raça e Gênero**: Projetos modernizadores da nação em conferências e cursos públicos (Rio de Janeiro, 1870-1889). Campinas: Editora Unicamp, 2016.

CASIMIRO, A. R. S. de (org). **Padre Cícero Romão Baptista e os fatos do Joaseiro**: a questão religiosa. Fortaleza: Editora Senac Ceará, 2012.

CERTEAU, M. de. **A Fábula Mística séculos XVI e XVII**: Volume 1. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

CERTEAU, M. de. **O Lugar do outro**: História religiosa e mística. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

CHALHOUB, S. **Trabalho, lar e botequim**: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

CHARTIER, R. **À beira da Falésia**: A História entre certezas e inquietude. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHARTIER, R. **Defesa e ilustração da noção de Representação**. Fronteiras. v. 13, N° 24. p. 169-183, 2011.

CHARTIER, R. **O mundo como representação**. Estudos Avançados, vol.5, n°11, Jan./Abr. 1991.

COSTA, S. **Racismo, Discriminação e Relações Raciais**: Conceitos, Histórias e Temas. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2015.

FORTI, M. do C. P. **Maria do Juazeiro**: A beata do milagre. São Paulo: Annablume, 1999.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola. 2000.

GOMES, H. T. **As marcas da escravidão**: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

NUNES, S. A. Histeria e psiquiatria no Brasil da Primeira República. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Rio de Janeiro, v.17, supl.2, dez. 2010, p.373-389.

WALKER, D. **Maria de Araújo**: a beata do milagre de Juazeiro. Juazeiro do Norte: Edições IPESC, 1996.

CAPÍTULO VI

Do sagrado do terreiro de umbanda de Mãe Zimá de Ogum, ao sagrado ancestral das lutas das mulheres negras: o enfrentamento da violência doméstica e familiar a partir do trabalho do bando Somos todas Marias

Daniele Alves Marinho

RESUMO

Esta proposta de pesquisa tem como principal interlocutor as práticas de cura vinculadas aos saberes, fazeres e modos de viver que compõem o patrimônio de saúde da Umbanda. O objetivo é analisar esses atos sob a perspectiva de seu potencial de auxílio às vítimas de violência doméstica e familiar. Para tanto, busca-se descrever e interpretar os recursos terapêuticos empregados no contexto do terreiro, compreendendo-os como estratégias de cuidado estruturadas a partir de uma perspectiva afrocentrada. Tais práticas são analisadas em diálogo — e, por vezes, em contraposição — com outros modelos de cuidado e produção de conhecimento, como aqueles advindos da medicina euro-americana contemporânea. O Terreiro de Ogum Magé de Mãe Zimá é o meu campo de pesquisa, nomeada a primeira Mestra da Cultura da Umbanda no Estado do Ceará (Secult-CE) e contemplada, também, com o título de Notório Saber em Cultura Popular (UECE), em 2018. A investigação se desenvolve a partir de dois eixos centrais: a Umbanda — reconhecida como um rico mosaico histórico, que constitui minha fortaleza identitária e herança ancestral — e o enfrentamento da violência contra a mulher. Busco problematizar a história dos saberes e das memórias da Umbanda, estabelecendo um diálogo com os conhecimentos ancestrais transmitidos tanto pelos mais velhos quanto pelos mais jovens. Esse diálogo envolve práticas terapêuticas articuladas ao

patrimônio cultural, fundamentadas na atuação de guias espirituais, cujos protocolos de cuidado incluem o uso de folhas, banhos, beberagens, benzimentos, liturgias e outros saberes populares. A pesquisa constrói, assim, uma encruzilhada entre passado e presente, na contramão da intolerância religiosa contra as matrizes afro-indígenas. Destaca-se, especialmente, o protagonismo de mulheres na condução dessas práticas, com foco no atendimento e cuidado de mulheres em situação de violência doméstica e familiar.

PALAVRAS-CHAVE: Umbanda, Mãe Zimá, violência doméstica e familiar.

INTRODUÇÃO

Conforme o Mapa do Femicídio de 2015, o Brasil passou da sétima para a quinta posição no ranking dos países que mais assassinaram mulheres no mundo. Ainda de acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, a violência contra a mulher cresceu consideravelmente em 2022.

Essa também foi a conclusão do relatório “Visível e Invisível: a vitimização das mulheres no Brasil”, divulgado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Os feminicídios cresceram 6,1%, resultando em 1.437 mulheres mortas. As agressões no contexto de violência doméstica tiveram um aumento de 2,9%, totalizando 245.713 casos. As ameaças, consideradas uma das formas de violência psicológica que o agressor pode exercer sobre a mulher, cresceram 7,2%, resultando em 613.529 casos e os acionamentos no 190, número de emergência da Polícia Militar, chegaram a 899.485 ligações, o que significa uma média de 102 acionamentos por hora.

Na esfera penal, a violência psicológica foi tipificada em 2021 pela Lei 14.188, resultando no registro de 24.382 boletins de ocorrência, assim como a perseguição, prática conhecida como “Stalking”, resultou em 56.560 casos. O percentual do local de ocorrência dos feminicídios e das demais mortes violentas de

mulheres do Brasil, 69,3% deles ocorrem na residência, confirmando a pesquisa da ONU que aponta que o lugar mais perigoso para uma mulher é a própria casa.

Quando fazemos o recorte de raça, as mulheres negras vítimas de feminicídio equivalem a 61,1%, enquanto as mulheres brancas são de 38,4%. Isso mostra que essas identidades são articuladas por marcadores sociais da diferença de gênero, raça e classe. A compreensão dos dados sobre violência doméstica baseada em gênero, ou mesmo os casos de feminicídio, deve considerar ainda o alto índice de subnotificação, não por incompetência do Estado, mas por descaso.

Vilma Piedade (2017), professora e escritora, graduada em Letras e pós-graduada em Literatura pela UFRJ, traz um novo conceito, o de “dororidade”, visando abarcar as mulheres negras:

Sororidade une, irmana, mas não basta para Nós - Mulheres Pretas, Jovens Pretas. Eu falo de um lugar marcado pela ausência. Pelo silêncio histórico. Pelo não lugar. Pela invisibilidade do Não Ser, sendo. Dororidade carrega no seu significado a dor provocada em todas as Mulheres pelo Machismo. Contudo, quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, tem um agravamento nessa dor. A Pele Preta nos marca na escala inferior da sociedade. E a Carne Preta ainda continua sendo a mais barata do mercado. É só verificar os dados [...]. A Sororidade parece não dar conta da nossa pretitude (PIEADADE, 2017, p. 17).

Aliado a isso, há uma ênfase na experiência de mulheres cisgêneras, que, como efeito, alocam a violência doméstica baseada em gênero sofrida por mulheres trans e travestis, em outras tipologias que também merecem atenção, o que me faz lembrar da frase sempre dita pela ativista preta e travesti, Tina Rodrigues (In Memoriam): “Quem chorará por nós”?

Em função disso, permanece fundamental comparar os dados oficiais aos produzidos pela sociedade civil, nas figuras dos relatórios anuais da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e do Grupo Gay da Bahia (GGB), que seguem contabilizando mais vítimas que o Estado, mesmo dispondo de menos recursos que a máquina pública. A ANTRA contabilizou 131 vítimas trans e travestis de homicídio (BENEVIDES, 2023). O GGB contabilizou 256 vítimas LGBTQIA+ de homicídio no Brasil (MOTT

et al., 2023). O Estado deu conta de contar 163, 63% do que contabilizou a organização da sociedade civil, demonstrando que as estatísticas oficiais pouco informam da realidade da violência contra LGBTQIA+ no país. (ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2023, São Paulo, Ano 17, ISSN 1983-7364)

Diante desses dados, percebemos que é preciso muita luta, resiliência e organização política para aplicar os fundamentos do feminismo negro, “O empoderamento também exige mudar as injustas instituições sociais com que os afro-americanos vêm deparando de geração em geração”. (Collins, 2019, p. 433). Mas isso só será possível de forma coletiva, consciente e com muita disposição como esclarece Bell Hooks:

Resistimos à dominação hegemônica do pensamento feminista insistindo que ele é uma teoria em formação, em que devemos necessariamente criticar, questionar, reexaminar e explorar novas possibilidades. Minha crítica persistente foi construída por minha condição de membro de um grupo oprimido, por minha experiência com a exploração e a discriminação sexistas e pela sensação de que a análise feminista dominante não foi a força que moldou minha consciência feminista. Isso se aplica a muitas mulheres. Há mulheres brancas que nunca tinham cogitado resistir à dominação masculina até o movimento feminista criar uma consciência de que elas poderiam e deveriam. Minha consciência da luta feminista foi estimulada pela circunstância social. (2015, p. 202).

Hooks me faz compreender que devemos pensar as lutas de forma crítica, trazendo para a pauta as nossas realidades e, dessa forma, nos organizar coletivamente para combatê-las.

Com dezessete anos de existência, a Lei Maria da Penha 11340/2006 é considerada pela Organização das Nações Unidas (ONU) um dos três maiores instrumentos legais em todo o mundo, de combate à violência contra a mulher, apontando os cinco tipos de violência mais comuns: violência física, violência psicológica, violência sexual, violência patrimonial e violência moral.

De acordo com a página do Instituto Maria da Penha, organização não governamental sem fins lucrativos fundada em 2009 com sede em Fortaleza e representação em Recife, se sabe:

A Lei trás o nome de Maria da Penha Maia Fernandes, vítima de violência doméstica, nascida em 01 (um) de fevereiro de 1945, farmacêutica bioquímica. Formou-se na Faculdade de Farmácia e Bioquímica da Universidade Federal do Ceará em 1966, concluindo seu mestrado em parasitologia em análises clínicas pela Faculdade de Ciências Farmacêuticas da Universidade de São Paulo em 1977. [...] Em 1994, lançou o Livro intitulado “Sobrevivi... Posso Contar” logo após o primeiro julgamento do seu agressor, quando foi condenado, mas saiu do Fórum em liberdade por conta dos recursos dos advogados de defesa. Com a repercussão da publicação, as Organizações Internacionais CEJIL - Centro pela Justiça e Direito Internacional e CLADEM – Comitê Latino Americano e do Caribe para os Direitos da Mulher, a incentivaram a denunciar o Estado brasileiro à Comissão Interamericana de Direitos Humanos da OEA – Organização dos Estados Americanos. A mesma fez a denúncia e em 2001, o Brasil foi responsabilizado internacionalmente pela forma negligente com que tratava os casos de violência doméstica e obrigado a mudar as leis do País, o que ocasionou o surgimento da Lei intitulada com o seu nome como forma de reparação simbólica. (Disponível em: <http://www.institutomariadapenha.org.br>)

A vítima que inspirou a lei é uma mulher branca, de classe média, que possui Ensino Superior completo. Nessa linha, citamos outras leis na esfera de proteção a mulheres como: Lei 12.737/12, intitulada Lei Carolina Dieckman, que dispõe da tipificação criminal dos delitos informáticos; Lei 13.642/18, intitulada Lei Lola Aronovick, que atribui à Polícia Federal a apuração de crimes virtuais envolvendo misoginia; Lei 14.245/22, intitulada Lei Mariana Ferrer, que coíbe a prática de atos atentatórios à dignidade da vítima, de testemunhas e para estabelecer causa de aumento de pena no crime de coação no curso do processo. É importante destacar que a violência doméstica e familiar, assim como a violência de gênero, atinge todas as mulheres, mas convém ressaltar que existem corpos violentados que causam maior comoção e atenção por parte, tanto das políticas públicas, como da sociedade.

Na disputa por narrativas dissidentes, temos as histórias das heroínas negras, entre elas, citamos Anastácia. Em A Máscara, a teórica e artista Grada Kilomba relata uma versão de sua biografia

citada no artigo *Escrava Anastácia: The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint*, de Jerome S. Handler e Kelly E. Hayes:

Sem história oficial, alguns dizem que Anastácia era filha de uma família real Kimbundo, nascida em Angola, sequestrada e levada para a Bahia, Brasil e escravizada por uma família portuguesa. Após o retorno dessa família para Portugal, ela teria sido vendida a um dono de uma plantação de cana-de-açúcar. Outros alegam que ela teria sido uma princesa Nagô/Yorubá antes de ter sido capturada por traficantes de escravos europeus e trazida para o Brasil. Enquanto outros ainda contam que a Bahia foi seu local de nascimento. Seu nome africano é desconhecido. Anastácia foi o nome dado a ela durante a escravidão. Segundo todos os relatos, ela foi forçada a usar um colar de ferro muito pesado, além da máscara facial que a impedia de falar. As razões dadas para esse castigo variam: Alguns relatam seu ativismo político no auxílio em fugas de outro(a)escravizado(a)s; outros dizem que ela havia resistido às investidas sexuais do mestre branco. Outra versão ainda transfere a culpa para o ciúme de uma sinhá que temia a beleza de Anastácia. A ela é alegada a história de possuir poderes de cura imensos e de ter realizado milagres. Anastácia era vista como santa entre escravizados(as) africanos(as). Após o longo período de sofrimento, ela morre de tétano causado pelo colar de ferro ao redor do seu pescoço. (HANDLER; HAYES, 2009)

Nesse sentido, a historiografia de Anastácia permite refletir sobre as violências cometidas contra as mulheres negras, no presente, e traçar táticas de sobrevivência. Diante do fato, é importante trazer a historicidade dos movimentos femininos negros na luta pela reconstrução da memória e justiça. A pesquisa também propõe construir referenciais necessários para a descolonização das mentes e para a construção de uma imagem positiva da África e de suas populações descendentes, relacionando-a à atual conjuntura com destaque para a contribuição de novos sujeitos e movimentos, como o trabalho do bando *Somos todas Marias*, forjado nas lutas de raça, classe e gênero.

Não há nada mais correto para os povos africanos ou pessoas africanas no mundo, do que a nossa própria experiência histórica. Se nós estamos engajados no processo de maturidade, então precisamos estudar a nossa própria cultura, a nossa filosofia, precisamos honrar nossos ancestrais,

precisamos respeitar as tradições filosóficas que durante milhares de anos produzimos. Não podemos simplesmente jogar isso fora, mas a experiência da escravidão, escravatura do colonialismo, o idealismo nos colocaram longe de nós mesmos, ficamos desorientados e, consequentemente, nos tornamos imitações da Europa. (ASANTE, 2009a, p. 95).

O *bando Somos todas Marias* é um movimento que atua como laboratório de tecnologias sociais aplicadas a um modelo de educação antirracista, inclusiva, não capacitista, não LGBTQIA+fóbica, antipatriarcal e não discriminatória, no qual a arte ocupa e exerce a sua potência de trazer um olhar crítico em nossas dramaturgias. Possui como vertentes o Teatro Negro, o Hip Hop, político, brincante e favelado com recorte do feminismo negro, valorizando a cultura tradicional popular, que tem sido o mote para a construção poética refletida em seu repertório artístico e de formação social, construindo pontes para o protagonismo negro periférico.

Em seu famoso discurso, em Ohio, no ano de 1852, Sojourner Truth nos faz perceber que a experiência que gera aquela fala, poderia ter sido em qualquer lugar do mundo, inclusive no Brasil. Quando afirma: “[...] pari cinco crianças e vi a maioria delas ser vendida para a escravidão, e quando chorei meu luto de mãe, ninguém além de Jesus me ouviu [...]”. Ou mesmo quando diz que conseguia trabalhar e “[...] aguentar o chicote também [...]”. Termina sua fala perguntando: “[...] e eu não sou uma mulher”? (TRUTH apud Hooks, 2020, p. 253). Truth traz não só suas próprias dores e experiências, mas todo um contexto cultural histórico sobre nossas mulheres negras, escravizadas, que tanto sofreram com maus-tratos e devassidão.

Sim, ela era uma mulher. Uma mulher negra defensora das lutas que lhe atravessavam. Truth falou o que precisava ser dito, sem medo, se pronunciou por todas nós, me fazendo compreender melhor o pensamento de Lélia Gonzalez, historiadora, graduada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, também escritora:

É inegável que o feminismo, como teoria e prática, desempenhou um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, na medida em que, ao apresentar novas questões, não apenas estimulou a formação de grupos e redes, mas também desenvolveu a busca por uma nova maneira de ser mulher. Ao centralizar suas análises em torno do conceito de capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), ele revelou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de importância crucial para a direção de nossas lutas como movimento. [...] O extremismo estabelecido pelo feminismo tornou irreversível a busca de um modelo alternativo de sociedade. Graças à sua produção teórica e à sua ação como movimento, o mundo não é mais o mesmo. Mas, apesar de suas contribuições fundamentais para a discussão da discriminação com base na orientação sexual, o mesmo não ocorreu diante de outro tipo de discriminação, tão grave quanto a sofrida pela mulher: a de caráter racial. (GONZALES, 2020, p. 140).

É preciso muita luta, resiliência e organização política para aplicar os fundamentos do feminismo negro: “O empoderamento também exige mudar as injustas instituições sociais com que os afro-americanos vêm deparando de geração em geração” (COLLINS, 2019, p. 433). Isso só será possível de forma coletiva, consciente e com muita disposição.

O *Marias* é formado por defensoras dos direitos humanos, mulheres artistas e ativistas majoritariamente negras. Acumula ampla experiência estética de luta social com um olhar poético, estético e ético que se lança a partir das periferias. O grupo ocupa e disputa espaços por meio de ações culturais e formativas, com ênfase na valorização do protagonismo da mulher negra, contribuindo, assim, para a consolidação de uma relevante iniciativa cultural no estado.

Atuando nas frentes de luta e no enfrentamento da violência contra a mulher, o *Marias* tem em seu portfólio projetos premiados, como: “Marias na Comunidade”, “Marias nas Ruas”, “Marias vão com as Outras” e “Empoderarte”. No tocante à violência contra a criança e adolescente, citamos: “Juventude e Periferia”, “Tô de boa, tô na Paz” e “Marias pelas Asas de Maat”. Quanto à LGBTQIA+fobia, destacamos “Escola fora do Armário”. Em relação ao fortalecimento do Movimento Negro, citamos: “Negra Sou” e

“Filhos de Maria - Minha mãe não dorme enquanto eu não chegar”, valendo-se da busca pelo empoderamento e dororidade (PIEDADE, 2017) para criar espaços de discussão, experimentações cênicas e textos autorais com o intuito de provocar o debate, gerar inquietações, convidar à mudança e, finalmente, ensejar atitudes no coração e mente das pessoas sobre o combate às opressões. Em suas produções artísticas, sublinhamos: “Quebrando o Silêncio do Medo”, “Cuidado com o que você se acostuma” e “Terra Crua”.

Somos um coletivo que busca, em nível pessoal e coletivo, superar os discursos de ódio, bem como construir alternativas que promovam a autonomia e a inclusão sociopolítica das mulheres negras na sociedade. O *Marias* surgiu em meio às especificidades do ser mulher, negra, LGBTQIA+ e favelada, num corpo social estruturado pelo racismo, patriarcado, LGBTQIA+fobia, sexismo e outras formas de opressão.

Reformular a teoria feminista como bravamente define e reforça Hooks, é essencial para que nada seja feito sem a nossa presença.

Nós, mulheres negras sem qualquer "outro" institucionalizado que possamos discriminar, explorar ou oprimir, muitas vezes temos uma experiência de vida que desafia diretamente a estrutura social sexista, classista e racista vigente, e a ideologia concomitante a ela. Essa experiência pode moldar nossa consciência de tal maneira que nossa visão de mundo seja diferente da de quem tem um grau de privilégio (mesmo que relativo, dentro do sistema existente). É essencial para a continuação da luta feminista que as mulheres negras reconheçam o ponto de vista especial que a nossa marginalidade nos dá e façam uso dessa perspectiva para criticar a hegemonia racista, classista e sexista dominante e vislumbrar e criar uma contra hegemonia. Estou sugerindo que temos um papel central a desempenhar na construção da teoria feminista e uma contribuição a oferecer que é única e valiosa. A formação de uma teoria e uma práxis feministas libertadoras é de responsabilidade coletiva, uma responsabilidade que deve ser compartilhada. Apesar de criticar aspectos do movimento feminista como o conhecemos até agora - crítica que às vezes é dura e implacável - eu o faço não em uma tentativa de diminuir a luta feminista, mas de enriquecer, de compartilhar o trabalho de construção de uma ideologia libertadora e de um movimento libertador. (2015, p. 208).

É importante compreender que o feminismo negro é uma abordagem específica dentro do movimento feminista, fortemente influenciado pelo conceito de interseccionalidade entre gênero, raça e outras possibilidades de opressão. Não há uma única narrativa que represente todas as mulheres negras, contudo, o feminismo negro busca abordar as diferentes realidades dessas mulheres, com base em suas identidades próprias, dando voz às suas experiências e perspectivas. Ele reconhece que as mulheres negras enfrentam desafios únicos que não podem ser contemplados apenas pela lente do feminismo tradicional.

Bia Ferreira, artista e multi-instrumentista, em sua poesia reforça a importância do protagonismo em nossas lutas:

Quanto tempo faz que eles contam a nossa história?
Quanto tempo faz que constroem nossa memória?
Eu vim para contar, tão certo como agora,
Que eu estarei nas linhas que contam nossa vitória,
Estudam o meu povo e acham tudo isso exótico,
Viver na minha pele, tu não quer e fica óbvio!
A minha escrivência transcende sua teoria,
O que está no seu caderno, eu vivo no dia a dia,
Representatividade, é nós por nós,
Ninguém vai falar por mim, eu tenho a minha voz,
E se a minha voz em algum momento falhar,
Posso te garantir, tem muita preta pra falar.
(Bia Ferreira)

A identidade do *Marias* está intimamente ligada ao empoderamento dos setores populares para que se tornem protagonistas de suas vivências, incorporando-os ao processo de organização, mobilização e negociação de políticas públicas.

Ao longo de sua trajetória, o *Marias* atuou na defesa do acesso à educação, em estratégias de desenvolvimento e enfrentamento a todo tipo de violência, acumulando ações em 23 escolas do Sistema Público de Ensino com uma média de 3.000 mil alunos alcançados. Também desenvolveu atividades com adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas, beneficiando

aproximadamente 700 jovens, além de atuar em espaços de acolhimento institucional, impactando cerca de 300 crianças e adolescentes."

Estamos comprometidas com a articulação comunitária e com a participação popular pelo direito à cidade e acesso à cultura, na educação em direitos humanos para a afirmação da democracia e dos sujeitos sociais e políticos da periferia, na mobilização e engajamento do povo favelado, como também na observação e monitoramento de políticas públicas, em situações de participação política ativa, para denúncia e formulação de alternativas nos contextos de violação.

O acesso à cultura é um direito defendido tanto na Declaração Universal dos Direitos Humanos, quanto em nossa Constituição de 1988, tomado como um fator de fortalecimento da identidade de um povo. Nessa perspectiva, o *bando Somos todas Marias* vem, desde 2012, promovendo o acesso às diversas representações culturais do nosso estado, dentro de territórios como Grande Pirambu e Grande Bom Jardim e Itaperi, que apresentam imensos desafios por serem considerados áreas da cidade com os menores Índices de Desenvolvimento Humano. Ali, o distanciamento das pessoas com a vivência da cultura se dá porque ela é entendida como algo secundário diante daquilo considerado essencial: o trabalho e a geração de renda para garantir a sobrevivência.

Como fazer com que pessoas, vítimas da extrema desigualdade social, percebam que o acesso à cultura, além de ser um direito, também é uma necessidade fundamental? É nesse contexto que o fazer cultural está intrinsecamente ligado ao conhecimento do outro, à construção da relação entre o sujeito e a produção cultural, despertando o sentimento de pertença dentro de uma relação afetiva, efetiva e ativa, em que a vivência da cultura possibilite a construção do conhecimento, o entretenimento e a formação da identidade local, buscando assim promover a melhoria da qualidade de vida e o enfrentamento dos estigmas que carregam vários bairros com maior vulnerabilidade.

Compreendendo estas especificidades, e entendendo que não se faz cultura desatrelada do cuidado com as pessoas, o *Marias* vem construindo essa relação com o público através da atuação de profissionais no contato direto com moradores do território, da oitiva promovida por estes e da prática educativa em Arte e Direitos Humanos, entendendo que esta perpassa transversalmente o fazer do bando com diversidade de linguagens artísticas e facilidade de acesso, configurando-se como um importante coletivo que promove a formação em artes e cultura, representando o desenvolvimento de boas práticas enquanto políticas públicas de promoção e acesso à cultura para todos e todas, dentro de um processo dialógico que se dá respeitando a diversidade humana.

Dessa forma, falar sobre a luta das mulheres negras na história é compreender que essas violências possuem uma demarcação temporal desde o período da colonialidade através dos processos de escravização, sendo pouco citadas nos livros de História.

Bia Ferreira, em sua música intitulada “Cota não é esmola”, cita em um trecho a seguinte frase: “Existe muita coisa que não te falaram na escola [...]”. Hooks argumenta:

Desde os tempos da escravatura que as gentes brancas estabeleceram uma hierarquia social assente na raça e no sexo que punha os brancos em primeiro lugar, as brancas em segundo, ainda que por vezes no mesmo patamar dos negros, que se encontram em terceiro, e as negras em último lugar. O que isto quer dizer, no contexto da política sexual da violação, é que se considera mais importante e significativo uma branca ser violada por um negro que milhares de negras serem violadas por um só branco. (2018, pp. 93-94).

Nessa estrutura, as mulheres negras eram sistematicamente relegadas ao último patamar dessa hierarquia. Essa distorção na valoração das vítimas de violência evidencia as profundas raízes do racismo e do sexismo na sociedade, perpetuando a desigualdade estrutural e a marginalização das mulheres negras.

Outras tantas autoras feministas negras, como Grada Kilomba, lembram que raça e gênero não podem ser separados, pois atuam conjuntamente, criando papéis de gênero e raça em uma lógica colonial.

Os papéis de gênero atribuídos às mulheres negras, nesse sentido, funcionam como um parâmetro opositor nas demais construções de gênero e raça, construindo no imaginário social qual o lugar da mulher negra na sociedade. [...] raça e gênero são inseparáveis. “Raça” não pode ser separada do gênero nem o gênero pode ser separado da “raça”. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de “raça” e na experiência do racismo. O mito da mulher negra disponível, o homem negro infantilizado, a mulher muçulmana oprimida, o homem muçulmano agressivo, bem como o mito da mulher branca emancipada ou do homem branco liberal são exemplos de como as construções de gênero e de “raça” interagem [...] é difícil determinar em detalhes o impacto específico tanto da “raça” quanto do gênero, porque ambos estão sempre entrelaçados (KILOMBA, 2019, p. 94).

Constatamos, assim, a manifestação de uma forma de racismo específica, o racismo genderizado, que cria papéis de gênero, além de desenvolver mecanismos de silenciamento e opressão, mantendo-as em condições vulneráveis, normalizando a violência histórica em suas trajetórias numa tentativa de manutenção das desigualdades sociais.

Nesse sentido, o impacto simultâneo da opressão “racial” e de gênero leva a formas de racismo únicas que constituem experiências de mulheres negras e outras mulheres racializadas. Suas manifestações, explica Philomena Essed, se sobrepõem a algumas formas de sexismo contra mulheres brancas e racismo contra homens negros. Portanto, é útil falar em racismo genderizado (Essed, 1991, p. 30) para se referir a opressão racial sofrida por mulheres negras como estruturada por percepções racistas de papéis de gênero (KILOMBA, 2019, p. 99).

A importância de falar acerca dessa temática referendando escritoras e pesquisas de mulheres negras, promove um movimento de reconhecimento e pertencimento na medida em que

contribui para o aumento da participação social dessas mulheres nos espaços ditos de poder, afirmando que, por mais que os espaços acadêmicos e de produção de conhecimento não sejam lugares pensados para nós, porém, decidimos que sem nós também não existirão. Seguindo uma linha na qual me inspiro e me reconheço, Bianca Santana, jornalista, doutora em Ciência da Informação pela ECA-USP, nos diz que:

Os escritos de mulheres negras e sua grande capacidade intelectual e combativa, em um cenário tão restritivo, de se constituírem como sujeitos e produzirem informações e conhecimento, permitem a existência de mais escritoras e intelectuais negras. A projeção pública que ganham escritoras como Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo cria, no imaginário coletivo, um repertório de que mulheres negras são também escritoras, produtoras de informação, conhecimento e memória. Uma memória coletiva que não é só de mulheres negras. Mas que está sendo escrita, também, por mulheres negras. (SANTANA, 2019b, p. 302).

Refletindo sobre essa realidade, construir discursos fundamentados nas vivências, nas pesquisas e nos espaços de resistência, posicionando-nos como lideranças, pensadoras e intelectuais diante de pautas tão urgentes, fortalece a compreensão de que apenas a luta transforma a vida e de que nossas vidas importam.

Dessa forma, o território do *Terreiro* surge como esse lugar de acolhimento para as vítimas de violência doméstica e familiar, através de seu conhecimento e prática ancestral de saúde, colaborando para o reconhecimento identitário das mulheres negras e o seu pertencimento quanto a cultura afrobrasileira na luta contra o racismo. Com isso, a pesquisa pretende questionar: “Quais são as contribuições dos saberes tradicionais e das relações étnico-raciais desenvolvidas no terreiro para a promoção da saúde mental de mulheres em situação de violência doméstica e familiar”?

O sociólogo Lísias Nogueira Negrão, em pesquisa intitulada “Umbanda, entre a cruz e a encruzilhada”, nos ajuda na definição de Umbanda:

Religião brasileira (ver Concone, 1987), enquanto sincretismo nacional a partir de matrizes negras (macumba, candomblé) e ocidentais (catolicismo, kardecismo). A umbanda é uma religião afro-brasileira de constituição recente, como estando dividida entre os apelos de suas raízes negras e os atrativos legitimadores da adoção dos princípios éticos cristãos. Embora pouco racionalizada e postulando uma visão de mundo predominantemente encantada, vem crescentemente moralizando-se a partir, sobretudo, das influências do ideal kardecista da caridade. Tal incorporação não é, contudo, linear, mas reinterpretada a partir da vivência concreta de seus agentes e moderada pela necessidade da cobrança por serviços religiosos prestados e pela "demanda", concepção mágica de conflito inter-individual (NEGRÃO, 1993, p. 113).

Desse modo, a experiência que cada filho de santo tem dentro do terreiro é única e cada conhecimento adquirido não é comparável a vivências de outras pessoas.

A assistente social, pesquisadora, presidente da Associação Cultural em Tempos de Ayoká e ìyálòrisá (mãe de santo), Kelma Luzia Nunes Otaviano, conhecida também como Kelma T'ÿyemonjá, na sua pesquisa "Orí inú: conhecimentos e práticas ancestrais afro-brasileiras na saúde mental", afirma:

Nos Terreiros existem estratégias de acolhimento e cuidado em saúde que possuem referencial na Cosmologia africana, que origina uma concepção de pessoa, entendida como uma unidade corpo-alma, uma singularidade constituinte e constituída de elementos da natureza, em conexão dialógica com as forças cósmicas da ancestralidade. Nesses espaços mítico-religiosos o Babálòssaím é a pessoa preparada ritualisticamente para o manuseio, o trato com o reino vegetal, sendo um profundo conhecedor das plantas e folhas, de sua propriedade medicinal, curativas e preventivas na saúde das pessoas e usadas nos rituais, nas obrigações e no tratamento em saúde oferecidos no Terreiro, através de sacudimentos, chás, lambedores, infusões, banhos de limpeza, equilíbrio energético, com a retirada de cargas energéticas negativas e restituição de cargas energéticas positivas [...] Os Babálòssaím também ficaram conhecidos popularmente com os nomes de erveiros e mateiros, são os curandeiros ou "médicos" populares do século XIX, que atendiam à população negra que os procurava nas ruas, ensinando-lhes medicamentos para males do corpo e do espírito, com o uso de plantas e ervas. Mas esses médicos populares também utilizavam seus

conhecimentos para a sua própria sobrevivência pessoal e de sua família. (OTAVIANO, 2013, p. 49)

Mãe Kelma T'ÿyemonjá foi a responsável por me conduzir ao território do terreiro em 2016, quando tive a oportunidade de conhecê-la como convidada em um evento promovido pelo coletivo *Somos Todas Marias*, intitulado “Negra Sou”. Na ocasião, em parceria com a Coordenadoria de Políticas para as Mulheres do Município, realizamos a campanha “Fortaleza Diz Não à violência contra a mulher”.

Através do encontro com o território do terreiro, passei a ter vivências baseadas no princípio da caridade através dos tratamentos terapêuticos ali praticados, fato que contribuiu para o meu bem-estar físico e mental por meio da fé depositada.

A professora adjunta do curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas-UFPel e doutora em Psicologia, Miriam Cristiane Alves Seminotti, discorre mais profundamente sobre as práticas terapêuticas do terreiro:

No terreiro são produzidas práticas terapêuticas com ações de prevenção e promoção da saúde fundamentadas em uma cosmologia que integra o mundo físico e o espiritual. [...] Trata-se de um modo de compreender o mundo e, conseqüentemente, o processo saúde-doença, com base em uma cosmovisão mítico-religiosa e, ao mesmo tempo, no campo da visão sistêmica complexa, na medida em que concebe a dialógica entre os mundos físico e espiritual. [...] É nessa perspectiva que os terreiros conhecem e agem sobre o processo saúde-doença. Um exemplo disso são os relatos de banhos de ervas associados a orações. No terreiro, trabalha-se com uma concepção de saúde que é pensada e produzida na relação entre o simbólico e o concreto, o natural e o tecnológico, o mítico e o empírico que se complementam e constituem o sentido de integralidade vivido nessa comunidade. Enquanto o SUS compreende a integralidade como um “conjunto articulado e contínuo das ações e serviços preventivos e curativos, individuais e coletivos, exigidos para cada caso em todos os níveis de complexidade do sistema”, no terreiro, a integralidade pressupõe a relação entre as dimensões espiritual e física que constituem os sujeitos. Essa concepção de saúde parte de uma noção de sujeito integral, [...] ao trabalhar com a tríade físico-espiritual-cultural o terreiro, com sua auto-organização, tem um modo de produzir saúde que extrapola as verdades técnico-

científicas das práticas convencionais. Atua a partir de uma compreensão ampliada sobre o processo saúde-doença, corroborando diferentes abordagens terapêuticas tradicionais contempladas na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS, que atuam na perspectiva da prevenção, promoção e recuperação da saúde, com ênfase no cuidado continuado, humanizado e integral. (SEMINOTTI, 2009, pp. 85- 91).

Compreendemos, a partir de Seminotti, não apenas a importância do patrimônio de saúde presente no território do terreiro, como também concluímos que esse patrimônio é reconhecido no âmbito da Política Nacional de Saúde.

Contudo, esse conhecimento não é bem aproveitado pelos gestores públicos quando analisamos, por exemplo, que a rede de assistência a mulheres em situação de violência doméstica e familiar não oferece prioridade na Rede de Atendimento Psicossocial-RAPS, às vítimas, muito menos promovem campanhas de esclarecimento sobre essas práticas integrativas e complementares, obrigando-as a enfrentar filas longas à espera de um atendimento.

O território do Terreiro surge como esse lugar de acolhimento que, através do conhecimento e prática ancestral de saúde, colabora também para o reconhecimento identitário das mulheres negras e do seu pertencimento quanto à cultura afro-brasileira na luta contra o racismo.

Otaviano reforça a importância desse espaço quando diz:

Portanto os Terreiros como espaços míticos ancestrais africanos promotores de saúde, guardam em seus conhecimentos e práticas as concepções de saúde da medicina tradicional africana, que utilizando-se de uma tradição oral, passa conhecimento dos mais velhos para os mais novos. Essa medicina tradicional africana inclui em seus componentes vários elementos: a natureza, o jejum terapêutico, a educação alimentar de base natural, a escuta individual das queixas, a consulta oracular aos ancestrais, a hidroterapia, dentre outros modos. Os Terreiros no Brasil e a medicina tradicional africana, possuem como fundamentação uma filosofia da ancestralidade presente numa Cosmovisão Africana que concebe a pessoa, como um conjunto articulado que envolve a sua singularidade, sua família, sua comunidade e sua ancestralidade. Saúde é um processo que envolve todas

essas dimensões e expressa-se como Asè (força vital) fortalecido; para isso, os recursos da natureza são largamente utilizados, tanto em África, como no Brasil. (2013, p. 52)

O território do Terreiro promove o encontro da nossa ancestralidade com o fortalecimento das nossas subjetividades identitárias, contribuindo para um caminhar sem dores e angústias resultantes das violências sofridas, pois promove a construção de novos projetos de vida.

Com o coração aberto e espírito desejoso de me aprofundar nessas práticas seculares, fui apresentada a Mãe Zimá de Ogum, onde encontrei morada, caminho e fortalecimento da minha fé.

Zimá Ferreira da Silva, nascida em 03 de abril de 1947 na cidade de Fortaleza, foi aprovada como Mestre da Cultura em 2018 na categoria Tradição, Umbanda brasileira – Medicina Tradicional de Terreiro.

Tive a oportunidade de conhecê-la em 18 de agosto do mesmo ano, a seu convite, durante uma ocupação no Hub Cultural Porto Dragão, como parte da Programação Experimental, com o projeto M.A.R.I.A.S.: Mulheres nas Artes – Representatividade, Identidade, Ativismo e Subjetividades.

O momento representou uma linda vivência ancestral e espiritual que nos deixou muito felizes ao relatar que ali era sua primeira participação enquanto Tesouro Vivo, nomeada pela SECULT-CE através das Leis 13.351/2003 e 13.842/2006. O pedido foi aceito prontamente dada a importância da pesquisa proposta.

Mãe Zimá veio de uma família humilde, que tem origem na cidade de Pacatuba. [...] Aos 07(sete) anos de idade, na casa de seu Avô Gastão, de quem Zimá herdou sua corrente de guias espirituais, recebeu pela primeira vez seu Orixá. [...] Aos 14 anos Zimá começa a frequentar o terreiro “Rei do Cangaço” de Zé Alberto, considerado um dos maiores umbandistas do Brasil, que anos mais tarde se torna seu Pai de Santo. Mesmo com pouca idade e experiência Mãe Zimá aceita a responsabilidade de preservar a cultura de seus ancestrais. [...] Com a morte de seu Pai de Santo Zé Alberto, Zimá passa a trabalhar em sua casa na Av. Domingos Olímpio, 242, no Centro de Fortaleza. Anos mais tarde funda seu próprio terreiro denominado “Ogum Megê”. A Casa fica localizado na Rua José Maurício,

800, no bairro Siqueira, no Território do Grande Bom Jardim, periferia de Fortaleza, onde desenvolve suas práticas e a ritualística da Umbanda. [...] Seu terreiro local é um dos mais conhecidos de Fortaleza na tradição da Umbanda. (Disponível em: <http://www.maezima.com.br/mae-zima/>) Acessado em: 12 ag. 2022.

Ao chegar ao encontro, ela estava vestida com roupas comuns, em tons de azul, e optou por não usar as guias em razão da consciência sobre a intolerância religiosa direcionada às religiões de matriz africana. Para dar início à conversa, entoei um ponto de Ogum, momento em que, imediatamente, retirou os sapatos, permanecendo descalça. Ao ser questionada sobre a busca de mulheres em situação de violência doméstica e familiar pelo terreiro, compartilhou diversos relatos. Dentre eles, destacamos um caso específico que, ao perceber o estado de adoecimento da vítima, sua primeira pergunta foi: “Como você conseguiu chegar até aqui, minha filha?”

No decorrer da conversa, abordou a função da Umbanda enquanto patrimônio de saúde, fundamentada na cura e na caridade. Explicou que, por meio de rituais com o uso de plantas medicinais, são preparados garrafadas, banhos, lambedores e rezas, os quais, aliados à fé de quem busca o terreiro, contribuem para a obtenção de resultados exitosos.

Após esse primeiro contato, nos comprometemos de ao seu terreiro, o Ogum Megé, localizado à Rua José Maurício, 800, Siqueira, território do Grande Bom Jardim, onde as giras acontecem às quartas, sextas e sábados por volta das 13h. Pediu que chegássemos às 12h para almoçar, prática comum em seu terreiro. A alimentação e a limpeza são realizadas pelos filhos da casa, que o fazem como forma de agradecimento pelas demandas alcançadas.

O espaço é amplo, arejado e repleto de plantas. Na entrada, um altar para Zé Pilintra, Tranca Rua e Exu, que protegem a casa. Outro, dedicado à Pomba-gira e aos seres da encruzilhada. Um pouco mais à frente, de Oxóssi, para garantir que nunca lhes falte comida na mesa e, dentro do terreiro, um grande altar para Ogum.

Após a refeição, a gira começa. Mãe Zimá surge vestida com uma saia estampada, blusa branca e cabelos soltos. A imagem me fez lembrar as palavras de seu filho, Leno Farias, Ogan e pesquisador, acerca da manifestação tradicional abraçada por sua mãe, que é uma umbanda cearense. O tambor não foi usado, somente em dias de festa.

A festa tradicional da casa é dedicada a Cosme e Damião, atraindo muitas crianças da comunidade, que carinhosamente a chamam de “avó”. Nessa ocasião, são distribuídos doces, além da Feijoada da festa de Ogum. Toda a alimentação e os doces são provenientes de doações realizadas pelos participantes, o que assegura fartura e abundância ao evento religioso. Ao final, tomamos um banho de ervas e pude adquirir uma garrafada.

Desde então, minhas idas passaram a ser frequentes e me tornei filha da casa. Uma frase sempre proferida pela mãe Zimá é a seguinte: “Do portão para dentro, todos que lhe pedem a bênção são seus filhos”.

Essa experiência foi basilar no início da pesquisa, pois trouxe elementos sobre a ritualística e mitologia africanas, presentes no terreiro de Umbanda de Mãe Zimá de Ogum. Tivemos acesso ao conhecimento num contexto comunitário, sendo este transmitido por meio da oralidade e de suas crenças, mitos, histórias e práticas ancestrais, repassados de geração em geração, contribuindo para a preservação das identidades e da construção da narrativa que os une, atuando como mote para este trabalho que ainda se encontra em curso.

Pretende-se compreender, entre outros aspectos, como se dá a participação das comunidades tradicionais no território do terreiro no acolhimento em saúde mental, com ênfase nas mulheres em situação de violência doméstica e familiar. Busca-se, ainda, refletir sobre o território do terreiro como parte da rota humanitária da rede de cuidado e atenção à saúde mental, reconhecendo a oralidade como técnica de cura e como elemento fundamental na validação do itinerário terapêutico afrocentrado. Por fim, objetiva-se apresentar os movimentos de mulheres negras como

dispositivos de enfrentamento ao racismo e às imposições dos papéis de gênero em uma sociedade patriarcal, destacando, nesse contexto, a atuação do coletivo *bando Somos Todas Marias*.

A fonte de pesquisa é a vida de Mãe Zimá de Ogum, assim como seu terreiro de Umbanda Ogum Megê, lugar com o qual, teoricamente, a proposta de pesquisa está relacionada à ideia de fabulação crítica de Saidiya Hartman, que opera como alternativa para exceder ou negociar lacunas do arquivo da escravização. Apresentamos também a abordagem de Afrocentricidade de Molefi Asante.

Segundo Hartman, a metodologia de fabulação crítica assim funciona:

Jogando com os elementos básicos da história e rearranjando-os, rerepresentando a sequência de eventos em histórias divergentes e de pontos de vista em disputa, eu tentei comprometer o status do evento, deslocar o relato preestabelecido ou autorizado e imaginar o que poderia ter acontecido ou poderia ter sido dito ou poderia ter sido feito. Lançando em crise “o que aconteceu quando” e lorando a “transparência das fontes” como ficções da História, eu queria tornar visível a produção de vidas descartáveis (no tráfico atlântico de escravos e também na disciplina da História), descrever “a resistência do objeto”, mesmo que por apenas imaginá-lo primeiro, e escutar os murmúrios e profanações e gritos da mercadoria. Aplainando os níveis do discurso narrativo e confundindo narradora e falantes, eu esperava iluminar o caráter contestado da História, narrativa, evento e fato, derrubar a hierarquia do discurso e submergir a fala autorizada no choque de vozes. O resultado desse método é uma “narrativa recombinante”, que “enlaça os fios” de relatos incomensuráveis e que tece presente, passado e futuro, recontando a história da garota e narrando o tempo da escravidão como o nosso presente. (2020a, p. 29).

A Afrocentricidade traz uma reflexão interdisciplinar sobre o que faz o historiador, proporciona o deslocamento dos sujeitos africanos para o centro, colocando-os, a partir de questionamentos, em seus respectivos lugares e contextualizando-os. Aqui, o conhecimento histórico é a base para a mudança contra as desigualdades sociais. Para Asante, a Afrocentricidade é definida da seguinte forma:

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos (2009a, p. 93).

Pensar a afrocentricidade como elemento na construção dessa pesquisa é rejeitar a “marginalidade e a alteridade impostas pelo eurocentrismo”, trazendo a periferia para o centro do debate, reivindicando o direito de estarmos onde quisermos, realizando um processo de descolonização de mentes, deslocando o discurso hegemônico em direção a uma abordagem questionadora contra a dominação cultural, cumprindo seu papel ideológico antirracista, antissexista e antiburguês. Como diz o rapper, Pelé do Manifesto, “[...] sei que você odeia, o estilo do gueto, mas hoje, vai ter que fingir que gosta de preto”. De que forma? Convivendo, assistindo, aplaudindo o nosso fazer e saber ancestrais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto de um curso de Mestrado em História, torna-se fundamental desenvolver uma pesquisa que dialogue criticamente com a hegemonia do conhecimento eurocêntrico presente na estrutura acadêmica. Nesse sentido, é imprescindível a produção de saberes que valorizem as vivências, as trajetórias e as motivações dos sujeitos pertencentes às comunidades tradicionais.

Isso reforça a importância de pensarmos nossas pesquisas diante do que nos acontece e nos alcança, de podermos escrever a nossa história e de tantos outros sujeitos que se assemelham a nós. Há muita poeira debaixo de nossos pés.

A pesquisa com elementos da cultura afro-brasileira traz um manancial de disparadores provocativos, que respondem aos novos desafios da formação em História, contribuindo para o

aquecimento do pensamento crítico como forma de incentivar a quebra de estereótipos contra a população negra, favorecendo a participação mais ativa e consciente da comunidade acadêmica, na construção de uma sociedade com equidade social.

REFERÊNCIAS

KILOMBA, G. Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano. 1. ed. Rio de Janeiro: Cogobó, 2019. 248 p. ISBN 978-85-5591-080-7.

HOOKS, b. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019. 356 p. ISBN 978- 85-93115-21-9.

BRASIL. Lei Maria da Penha: Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm Acesso em: 18 mai. 2023.

Hartman,S.(2020).Vênusem dois atos.**Revista Eco-Pós**,23(3),12–33. Disponível em: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. 17º Anuário Brasileiro de Segurança Pública. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2023.

ASANTE, M. K. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. **Ensaios Filosóficos**. Volume XIV– Dezembro/2016.

HANDLER, Jerome; HAYES, Kelly. Escrava Anastácia: The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint. African Diaspora: Journal of Journal of Transnational Africa in a Global World, n. 2, p. 25-51, 2009.

INSTITUTOMARIADAPENHA. Disponível em: <https://www.institutomariadapenha.org.br/> acesso em 15 de maio de 2024. Brasil, lei nº. 11.340, de 7 de agosto de 2006.

CEARÁ, Secult. XIV Encontro Mestres do Mundo – minidoc: Mãe Zimá e seu terreiro de Ogum Megé, 10 jun. 2022. Disponível em: <https://youtu.be/nek8qwf0it0?si=8qzhf6ootbqtxi-g>

BRITO, Bianca Maria Santana de. **A escrita de si de mulheres negras: memória e resistência ao racismo.** Tese (doutorado em Cultura e Informação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo – SP. 2020. doi:10.11606/t.27.2020.tde-01032021-161836. Acesso em: 2024 jan. 2015.

OTAVIANO, Kelma Luzia Nunes. **Ori Inu: conhecimentos e práticas ancestrais afro-brasileiras na saúde mental.** 2013. 96f. Dissertação. Universidade Federal do Ceará - Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira. Fortaleza - CE, 2013.

PIEIDADE, Vilma. Dororidade. São Paulo: Editora Nós, 2017.

ALENCAR, Teatro José. Mãe Zimá: uma força que cura. 26 mar. 2021. Disponível em: https://youtu.be/qo_iisutfr4?si=s8bjw3voj7vfnntyg

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos.** Org.: Flávia Rios, Márcia Lima. 1^a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Tradução: Bhuvi Libanio. 3 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2023.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: Entre a cruz e a Encruzilhada. Tempo Social [online]. 1993, v. 5, n. 1-2 [pp. 113-122.

Disponível em: <https://doi.org/10.1590/ts.v5i1/2.84951> . Acesso em: 12 jan. 2024.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

ALVES, Miriam Cristiane; SEMINOTTI, Nédio. Atenção à saúde em uma Comunidade tradicional de terreiro. **Revista Saúde Pública**. São Paulo, v. 43, suppl.1, p. 85-91. 2009.

CAPÍTULO VII

Caminhos do catolicismo brasileiro: associações leigas e vivências religiosas no Brasil

Maria Lucélia de Andrade¹

RESUMO

As irmandades religiosas leigas foram o principal espaço de vivência do catolicismo popular no Brasil. Organizadas como associações autônomas sem interferências clericais, assumiram as mais diversas configurações ao longo dos períodos Colonial e Imperial. Com recortes de classe, de gênero e raça algumas dessas associações foram econômica e politicamente muito poderosas. Com o fim do Padroado, a Igreja viu na vitalidade das irmandades a melhor aposta para se manter e se expandir na República, apropriando-se do modelo associativo e adaptando-o para que ficasse sob o controle clerical, dando origem a novas irmandades, agora sob os auspícios da romanização.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Católica, irmandades, romanização.

INTRODUÇÃO

A colonização brasileira foi marcada pela força da cruz e da espada. A Igreja Católica chegou ao “Novo Mundo” sob o patrocínio e apadrinhamento da Coroa, que, a partir do beneplácito

¹ Graduada em História – Licenciatura plena pela Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos (FAFIDAM-UECE). Mestre em História Social pelo Programa de Pós-graduação em história da Universidade Federal do Ceará (UFC) e Doutora em História social pela mesma instituição. Atualmente, é professora Adjunta do departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA).

régio transformou-lhe em uma espécie de “departamento” do Estado, marcado por todas as vicissitudes portuguesas.

A obra jesuítica junto aos povos originários teve um imenso alcance e sucesso (para a Igreja) extraordinário com a distribuição de aldeamentos por várias áreas da Colônia, enquanto a ordem aumentava exponencialmente seu patrimônio como forma de sair da dependência do Padroado régio, que investia timidamente na estruturação da Igreja.

Se, para os nativos, a atenção dos Jesuítas – voltada à catequização e domesticação – era substancial e abrangente, para o restante da população a assistência religiosa mostrava-se precária e insuficiente. Eximindo-se de cumprir o compromisso firmado de expandir a Igreja no Novo Mundo, a Coroa portuguesa – e, posteriormente, o Império brasileiro – deixou de investir na criação de dioceses, paróquias, construção de templos, fortalecimento e formação do clero, nomeação de cargos eclesiásticos, etc.

O catolicismo no Brasil, desse modo, foi se desenvolvendo com um caráter predominantemente privado, com capelas erigidas em propriedades particulares, ou de oratórios, muitas vezes itinerantes, que circulavam pelos mais longínquos rincões dos sertões. Nas palavras de Eduardo Hoornaert,

As práticas religiosas estavam intrincadamente ligadas à estrutura patriarcal da família nas grandes plantações de cana-de-açúcar e centralizavam-se na capela, no oratório privado e na devoção aos santos. Geralmente não era requerida a presença de sacerdotes missionários. As ordens religiosas dirigiam suas atividades prioritariamente para a conversão dos índios e, pode-se dizer, à transformação de seu modo de vida e de trabalho de modo a se adequarem às novas prioridades do Estado colonizador português.²

Assim como não havia investimento na construção de templos por parte da Coroa³, também era insuficiente o número de sacerdotes disponíveis para oferecer assistência religiosa ao povo.

² HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial (2018, p. 555)

³ Ressalte-se que, muitos templos, foram erguidos por irmandades leigas, e tais como as capelas das fazendas, eram de propriedade privada da associação leiga.

Lugares mais populosos, contavam com as visitas de desobrigas feitas pelos poucos bispos ou ordens religiosas, em especial os Capuchinhos.

Diante do expressivo desfalque estrutural da Igreja Católica no Brasil, aliado à não implementação de grande parte das determinações oriundas de Roma — especialmente aquelas provenientes do Concílio de Trento, marco da Contra-Reforma —, o catolicismo passou a ser vivenciado pela população em meio a um sincretismo religioso. Esse fenômeno resultou na fusão de elementos do catolicismo medieval, profundamente marcado pelo barroco, com práticas de matrizes judaicas — trazidas por cristãos-novos que, na Colônia, por vezes mantinham costumes judaizantes —, crenças indígenas, que também influenciaram os colonos portugueses, e diversas expressões religiosas de origem africana.

Com esse complexo desenvolvimento das condições históricas, a forma como o catolicismo se desenvolveu no Brasil lhe imprimiu características próprias, que, ao longo dos séculos, distanciaram demasiadamente as vivências religiosas da população do que era recomendado pela Sé romana. Segundo Martha Abreu, “[...] as vivências da religiosidade colonial foram marcadas pelo encontro entre as práticas religiosas e mágicas de portugueses, índios e negros, numa dinâmica criação de hibridismos culturais ao longo de três séculos”⁴. De fato, esses hibridismos continuam até os dias atuais, a despeito das inúmeras e contundentes tentativas da Igreja Católica, em fins do século XIX até a segunda metade do século XX, de “purificar” o catolicismo vivenciado pela maioria da população brasileira.

O catolicismo português era afeito às irmandades, ordens terceiras, associações piás, sodalícios, congregações, e na Colônia isso não foi diferente. Mas se a princípio as associações piás ficavam restritas aos mais abastados, no Brasil, tais agrupamentos inspiraram a organização das chamadas irmandades religiosas.

⁴ ABREU, Martha. *O Império do Divino – festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999, p. 35

Apesar da nomenclatura, as associações constituíam instituições leigas, regidas por regulamento próprio, cuja criação dependia de autorização formal da Igreja e da câmara. Concluído esse trâmite, de caráter essencialmente burocrático, a irmandade passava a ter sua existência legalmente reconhecida, adquirindo plena autonomia de funcionamento e submetendo-se, a partir de então, exclusivamente aos seus estatutos.

IRMANDADES LEIGAS E A VIVÊNCIA DO CATOLICISMO NÃO ROMANIZADO NO BRASIL

As irmandades dos séculos XVII e XVIII no Brasil, traziam consigo uma experiência multifacetada e única em cada organização. A priori, podemos falar dos recortes essenciais de uma irmandade: classe, raça e gênero. Havia as irmandades de elite, formadas por brancos abastados da Colônia e do Império. Estas costumavam, inclusive, organizar ações beneméritas para a sociedade, como a criação de Santas Casas de Misericórdia, conferindo a seus membros prestígio social e reconhecimento entre os seus. Dos recortes básicos de existência, o de classe era o único que não “se misturava”. Houve, ao longo da história, irmandades de pretos e pardos, mistas de pretos e pardos, de artesãos, sapateiros, etc. Mas não veremos classes sociais diferentes irmanadas em uma só congregação. Sobre aquelas situadas na Bahia do século XIX, João José Reis afirma:

As irmandades tinham dessa maneira a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais da Bahia. Na ausência de associações propriamente de classe, elas ajudavam. Tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, e algumas não faziam segredo disso em seus compromissos quando exigiam, por exemplo, que seus membros possuíssem, além de adequada devoção religiosa, bastantes bens materiais. Mas o critério que mais frequentemente regulava

a entrada de membros nas confrarias não era ocupacional ou econômico, mas étnico-racial.⁵

A presença de mulheres também era rara, e ocorreu com mais frequência no último século de existência de tais irmandades, o XIX. No entanto, mesmo quando se passou a permitir o ingresso de algumas mulheres, a elas eram vetados os cargos importantes.

A pluralidade das interações nas irmandades é bem mais complexa do que a simples divisão de sagrado e profano. Embora para o observador externo certas práticas possam ser rotuladas como “profanas”, para esses indivíduos, a diferenciação não existia. No catolicismo popular brasileiro, o profano é comumente sacralizado e o sagrado é profanado sem desrespeito ou demérito.

É senso comum entre os historiadores da Igreja Católica que, até fins do século XIX, a religiosidade do povo brasileiro se desenvolveu em sua maior parte no âmbito dessas irmandades leigas, consequência do catolicismo de capelas e oratórios sobre o qual tratamos anteriormente.

As irmandades leigas operavam de forma independente da Igreja Católica, enquanto instituição religiosa. Cada uma com seu termo de compromisso e santo de devoção, promovia as festas anuais dos seus padroeiros, entre muitos outros festejos. À missa, contratada mediante o pagamento de cômputos, se seguiam os fogos, as danças e, por vezes, cortejos como aqueles chamados “cortes do Congo”. O dia do padroeiro era, sem dúvida, a maior festa do ano para o grupo de associados. Os poderes locais, religiosos e cívicos, não interferiam nessas festas, deixando que as irmandades celebrassem sem limites. Pelo menos, até fins do século XIX. Mas a partir da República, as coisas mudaram profunda e definitivamente para as irmandades leigas, com a sanha higienizadora e disciplinante do estado, associada à romanização católica.

Sabe-se que, com o fim do Império, findam-se também os acordos e entendimentos que o estado mantinha com a Igreja Católica. O

⁵ REIS, Joao José. A morte é uma festa – ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 53.

declínio do Padroado e do beneplácito régio inaugurou uma nova realidade para a Igreja, que precisou se reinventar a partir do momento que deixou de ser praticamente um departamento estatal.

Enquanto a República se configurava como higienista e avessa aos costumes do povo e mesmo à cultura clerical trazida de Portugal, a Igreja precisava se reorganizar e buscar expansão e apoio junto à religiosidade popular, como forma de sobrevivência.

Apesar de ter havido discussões entre membros do alto clero acerca da possibilidade de fundar uma Igreja nacional nos moldes da Igreja Anglicana, a maioria manifestou-se favorável a um reencontro com Roma, bem como à aceitação de todos os concílios, bulas e ordens que não haviam sido implementados no Brasil por negligência e/ou desinteresse da Coroa.

Ao decidir voltar-se para os ensinamentos romanos, a Igreja Católica brasileira fez um movimento de dentro para fora, buscando diretrizes e apoio de Roma. A esse processo chamou-se Romanização. Aproximadamente duas décadas antes, em 1870, com o concílio Vaticano I (1869-1870), a Igreja romana começou a combater os chamados “males da modernidade”, apontados no Sílabo dos erros. Roma declarou guerra não apenas ao liberalismo, positivismo, comunismo, espiritismo, protestantismo, maçonaria, mas também advogou pelo fim das chamadas “igrejas nacionais”, casos nos quais o governante do país tinha primazia sobre a Igreja e só implantava aquilo que entendesse ser viável, tal como acontecia no Brasil, num movimento chamado Ultramontanismo. Apesar da nomenclatura, as associações constituíam instituições leigas, regidas por regulamento próprio, cuja criação dependia de autorização formal da Igreja e da câmara. Concluído esse trâmite, de caráter essencialmente burocrático, a irmandade passava a ter sua existência legalmente reconhecida, adquirindo plena autonomia de funcionamento e submetendo-se, a partir de então, exclusivamente aos seus estatutos.

Esses dois movimentos, Romanização (do Brasil para Roma) e Ultramontanismo (de Roma para o mundo) se encontraram e se fundiram na história da instituição católica do Brasil em fins do

século XIX, e seguiram avançando concomitantemente até a segunda metade do século XX, quando um novo concílio, o Vaticano II, propôs-se uma reviravolta controversa na Igreja Católica, orientada no sentido de torná-la mais sintonizada com os novos tempos e com as transformações da chamada Modernidade. Essa proposta visava constituir uma “Igreja povo de Deus”, sem distinções de grupos ou classes em seu interior, e marcada por um forte apelo ao ecumenismo. Era a tentativa de “aggiornamento”, termo italiano que significa “atualização” perante os novos tempos, ou, conforme João XXIII, tratava-se de “abrir uma janelinha na Igreja” para que ela não morresse sufocada por seu conservadorismo hermético que já não dialogava muito bem com a sociedade da segunda metade do século XX. Ambos os concílios, Vaticano I e II, demarcaram mudanças na forma como os leigos se organizavam em associações de cunho religioso no Brasil.

O SEQUESTRO DA TRADIÇÃO – ROMANIZAÇÃO E APROPRIAÇÃO DAS IRMANDADES LEIGAS

No contexto de reorganização da Igreja Católica no Brasil — e no mundo — ao final do século XIX, “ortodoxa” a religiosidade dos leigos brasileiros constituiu, indubitavelmente, o primeiro e mais significativo desafio. Afinal, a religiosidade popular havia se desenvolvido, ao longo de mais de três séculos, de forma híbrida, configurando uma expressão própria da fé, marcada pela violenta mestiçagem que caracterizou a formação da nação brasileira.

Entretanto, a atuação da Igreja nesse momento, em nome de sua própria sobrevivência, se tornava paradoxal. Se a instituição ia, aos poucos, se apropriando de espaços de devoção populares, buscando trazer tais grupos para o controle do catolicismo ortodoxo, tentando adequar as devoções do povo a uma religião mais “higiênica”, concomitantemente, fazia concessões a esses mesmos fiéis a fim de garantir que eles lhe dessem suporte financeiro e social.

Num contexto que exigia múltiplas ações para a reestruturação da Igreja segundo os moldes romanos, a estratégia mais promissora consistia em conquistar o catolicismo popular por meio da doutrinação, visando ao êxito na empreitada de reforma do catolicismo brasileiro.

Nesse processo, um dos primeiros alvos da Igreja Católica foram as irmandades leigas, que, devido a sua natureza laica, estavam fora do controle clerical e dada sua popularidade, amealhavam quase a totalidade daqueles que se diziam católicos em fins do século XIX. Nelas é que a população vivia suas crenças e religiosidade, enquanto cultivavam um sentimento de pertença e identidade com “os irmãos de santo”.

A primeira ação do catolicismo romanizado foi desmerecer e acusar de desviadas as festas e práticas das irmandades leigas. Logo, a religiosidade que foi praticada por séculos com a anuência da própria instituição, se tornou imprópria e incômoda. Em vários momentos, a Igreja Católica se aliou ao Estado higienista - que menosprezava os costumes populares - para enfraquecer as irmandades, dificultando suas celebrações, “civilizando” e disciplinando as crenças e vivências do povo.

Por outro lado, a Igreja trazia para o Brasil o modelo das confrarias, sodalícios e associações pias europeias que, junto à população, também eram conhecidas como “irmandades”. Aqui cabe um adendo: embora os códigos canônicos estabeleçam distinções entre irmandade, confraria, associação pia, sodalício, entre outras formas organizativas, tais diferenciações nunca foram plenamente assimiladas pelo povo. No senso comum, prevaleceu a tendência de agrupar todas essas modalidades sob a designação genérica de “irmandade”. Por esse motivo, e considerando também a forma como os membros as identificavam, optamos por denominar essas associações como 'irmandades romanizadas', a fim de distingui-las daquelas que predominavam antes da última década do século XIX.

Essas irmandades, assim como aquelas não romanizadas, também tinham recortes de classe e gênero, mas com uma diferença

essencial: sua existência estava condicionada ao controle de um diretor espiritual, que deveria ser um padre da paróquia onde estava sendo criada, de preferência o próprio pároco. Já as irmandades não romanizadas, compostas pelas camadas mais abastadas, resistiram, em um primeiro momento, à adequação ao novo modelo romanizado, em parte devido ao arraigado anticlericalismo dos homens das elites brasileiras. Tais agremiações, como as irmandades do Espírito Santo, Vicentinos, etc., permaneciam sendo espaços masculinos, com caráter caritativo.

Buscando atuar em várias frentes e tentando aumentar o seu séquito de defensores, a Igreja romanizada no Brasil investiu em uma camada da população sempre vista com desconfiança e até desprezo: as mulheres, o sexo devoto. O processo de romanização pelo qual a Igreja brasileira começou a passar a partir do final do Padroado, viu no público feminino seu maior potencial de arregimentação para fortalecer e expandir as novas diretrizes do catolicismo.

Já o fenômeno do marianismo, muito popular no catolicismo brasileiro (e latino-americano), foi um apelo importante para atrair fiéis para as congregações romanizadas. Em poucos anos, era possível encontrar espalhadas pelas cidades, irmandades como a de Nossa Senhora do Carmo, do Socorro, das mães cristãs, e, provavelmente, a de maior projeção e alcance de todas: a Pia União das Filhas de Maria ou, simplesmente, irmandade das Filhas de Maria, como suas associadas costumavam chamá-la.

A irmandade das Filhas de Maria era uma associação leiga formada exclusivamente por jovens católicas solteiras. Mais do que uma mera sociedade piedosa, essa união pia nasceu da necessidade de disciplinar o comportamento feminino e adequar as jovens associadas aos novos tempos, sem que perdessem os valores da tradição conservadora e misógina católica. Seu compromisso inicial, sequer, era incentivá-las à vida religiosa, pelo contrário, visava prepará-las para assumir o papel de educadoras do amanhã, como mães das futuras gerações.

Articulado ao enfoque no marianismo, o estímulo à maior participação de jovens leigas nas associações e manifestações católicas constituiu a aposta inicial na busca por apoio social, político e econômico às demandas da Igreja durante a transição do Império para a República. Para a Igreja, arregimentar as filhas de Eva parecia ser tarefa mais fácil, e com isso, fazer delas “um exército mariano” em defesa da fé católica.

Ainda que fosse uma participação cuidadosamente tutelada, o fato é que a Igreja Católica brasileira, durante seu processo de romanização, propiciou ao gênero feminino um protagonismo até então inexistente. Tratadas frequentemente com desconfiança e como indivíduos menos importantes, vendo-se numa situação delicada com o fim do Padroado, a Igreja incentivava a participação feminina nas celebrações católicas e na defesa das demandas político-sociais da instituição.

No entanto, nem todas as irmandades romanizadas femininas tiveram a mesma visibilidade. Não há dúvidas de que em termos de congregação, a Pia União das Filhas de Maria detinha o lugar de maior destaque agregando à associação piedosa, outros valores socialmente importantes. Distinção e reconhecimento social, associados a um status de pureza e moralidade elevadas, o público-alvo inicial era formado por uma camada específica das mulheres católicas, advindas das camadas mais favorecidas dos municípios onde as Pia Uniões se estabeleceram. Em sua maioria, eram detentoras de instrução formal, pois dominavam a leitura e a escrita tendo boa inserção social no cotidiano de suas cidades.

Toda Pia União deveria seguir um modelo organizacional padrão. No topo da hierarquia estava o diretor espiritual, que era um padre da paróquia onde a associação estava instalada, de preferência o próprio pároco. Cabiam a ele todas as decisões acerca dos assuntos internos da associação. Era o padre também que deveria presidir as reuniões mensais das associadas. Nessas ocasiões, se fazia leituras e elocuições pelo padre, que orientava as “Filhas de Maria” sobre seu papel na sociedade, os modelos que deveriam seguir, além de planejar as ações da congregação na

cidade, fossem elas de ordem caritativa (visitas a enfermos, esmolas aos necessitados), devocional (assistência de missas, comunhões, confissões, etc.), festiva (participação nas festas e procissões de santos), entre outras coisas.

Entre as associadas, a hierarquia da irmandade também era regulamentada. Havia os cargos de diretora, vice-diretora, presidente, vice-presidente, assistentes, consultoras, mestra das aspirantes, tesoureira, secretárias, que eram chamadas de dignatárias. A escolha das dignatárias era feita mediante uma eleição interna, em que todas as associadas votavam.

Embora fosse uma devoção incentivada pela Igreja, não era tarefa rápida, nem de todo fácil, compor uma Pia União. Para que se pudesse chegar ao “grau de Filha de Maria”, era antes necessário passar por um período de experiência durante o qual a candidata era chamada de “aspirante”. Somente depois dessa etapa, que poderia variar de três meses a um ano⁶, é que a aspirante seria avaliada pelas associadas, bem como pelo diretor, que em um “escrutínio secreto” votariam pela “promoção” à Filha de Maria. Para que uma jovem fosse admitida, o manual apontava como requisitos mínimos:

- 1º - que seja solteira;
- 2º - que mostre singular devoção a Maria Santíssima;
- 3º - que a sua conduta seja tal, que dê esperanças de que será virtuosa;
- 4º - que requeira a sua admissão ao diretor, ou diretora, conforme se determinar cada Congregação;
- 5º - que haja frequentado a Congregação ao menos durante um mês, se nela houver as reuniões semanais, e não as havendo, que tenha, pelo menos, assistido a uma reunião mensal,

⁶ As normas implícitas advindas das relações sociais do clérigo com a sociedade local eram adaptáveis. É o caso do tempo que a jovem passava como aspirante. Tal duração também sofria influência pela posição social da candidata. Quanto mais bem posicionada socialmente, menos tempo para ser aceita no grupo. Não havia uma regra oficial sobre tal prática, mas no cotidiano, quanto mais privilegiada a candidata, menos tempo de espera.

6º - que obtenha, finalmente, no escrutínio secreto, a maioria dos votos em seu favor.⁷

É importante ressaltar que as exigências giram em torno da necessidade de um controle absoluto e da valorização de um catolicismo devocional e moralizante. Ser solteira⁸ era condição primeira para ser Filha de Maria. Uma vez mudando de estado civil, a congregada deveria deixar de participar do grupo⁹. Da exigência de ser solteira, só estavam isentas as figuras da diretora e da vice-diretora. Tais cargos, de acordo com a escolha do diretor da Pia União, poderiam ser ocupados por senhoras de conduta ilibada, bem vistas na sociedade, que assumiriam papéis de orientadoras maternas dentro do grupo.

Uma exigência complementar ainda deveria ser feita àquela que se candidatava à aspirante:

[...] esta garantirá perante o diretor o seu procedimento irrepreensível e sua piedade sincera, com o testemunho de duas Filhas de Maria, da plena confiança do Diretor. Para isto, depois de consultado o diretor, sobre as Filhas de Maria que deve apresentar como suas fiadoras, apresentar-se-á

⁷ Manual da Pia União das Filhas de Maria. Tradução :Ananias Corrêa Amaral. Rio de Janeiro: [s. n.], 1926, pp. 31-32.

⁸ Uma vez que oficializasse o noivado, a associada entrava numa espécie de tempo de desligamento. Marcada a data do casamento, a despedida definitiva do grupo se dava na última reunião que antecederesse o enlace. Desligada da associação em virtude do matrimônio, a ela era sugerido que depois de tornar-se mãe, se associasse à Congregação das Mães Cristãs. Outras irmandades também poderiam recebê-la, no entanto, a disciplina rígida, as reuniões mensais, o prestígio dentro da Igreja e as ações religioso-sociais, elas só encontravam na Pia União. Uma vez Filha de Maria, aquele título passava a acompanhá-la como parte importante de sua identidade, mesmo depois de desligada do grupo.

⁹ Posteriormente foi criada a Congregação das Mães Cristãs, que era basicamente formada por mulheres que foram Filhas de Maria, casadas e com filhos. Era uma forma de manter a identidade mariana dessas mulheres e não deixá-las esquecer de seu papel como membro da “milícia cor da neve”, mantendo-as, portanto, mobilizadas em torno das causas católicas.

com essas ao diretor, na sede da Congregação, pedindo-lhe para ser admitida como Aspirante e proposta ao Conselho para esse fim.¹⁰

Tudo para que as possibilidades de mácula a esse modelo piedoso fossem reduzidas, garantindo o papel que se esperava das Filhas de Maria, que fossem “exemplares de virtude em tudo e em toda parte”¹¹. O comprometimento perante o padre e o grupo, trazia consigo um peso simbólico elevado e se estendia às fiadoras, que colocavam também sua reputação sob avaliação.

UMA PIEDADE ESCLARECIDA – UM GRUPO DE FIÉIS LEITORAS EM UMA SOCIEDADE ILETRADA

À medida que o século XX avançou e o crescimento do prestígio das Filhas de Maria se tornava mais evidente, a capacidade de ler e escrever das associadas se tornou uma característica importante para a coesão em nível nacional, bem como um atributo necessário para se adequar às discussões da modernidade, como a capacitação de um grupo que tinha como missão fazer proselitismo em todas as esferas em que estivesse inserido, fosse nas famílias, nas escolas primárias, nos catecismos e nas políticas locais.

A leitura era uma atividade imprescindível. Estava presente desde o rito de entrada na associação, quando se recebia ritualisticamente o Manual da Pia União das Filhas de Maria, juntamente com a vistosa fita de cetim azul que trazia pendurada a medalha-símbolo da associação.

O manual é um compilado que reúne informações, estatutos, normas, orientações práticas do funcionamento da congregação, além de trazer uma coleção de preceitos e práticas da vida cristã, muitas orações, cânticos e exercícios de devoção. Nele, o diretor encontrava as diretrizes práticas para a criação e funcionamento da

¹⁰ Manual da Pia União das Filhas de Maria. Tradução: Ananias Corrêa Amaral. Rio de Janeiro: [s. n.], 1926, p. 46.

¹¹ Idem. p. 32.

Pia União, e as Filhas de Maria, instruções para todos os momentos do dia, da semana, do mês e do ano.

Datando do final do século XIX, No Brasil recebeu várias edições com variações de material, mas mantendo o conteúdo original. Havia, inclusive, edições luxuosas, com capas de madrepérola, que serviam como símbolo de distinção dentro do grupo. Por vezes, os pequenos detalhes eram indicativos de importância entre as já destacadas filhas.

Nas primeiras quatro décadas do século XX, a Igreja Católica brasileira elegeu a imprensa e o impresso como ferramentas fundamentais para sua obra de proselitismo¹². O “Apostolado da imprensa” foi uma pauta importante para ela, mesmo que a maioria absoluta da população do país fosse analfabeta nesse período¹³. Livros, jornais, revistas passaram a ser objetos de muito cuidado e vigilância, bem como o investimento na criação e circulação de impressos que defendessem os valores e demandas da Igreja no Brasil. Nesse sentido, a leitura feminina passa a ser vigiada e também instruída para evitar desvios morais, uma vez que na perspectiva da instituição, a inocência se perdia não apenas em ações, mas ao se tomar conhecimento de determinadas coisas tidas como “perniciosas”.

¹² ANDRADE, M. Lucélia de. Revista Maria – leitura e escrita femininas católicas entre o passado e o futuro (1915-1965). Anais do Encontro Regional Nordeste de História oral. Disponível em: http://www.nordeste2017.historiaoral.org.br/resources/anais/7/1493817245_ARQUIVO_Textocompletoencontrodehistoriaoral.pdf Acesso em: 20 out. 2024.

¹³ De acordo com os dados apresentados pelos censos demográficos do IBGE, apontamos os índices de alfabetização da população brasileira, na primeira metade do século XX:

Ano	% de Alfabetizados (15+)
1900	35
1920	35
1940	44
1950	49

As primeiras décadas do século XX foram marcadas por muitas transformações sociais, econômicas e políticas. Com a aceleração das questões da modernidade e das mudanças nos costumes, os ares modernos se apresentavam como mais um desafio de disciplinamento. A leitura da tradição, constante no manual da Pia União das Filhas de Maria, já não era suficiente para contemplar as questões que o momento trazia de forma célere.

Discussões políticas, religiosas e comportamentais em constante mudança precisavam de diretrizes mais claras e em consonância com as demandas da Igreja Católica brasileira. Muitos eram os grupos de Filhas de Maria espalhados por todo o país e o desafio era sintonizar as ações desses coletivos de forma uníssona, em concomitância com as orientações do alto clero nacional. É visando essa sintonia, que a Igreja Católica lança a partir da Diocese de Olinda e Recife a revista “Maria: a revista das Filhas de Maria”¹⁴.

Como o próprio título diz, era uma revista direcionada às Filhas de Maria. Desde seu primeiro número, em 1913, a publicação deixava claro que o intuito era elencar as pautas e questões da modernidade sobre as quais a Igreja Católica desejava discutir e instruir. Instruir e capacitar as leitoras para que, aos poucos, se tornassem colaboradoras com seus próprios escritos. A revista vendia assinaturas e exemplares avulsos. Circulava pelo país inteiro, uma vez que cada Pia União deveria assinar o periódico, e de preferência suas associadas também. Era parte da “boa imprensa”, tão importante para a Igreja, mas acima de tudo, a obra de fortalecimento do “exército cor de neve” que, em vários momentos, deu demonstrações de poder ao se reunir aos milhares nos congressos eucarísticos, geralmente realizados em capitais como Recife e Rio de Janeiro.

¹⁴ ANDRADE, M. Lucélia de. “Um laço convém que haja a mantê-las sempre unidas, irmanadas sempre no mesmo fervor e nas mesmas práticas de uma devoção esclarecida” – A revista Maria e a “Legião branca” das Filhas de Maria (1915-1965). Anais do 3º Simpósio Internacional de História Pública - História Pública em Debate. Crato – CE, 2016.

VATICANO II, A BUSCA POR UMA NOVA IGREJA E O DECLÍNIO DA TRADIÇÃO

Na segunda metade do século XX, já havia algumas dificuldades em obedecer e seguir todas as restrições comportamentais às quais estavam submetidas as associadas marianas. Muitas vezes taxadas de “vitalinas” e “encalhadas”, essas mulheres que permaneciam nos grupos sabiam que a sociedade já havia mudado muito em termos de comportamento feminino. Ser Filha de Maria nesse momento era manter uma boa reputação, especialmente nas cidades interioranas, como também usufruir de um papel de prestígio e distinção em todos os rituais católicos. Colocadas sempre em um lugar de destaque à frente das procissões, missas e eventos da Igreja, ser Filha de Maria oferecia ainda status e distinção social. Mas também era não usar maquiagem, vestidos sem manga, não frequentar festas mundanas ou dançar, não demonstrar alegria demasiada de modo a afetar o recato público, ou não ser vista em flertes e diversões pela cidade.

Entretanto, as mudanças estavam chegando com muita força na própria instituição, tanto que, em 1962, terá início o Concílio Vaticano II, evento que para muitos inaugurou a modernidade dentro da Igreja Católica. Calcado no lema “Igreja povo de Deus”, uma das propostas mais ousadas com relação às práticas cotidianas dos fiéis era a de uma igreja sem diferenciações sociais, onde todos, leigos e clérigos, fossem iguais e não usufríssem de distinções ou status diferenciado. Tal proposta não foi acolhida com simpatia, principalmente pelo clero que não aceitava ser “rebaixado” à condição de um fiel comum, sem privilégio algum no âmbito da Igreja¹⁵.

Enquanto havia resistência por parte do clero, o processo de desvalorização e desmantelamento dos grupos de Filhas de Maria nas paróquias vivenciou uma aceleração que, rapidamente, tirava

¹⁵ Cf. LIBANIO, João Batista. Concílio Vaticano II – em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

desse grupo seus diferenciais e privilégios de então: papéis de destaque, sobretudo nas ações e ritos da Igreja. O ônus de ser Filha de Maria passava a ser, portanto, maior que o bônus. O preço a ser pago para ser modelo de pureza e recato, e parte militante de um grupo mobilizado nacionalmente, já não fazia diferença na Igreja que buscava dirimir as distinções entre fiéis. A Ação Católica, no novo modelo proposto, assumia o destaque e o protagonismo leigo relegando as Filhas de Maria (e as congregações marianas em geral) ao lugar do conservadorismo católico “pré-moderno”. Para João Batista Libanio,

No caso do Brasil, o movimento litúrgico acoplou-se à Ação Católica, expressão maior do movimento leigo moderno. Na outra vertente leiga, estava a Congregação Mariana, que se manteve distanciada, arredia e desconfiada diante das inovações litúrgicas, especialmente promovidas pela Juventude Estudantil Católica (JEC) e pela Juventude Universitária Católica (JUC). Travou-se desagradável polêmica entre Ação Católica e a Congregação Mariana, em grande parte por causa das posturas diante da liturgia. A primeira preferia ater-se aos ritos e rubricas vigentes.¹⁶

As irmandades romanizadas, de forma geral, mostraram como a religiosidade do povo foi muitas vezes reinventada e também apropriada pela Igreja como um modo de fortalecimento da instituição quando esta atravessava alguma crise.

A história das associações leigas de orientação católica no Brasil é também a história de como a religiosidade do povo independe da instituição oficial para existir e florescer a fé dos seus associados. Entretanto, mostra como a Igreja Católica, ao longo da história, viu essas associações de maneira ambígua e paradoxal. Se em alguns momentos a existência de tais associações não causava interesse à hierarquia eclesial, naqueles em que a Igreja necessitou de apoio popular e renovação de seus laços com a sociedade, se voltou para o potencial de arregimentação dos grupos leigos. Assim, sempre que necessário, se apropriou da popularidade das agremiações para

¹⁶ LIBANIO, João Batista. Concílio Vaticano II – em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Edições Loyola, 2005, pp. 28-29.

“higienizar” o catolicismo popular no mesmo instante que as reinventou para trazer ao domínio da instituição, os leigos que experimentaram uma vivência religiosa sem amarras oficiais.

Analisar o papel das irmandades romanizadas nas primeiras décadas do século XX como importante suporte da Igreja romanizada, é perceber a multiplicidade de perspectivas que a religiosidade popular assumiu no país. Ora ignorada, ora perseguida e atacada, se mostrou e se mostra como o que há de mais vigoroso na cultura brasileira.

Entender como as irmandades foram espaços de vivência da religião no momento em que a Igreja se sentia estabelecida, mas também sem estrutura e sem apelo popular para mobilizar multidões leigas, é constatar como o catolicismo brasileiro tem feições e peculiaridades únicas, que só podem ser entendidas mediante o atento escrutínio das relações sociais, políticas e econômicas que se desenvolveram entre a população e a experiência católica no Brasil.

É também se dar conta do alcance e da potência dessas organizações leigas na forma como as classes sociais experienciavam suas crenças e vivências e como a Igreja Católica viu em tal potencial de agregação, um espaço a ser apropriado para angariar poder e sustentáculo após o fim do Império no Brasil.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ANDRADE, M. Lucélia de. “Um laço convém que haja a mantê-las sempre unidas, irmanadas sempre no mesmo fervor e nas mesmas práticas de uma devoção esclarecida” – **A revista Maria e a “Legião branca” das Filhas de Maria (1915-1965)**. Anais do 3º Simpósio

Internacional de História Pública - História Pública em Debate. Crato – CE, 2016.

ANDRADE, M. Lucélia de. Revista Maria – leitura e escrita femininas católicas entre o passado e o futuro (1915-1965). Anais do Encontro Regional Nordeste de História Oral. Disponível em: http://www.nordeste2017.historiaoral.org.br/resources/anais/7/1493817245_ARQUIVO_Textocompletoencontrodehistoriaoral.pdf. Acesso: em 20 out. 2024.

ANDRADE, M. Lucélia de. **Uma revista bem moderna e bem cristã** - A revista Maria entre o passado e o futuro (1915-1965). Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará (UFC), 2019.

ANDRADE, Maria Lucélia de. **Filhas de Eva como anjos sobre a terra**: A Pia União das Filhas de Maria em Limoeiro-CE (1915-1945). 2008. 112 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

ANDRADE, Maria Lucélia de. Nuanças de um ritual de fé: as procissões católicas em Limoeiro do Norte (1940-1980). 2004. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Estadual do Ceará, Limoeiro do Norte, 2004.

AZZI, Riolando. A participação da mulher na vida da Igreja do Brasil (1870-1920). In. MARCÍLIO, Maria Luiza (org.). **A mulher pobre na história da Igreja Latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.

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

BRUNEAU, Thomas C. Catolicismo Brasileiro em época de transição. São Paulo: Loyola, 1974.

HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colônia. In. BETHELL, Leslie (org.). **América Latina Colonial**, volume I. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2018.

LIBÂNIO, J. B. **Concílio do Vaticano II**: Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Os bispos do Brasil e a imprensa. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

MANUAL da Pia União das Filhas de Maria. Tradução: Ananias Corrêa Amaral. Rio de Janeiro:[s. n.], 1926. p. 46.

NEVES, Guilherme Pereira. A religião do império e a Igreja. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. **O Brasil Imperial**: Volume I – 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

CAPÍTULO VIII

Sob o olhar do especialista: experiências de adoecimento e cura na epidemia de febres na Ribeira do Acaraú - Capitania do Siará Grande (1791)

*Caio Sidonio da Silva
Zilda Maria Menezes Lima*

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar a atuação do médico João Lopes Cardoso Machado durante uma epidemia de febres na Capitania do Siará Grande, em 1791. A partir, sobretudo, de suas cartas e do seu Diário, o estudo busca entender como ele identificou, explicou e tratou os enfermos vítimas das ditas "febres", além de oferecer uma visão geral acerca dos fenômenos relacionados à epidemia. Para isso, considera-se necessário contextualizar brevemente a Capitania do Siará Grande no final do século XVIII, especialmente a importância comercial da Vila de Sobral. Através dos registros de João Lopes, o trabalho explora o cotidiano da vila, as ações e as representações envolvendo o combate à epidemia pela administração colonial do Siará e de Pernambuco. A experiência individual do médico e dos enfermos serve como fio condutor para entender as estratégias de enfrentamento da crise e as dinâmicas sociais e de saúde da época. **PALAVRAS-CHAVE:** Siará Grande, epidemia, medicina.

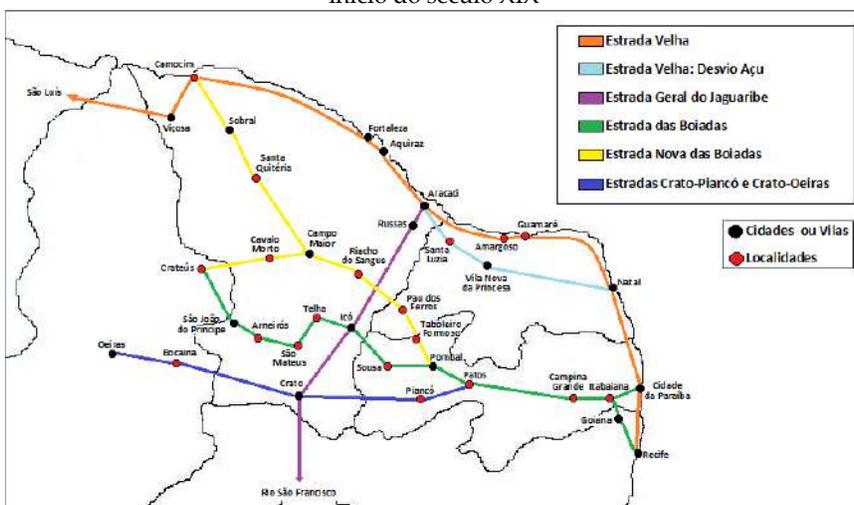
INTRODUÇÃO

O enfoque deste trabalho é compreender como o médico João Lopes Cardoso Machado, que esteve na Capitania do Siará Grande em 1791, identificou, explicou e tratou os enfermos de uma

epidemia de febre, tendo por base as fontes elaboradas por ele: as cartas e seu Diário, nos quais descreveu de maneira coletiva e individual os fenômenos envolvidos que teriam caracterizado a dita epidemia.

É nosso objetivo, portanto, contextualizar a Capitania do Siará Grande no final do século XVIII, levando em consideração aquele momento histórico e sua importância na dinâmica comercial da época, fazendo dos registros médicos uma alternativa viável para se conhecer o cotidiano da vida colonial.

Mapa 1: Principais estradas da Capitania do Siará Grande no início do século XIX



Fonte: NOGUEIRA, Gabriel Parente. Um porto do sertão, um centro regional: A vila de Santa Cruz do Aracati no século XVIII. *Revista Porto*, v. 3, n. 4, 2016, pp. 2-26.

A “Estrada Velha” (representada no mapa 1 pela cor laranja), demonstra a rota que deveria interligar os centros coloniais (Salvador e Maranhão), cuja parte que tracejava o território do atual estado do Ceará, era predominantemente margeando o litoral. No século XVII, a função da capitania era basicamente manter uma mínima vigilância e proteção do território sobre possíveis investidas de corsários.

Novas vias somente serão criadas, quando da incorporação efetiva dos sertões da capitania, cuja pecuária pode ser identificada como o principal elemento tanto da formação da base econômica do Siará Grande, como fator primordial da própria interiorização da colonização.

As ribeiras constituíram as regiões de maior destaque no Siará Grande, sendo principais as do Jaguaribe e do Acaraú, pois nelas se concentravam os núcleos de maior expressividade econômica. Ao longo dessas ribeiras, em razão da pecuária e do criatório, constituíram-se grupos populacionais, e dada a sua importância, foram elevados a categoria de vilas.

A observação destas estradas revela as dinâmicas econômicas e políticas decorrentes do desenvolvimento da pecuária, que favoreceram a regionalização do principal produto no século XVIII, fruto do fortalecimento e relevância das vilas de Icó, Aracati, Crato, Sobral e Campo Maior, situadas em posições estratégicas ao longo dos caminhos do gado. Estes, abertos pelas rotas da boiada, tiveram papel de destaque na consolidação do processo de colonização da capitania (Nogueira, 2016, p. 6).

Já no final do século XVIII, a situação do Siará Grande havia mudado. A capitania já havia se inserido no conjunto das atividades comerciais da América portuguesa, sobretudo, pela comercialização da carne de charque e do couro. No entanto, nessa mesma época, as secas periódicas são exemplos de fenômenos que desorganizavam não só a dinâmica comercial do Siará¹, mas também sua sociedade, já que esses eventos climáticos ocasionavam diversas migrações no interior do território.

As epidemias também eram acontecimentos de “ordem natural” que desestabilizavam a população das vilas, embora as doenças caracterizadas como epidemia possam ser associadas às secas prolongadas, uma vez que a carência por insumos básicos de

¹ Nesse período em especial, a seca de 1790-93 é responsável pelo declínio da economia pastoreira no Siará Grande.

sobrevivência se torna uma constante, levando os mais pobres a recorrer aos centros mais ricos na tentativa de garantir seu sustento.

São raras as menções ou registros de epidemias e doenças que assolaram a Capitania do Siara Grande e talvez esses registros sejam escassos no Brasil Colônia como um todo (VIOTTI, 2012). Entretanto, não se pode afirmar que as enfermidades foram ausentes ao longo do período colonial, uma vez que, em determinados momentos, ocorreram surtos epidêmicos. Diante disso, cabe indagar: como reagiam os habitantes dessas regiões ultramarinas quando irrompiam eventos dessa natureza?

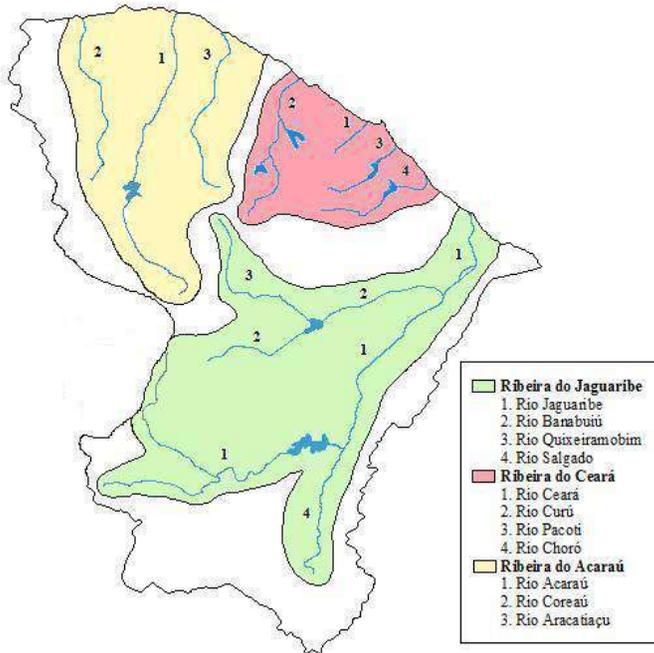
Viotti destaca que, embora tais fontes sejam escassas, uma via relevante para compreender as práticas relacionadas à doença nas populações coloniais — como estratégias de cura, elaboração de remédios e concepções sobre a enfermidade e o enfermo — está na análise dos registros produzidos pelos agentes oficiais de cura, sobretudo médicos e cirurgiões. Esses documentos constituem uma fonte valiosa para o entendimento tanto do universo terapêutico quanto do cotidiano na colônia.

Essas fontes também constituem instrumentos relevantes para compreender como esses profissionais foram se inserindo e consolidando sua autoridade intelectual sobre a medicina, em relação aos demais saberes presentes no Período Colonial. O estudo em tela compreende que as fontes elaboradas na fase da Comissão, embora não se trate de um tratado ou livro, possam contribuir na análise dos diversos fenômenos sociais que orbitaram a epidemia de febre na Ribeira do Acaraú, localizada na Capitania do Siará Grande. No entanto, para que esse objetivo seja alcançado, é imprescindível compreender melhor o contexto em que a epidemia se alastrou.

Conforme o mapa 2, o atual estado do Ceará possuía três ribeiras: a primeira, em amarelo, é a do Acaraú, situada na região Norte, cuja principal vila do Período Colonial era a de Sobral. A ribeira do Ceará, em vermelho, contava com algumas vilas importantes como a de Aquiraz e de Fortaleza, onde residia o

capitão-mor Governador. Em verde, a mais importante, a ribeira do Jaguaribe, com sua emblemática vila, Aracati.

Mapa 2: Ribeiras da capitania do Siará Grande e seus principais rios



Fonte: NOGUEIRA, Gabriel Parente. Um porto do sertão, um centro regional: A vila de Santa Cruz do Aracati no século XVIII. *Revista Porto*, v. 3, n. 4, 2016, pp. 2-26.

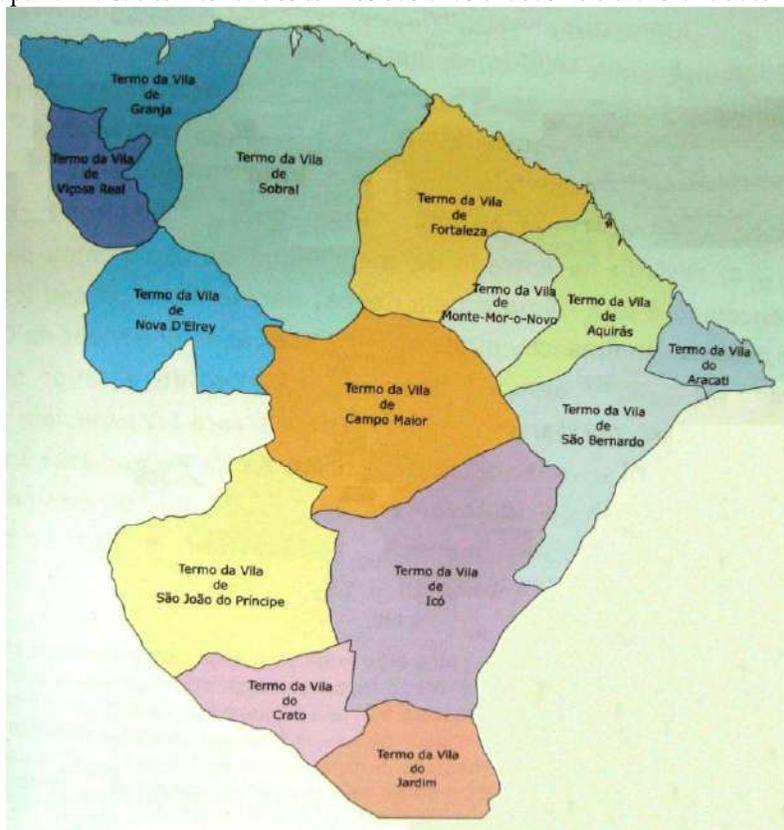
Às margens do rio Acaraú (número 1, em amarelo), estabeleceu-se inicialmente a povoação de Caiçara. A economia desse povoado girava em torno da criação de gado e, com o tempo, se tornou um lugar estratégico para o desenvolvimento desta atividade. Em 1773, foi elevada à Vila Distinta e Real de Sobral, e seu nascimento se justificou por vários motivos. Primeiro, a política metropolitana liderada pelo Marquês de Pombal tinha como objetivo ampliar o alcance do poder estatal com o intuito de controlar e fiscalizar a vida nas colônias.

Nesse sentido, a Vila de Sobral pretendia assentar homens livres e pobres que vagavam pelos sertões da capitania sem endereço fixo, considerados vagabundos e/ou vadios. O propósito de fixá-los consistia em fazer com que esses indivíduos pudessem produzir e contribuir com a acumulação de riqueza do Império, além de monitorar suas práticas sociais. Por outro lado, antes de sua elevação à categoria de Vila de Sobral, Caiçara já apresentava um fluxo comercial considerável de bens, em razão de sua localização em uma região de intenso trânsito humano naquele contexto.

A fazenda Caiçara foi beneficiada pelo comércio desses gêneros, fato que a fez ser escolhida como local onde seria erigida a Vila de Sobral. Quando esta foi criada, a comercialização tanto dos produtos advindos das serras quanto de couro e gado, já existia no lugar que servia de pouso para os viajantes. As pessoas transitavam com o gado e, provavelmente, abasteciam suas tropas com os produtos disponíveis na região. Esse movimento contribuía para o aumento constante da circulação de indivíduos no local. Com o desenvolvimento da pecuária e, posteriormente, das charqueadas, a Fazenda Caiçara passou a se beneficiar das dinâmicas comerciais então estabelecidas (SOUZA, 2006, p. 30).

A Igreja Católica também se interessou em expandir seus domínios naquela área, “[...] uma vez que os caminhos abertos também facilitaram o acesso e a frequência dos fiéis.” (OLIVEIRA, 2015, p. 37). Portanto, além de constituir um espaço destinado às atividades econômicas, o local também se configurava como área de atuação religiosa. (Ibid.)

Mapa 4: Divisão territorial dos termos das vilas criadas no Siará Grande até 1817



Fonte: NOGUEIRA, Gabriel Parente. Um porto do sertão, um centro regional: A vila de Santa Cruz do Aracati no século XVIII. *Revista Porto*, v. 3, n. 4, 2016, pp. 2-26.

No ano de 1813, a pedido do governador Manoel Inácio de Sampaio, foi elaborado um mapa da densidade demográfica das vilas do Siará Grande. Segundo essa fonte, a Vila de Sobral contava com uma população de 15.218 habitantes. No final do século XVIII, a sociedade sobralense era bastante heterogênea, composta por escravos, pretos forros, mestiços e seus descendentes. Os homens livres e pobres eram estigmatizados, muitas vezes denominados de vagabundos ou vadios, pois vagavam de uma povoação à outra, não se fixando em nenhum local em busca de sobrevivência, principalmente em períodos de grandes estiagens. Desse modo, a

prosperidade econômica de Sobral atraiu muitos desses indivíduos.

É com esse contexto da vila em mente, ciente de sua importância comercial e populacional já consolidada durante o processo de invasão e conquista da terra pela colonização, que, em 24 de agosto de 1791, o então capitão-mor, governador do Siará Grande², em carta, comunica os efeitos nefastos de uma grande epidemia de febre que assolava, sobretudo, à Vila de Sobral. Conforme relata a Pernambuco³, os enfermos eram “[...] acometidos de grandes febres, acompanhadas de grandes dores na pleura, com a língua grossa, e denegrada, em poucos dias acaba a vida [...]” (Féó e Torres, 1791, p. 5). Segundo o administrador, de acordo com as últimas notícias, havia morrido 2.000 mil pessoas, demonstrando preocupação com os prejuízos econômicos ocasionados pela enfermidade.

As perdas observadas eram predominantemente demográficas, o que provocava impactos na economia e, conseqüentemente, na arrecadação tributária. Sobral destacava-se como uma das vilas mais relevantes da Capitania do Siará Grande, caracterizada por uma população composta por diferentes grupos étnicos. Grande parte de sua atividade econômica, em especial o comércio, dependia da força de trabalho livre e empobrecida. A epidemia era um problema social a ser combatido, pois “[...] Esta ação que he dirigida ao bem destes miseráveis, he igualmente útil ao Estado; porque adoecendo os pobres, e trabalhadores, suspende-se toda a ação do commercio, e faltam os viveres, e põe-se em desordem a conservação do povo”. (Machado, 1791, p. 8)

Assim como em outros lugares da América portuguesa durante o Período Colonial, a presença de médicos era rara na Capitania do Siará Grande, ficando as práticas de cura, muitas

² Luiz da Motta Féó e Torres.

³ A Capitania do Siará Grande não detinha autonomia política nem econômica, estando subordinada aos domínios da Capitania de Pernambuco. Por essa razão, cabia à administração pernambucana certa responsabilidade em relação à população residente no Siará.

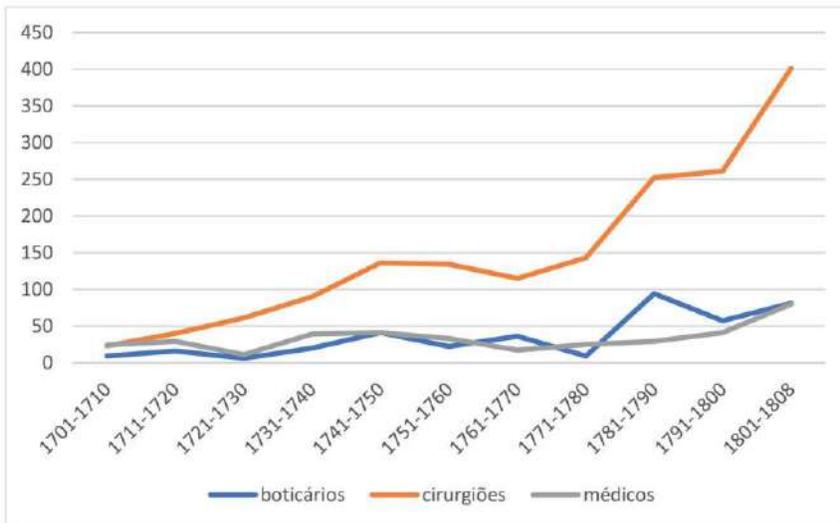
vezes, entregues a empíricos ou aos saberes tradicionais, como o uso de chás, ervas e rezas para que se pudesse restabelecer a saúde do enfermo.

[...] nesta Vila só há um mau cirurgião, que assiste aos enfermos militares da guarnição da Fortaleza, um boticário, mas sem sortimento de drogas para poder manipular remédios, e nem sei, que nesta capitania haja médico algum de profissão, que use da sua arte, e só sim muitos charlatães que sem nunca aprenderem a sangrar, o fazem, e curam de cirurgões, e médicos com o privilégio de matarem, sendo assim mesmo rogados, e pagos a seu próprio arbítrio, na presença de uma total falta de professores, que assim o exige (FÉO E TORRES, 1791, p. 6)

O relato do capitão-mor traz algumas questões que merecem atenção. Percebemos que, por parte da administração, há um entendimento de que o universo da cura é um território de especialistas, diferentemente da perspectiva do início da colonização com os Jesuítas. A essa altura dos acontecimentos, a doença já não é mais algo de outra dimensão, tampouco um castigo divino, mas, sim, uma questão científica.

Nesse diapasão, o problema não era só a violência da enfermidade, mas a falta de mão de obra especializada que pudesse “combater” racionalmente aquele mal contagioso. Esse “combate” residia no fato de identificar a doença, racionalizá-la, normatizá-la e, só então, tratá-la. Mas quem e como alguém faria isso? Aprofundaremos essa questão adiante.

Gráfico 1: Licenças para o exercício de atividades de saúde no Brasil (1700-1808)



Fonte: ABREU, Laurinda. A institucionalização do saber médico e suas implicações sobre a rede de curadores oficiais na América portuguesa. *Tempo*, v. 24, 2018, pp. 493-524.

Para se tornar um profissional da medicina, era necessário, no mínimo, possuir um diploma, preferencialmente cursado na Universidade de Coimbra. Em razão de sua formação, o médico possuía um ofício distinto e específico: cabia a ele também observar a realidade, apreender seus elementos e como estes correspondiam ao seu estudo teórico. Como já mencionado e de acordo com o gráfico, os médicos eram raros no Brasil, somente no final do século XVIII é que percebemos um breve crescimento desses profissionais, porém, preferencialmente residiam nas vilas mais ricas (Ferreira, 2023).

No contexto do Período Colonial, é necessário considerar que a medicina era plural e, em diversos casos, ineficaz segundo os parâmetros do conhecimento médico contemporâneo. Ainda assim, o saber acadêmico oriundo das universidades europeias — com destaque para Coimbra — buscava consolidar-se como referência legítima na interpretação e tratamento dos distúrbios corporais. As formas de análise das causas das enfermidades, a combinação entre a experiência prática e o conhecimento erudito,

o uso de materiais voltados à cura e a prescrição de plantas nativas evidenciam a existência de uma medicina no contexto colonial brasileiro (VIOTTI, 2012).

Muitas vezes, essa expertise pouco convencia a população local que recorria a métodos tradicionais de cura como o uso de ervas e plantas, bem como às práticas de cura de benzedeadas e curandeiros buscando restabelecer a saúde ou o bem-estar. Conforme Frei Caetano Brandão, bispo do Grão-Pará e Maranhão no século XVIII, “[...] melhor tratar-se a gente com um tapuia do sertão, que observa com mais desembaraço instinto, do que com um médico de Lisboa” (Viotti, 2012, p. 12).

Em resposta à crise estabelecida com a epidemia, D. Thomaz Jozé de Mello, capitão-general da Capitania de Pernambuco, decidiu convocar um conselho composto por quatro médicos, com o objetivo de que esses “iluminados” propusessem medidas a serem adotadas como contrapartida à situação emergencial. O parecer emitido pelo conselho — e acatado por D. Thomaz — recomendava o envio de uma comitiva formada por um médico, dois cirurgiões licenciados, dois barbeiros, um boticário e uma botica. Essa equipe deveria deslocar-se até a região afetada para prestar atendimento e implementar ações terapêuticas conforme as diretrizes do saber médico vigente.

[...] e não sendo justo que esta contribua com os remédios gratuitamente; senão as pessoas indigentes, que os não poderem satisfazer: Ordeno ao referido médico que de acordo com os cirurgiões, e boticário avaliem as receitas que se aprontarem para os doentes que as possam pagar segundo as informações que se houverem das pessoas que regerem a Vila ou Povoação [?] respectiva fazendo se assento de todo dinheiro, para na volta a esta Praça o entregar no Cofre Real o referido boticário, ficando este desde logo advertido que os medicamentos vão a seu cargo, e que se lhe hão de descontar somente os que mostrar ter [?] dispendido pelas Receitas; entregando o resto, com o abatimento que se julgar tradicional: devendo ficar entendidos todos os referidos Médico, cirurgiões, sangradores, que positivamente lhes ordeno que assistindo com todo o desvelo e cuidado as pessoas pobres, não possam exigir delas retribuição alguma: por que para esse fim é que vão pagos a custa da Real Fazenda; e outrosim que as receitas que se derem gratuitas deverão ser legalizadas pelo Pároco que

deverá atestar a indigência do enfermo, ou o Comandante do Lugar; o qual fará que os que tiverem posses paguem os ditos remédios (Mello apud Castro, 1791, p. 21)

Viotti (2012) entende que não se consolidou uma ciência de caráter nacional durante o Período Colonial brasileiro. No entanto, reconhece como inegável o fato de que práticas nativas, articuladas ao conhecimento importado da Europa, originaram — dentro de seus limites — uma forma específica de compreender e tratar os males na América Portuguesa.

A experiência da Comissão é compreendida como uma expressão dessa forma específica de atuação, uma vez que, conforme o trecho citado, não existia qualquer protocolo ou normatização legal que orientasse os administradores no enfrentamento do mal epidêmico — ainda que, há muito, a epidemia já fosse reconhecida como uma situação de crise.

Verificamos um esforço em construir uma resposta política racional à crise na Ribeira do Acaraú. Apesar da ausência de referências normativas, D. Thomaz mobilizou os profissionais de saúde disponíveis, solicitando-lhes uma proposta de solução. Após a aprovação da proposta elaborada pela Comissão — composta exclusivamente por agentes legitimados da área médica — e a definição de uma hierarquia funcional, com o médico ocupando a posição de coordenação intelectual, o capitão-general redigiu um conjunto de diretrizes destinado a orientar a execução prática das ações, garantindo organização e controle no enfrentamento da epidemia.

Consideramos que esse caráter de “improvisado” confere à experiência da Comissão um caso singular para refletir sobre o alcance e os limites da medicina denominada científica na América Portuguesa, sobretudo em regiões mais afastadas, onde os médicos assumiam a responsabilidade principal de fiscalizar, assegurar a obediência e manter a disciplina nas funções relacionadas às práticas de cura.

Aliás, é consenso que nestes centros persistia uma diferença que se fez notável na Europa moderna e que consideramos ter sido atenuada nos domínios coloniais: a rígida diferenciação entre os ofícios de médico e de cirurgião. As convenções de então não consideravam o cirurgião como um especialista dentro da área médica, mas o executor de uma arte inferior, manual. O médico seria “um letrado e um sabio” que pauta sua ciência nos livros e na observação do moribundo; o cirurgião, por sua vez, é o que pratica a prescrição dada pelo douto, o que executa algo pré-estabelecido e não possui autonomia para produzir receitas, por exemplo. Dito de outro modo, a profissão do médico teria ligação com as chamadas artes liberais, enquanto o cirurgião seria representante da arte mecânica e, por isso, desvalorizado. (VIOTTI, 2012, p. 31)

Apesar da distinção entre médico e cirurgião ter sido atenuada nos domínios coloniais, no entendimento da Comissão cabia ao médico João Lopes Cardoso Machado, produzir um Diário descrevendo “[...] os Symptomas que observar na moléstia, e dos efeitos dos remédios que aplicar, com as observações necessárias afim que dele [?] possa servir de Lição, e roteiro em semelhantes conjuncturas.” (MELLO, 1791, p. 3)

O Diário tinha a função de prestar contas das atividades realizadas pela Comissão, mas também se destinava a servir como roteiro prático, oferecendo orientações específicas sobre tratamentos e medicamentos indicados aos enfermos, caso a epidemia voltasse a ocorrer. Assim, esse documento é compreendido como uma forma de produção científica voltada ao tratamento das febres que acometiam o Siará Grande, dado seu propósito de sistematizar condutas para enfrentar eventuais recorrências da doença.

A existência desse Diário, com seus registros e orientações, evidencia que o exercício da medicina, especialmente no caso de João Lopes, não se limitava ao tratamento dos enfermos. Os médicos atuavam como representantes do saber científico sobre as enfermidades, sendo a própria ciência — mediada por João Lopes — que penetrava os sertões distantes do Siará Grande.

Mesmo considerando a diminuta presença dos doutores nos primeiros séculos de existência do Brasil, não se pode afirmar que sua contribuição na

cura e nas maneiras de perceber a doença sejam nulas. Nesse sentido, contemplar a visão dos médicos e cirurgiões através dos tratados escritos sobre seus sucessos, infortúnios e impressões sobre as patologias faceadas na América Portuguesa contribui para compreender o cotidiano de seus habitantes e de que formas procuraram manter ou reestabelecer a saúde de seus corpos – e, muitas vezes, também de suas almas -, indispensável para que exercessem quaisquer que fossem suas funções na sociedade colonial. (VIOTTI, 2012, p.26)

Assim, chega a Comissão à Ribeira do Acaraú no dia 14 de outubro para exercer seu trabalho:

Nestes dias que tenho estado aqui, eu e os dois Cirurgiões, temos visto, e receiptado alguns enfermos, e ouvido a outros, que padecerão a epidemia: ella principiou por hua Febre podre, que nos que não falecerão, passavaõ a Intermitentes, ou Quotidianas, ou Terçans, ou Quartans; e alguns ainda se conservaõ com ellas, desde Junho, que foi quando principiou a Epidemia: Entre os que foraõ atacados de febre podre, appareceraõ huns de Terçans perniciosas, outros de Intermitentes regulares, de sorte, que o character que dominava, e se manifestava mais como essencial, foi sempre o de febres de acesso, e por isso na declinação da epidemia ficarão reinando as Intermitentes benignas, à excepção de algum, que segundo o seu temperamento, ou modo desordenado de vida, ainda aparece com alguns toques do character do principio da Epidemia, porem logo passa a Sezão. (MACHADO, 1791, p. 5)

A narrativa elaborada pelo médico-chefe da Comissão apresenta riqueza de detalhes, especialmente no uso de termos técnicos empregados para descrever a enfermidade associada ao fenômeno epidêmico. Segundo João Lopes, a moléstia predominante entre aquelas populações era a febre, que se manifestava em diferentes variantes ao longo do tempo. Destacamos, ainda, que podia ser compreendida tanto como um sintoma quanto como uma enfermidade autônoma.

[...] as febres recebiam adjetivos como palustre, intermitentes, contínuas, remetentes, perniciosas, pútridas, malignas, lentas, ardentes, contínuas e hélicas, agudas, pestilentas e crônicas fazendo com que a associação entre o sintoma e a doença não fosse fácil, nem para os doutores em medicina (VIOTTI, 2012, p. 49)

De acordo com o médico, inicialmente houve uma primeira epidemia de febres podres, porém, a doença predominante na região já não era mais a sua forma letal, pois o princípio da epidemia havia declinado. No entanto, prevaleceram as demais versões da enfermidade, embora fossem benignas, como aquelas intermitentes, cotidianas, terçãs e quartãs.

A parte da medicina prática mais implicada, mais confusa e mais cheia de contradições é a que tem por objeto as febres, e nisto tem concordado os mais eminentes médicos antigos e modernos. Se assim não fosse, não teria havido entre eles tanta discordância de opiniões não só no modo de as dividir e considerar, mas também (o que é da maior importância) no método de as curar, aconselhando uns com entusiasmo remédios opostos aos que outros da mesma sorte inculcam. (VIOTTI, 2012, p. 49)

Segundo João Lopes, diversos fatores contribuíram para que as febres se tornassem uma epidemia. Um deles, estava relacionado aos ares contaminados daquela ribeira.

Nesta ribeira sempre houveram sezões nos fins das cheias que vem nos meses de março, e abril; porém por serem poucas, e de bom caráter, passavam por coisa insignificante, e era reputado este país por saudável. Porem depois das grandes cheias, que assolaram uma grande parte desta América, entrarão aqui as sezões a atacar maior número de pessoas, e com sintomas mais graves, até que este ano em junho subiram de ponto, e fizeram grande mortandade O grande número de animais mortos arrastados pelas grandes cheias, expostos depois ao intenso calor do forte verão, que aqui faz, exalarão uns eflúvios podres, que alterarão a qualidade da atmosfera; no seguinte ano, aumentou-se esta causa, até que neste, vindo as chuvas com vento de terra, que aqui é do sudoeste, e contra o costume do País, no qual o terral só sopra de noite, padeceu a atmosfera uma fermentação tal, que produziu uma quase peste [...]. (MACHADO, 1791, p. 5)

A forma de curar, para ele, se dava no sentido de equilibrar os humores. Sobre essa perspectiva hipocrática, muito já se refletiu na historiografia, o que existe de diferente é a maneira específica, singular, de um médico compreender a enfermidade. Apesar de João Lopes, de maneira geral, observar o clima e o ambiente, seu

ofício tem por privilégio considerar o doente e este, por sua vez, se constitui um espaço privilegiado de observação das manifestações mórbidas (Viotti, 2012). Não bastava para Lopes identificar as causas gerais que teriam ocasionado a epidemia, como fez anteriormente ao se deter no movimento das febres. O intuito principal não é o de compreendê-las, mas a maneira como incidem na população e como podem ser tratadas.

Francisco Correa, índio, de mais de 60 anos de idade, desde o mês de junho até o dia 15 de outubro, que o fui ver, sempre padeceu febres intermitentes, primeiro terçãs, depois quotidianas, daí quartãs, e ultimamente quotidianas: entregue ao desamparo, sem remédio algum, comendo peixe, gerimú, e carne seca salgada chamada do seará, foram aparecendo inchações edematosas nas extremidades inferiores, e superiores, destas passarão ao ventre, e testículos: O mezentério (sic) se lhe obstruio de modo, que o fígado, e o baço se fizeram chirrozos (sic). Estava finalmente Ascitico (sic). Continuava a Quotidiana.

A idade; o caráter das obstruções; uma hidropisia (sic) com semelhantes causas; tanto tempo de febre; a continuação da intermitente; a pobreza; a falta de carne fresca; todas estas circunstâncias, faziam incurável a enfermidade, e só admitiam uma cura paliativa; assim o pratiquei nos dias, que estive na Barra, administrando-lhe remédios aperientes, solutivos, quinados. Com este método, o mais que pude alcançar, foi o faltar-lhe a quotidiana e na minha retirada para o Sobral, ficou entregue ao uso do cozimento de Ipecacuanha branca, com raiz de parreira brava. (MACHADO, p. 15)

Apesar de o médico ser o indivíduo mais preparado para enfrentar uma doença, naquele contexto o mesmo reconhecia suas limitações. Consideremos, por exemplo, os elementos singulares que deviam ser observados pelo doutor, antes de qualquer avaliação sobre a doença de um modo geral.

Seu registro começa com o nome do paciente, sua condição social, idade e tempo de adoecimento. Por exemplo, Francisco Correa afirmou que estava doente desde junho (antes da chegada da Comissão). Provavelmente, foi relatando as diferentes formas de sua enfermidade: terçãs, cotidianas, daí quartãs e cotidianas novamente. É preciso lembrar que não convém comparar este saber ao que a medicina moderna entende por febre. Mas, como visto, o

sujeito foi acometido por três tipos delas, ou seja, três doenças diferentes.

Após identificar as febres, a preocupação do doutor está em avaliar a condição social e os hábitos do indivíduo, ressaltando o fato de o enfermo se encontrar desamparado e sem remédios, além da alimentação comprometer seu processo de melhora, pois comia peixe, jerimum e carne salgada (charque).

Somente a partir desse ponto o médico inicia a análise dos sintomas. Conforme seu testemunho, além da febre, Francisco apresentava inchaços nas extremidades superiores e inferiores do corpo, que posteriormente se deslocaram para o ventre e os testículos, resultando em obstruções que comprometeram o baço e o fígado. Ainda que essa sequência de eventos possivelmente não corresponda com precisão ao que de fato ocorreu, ela representa uma tentativa racional de ordenar, por escrito, o “caos” da experiência clínica. Trata-se, portanto, de um esforço de interpretação e organização do mundo natural segundo os parâmetros do saber médico da época.

Conforme observamos, a origem da doença era atribuída a fatores externos que afetavam a “athmosphera” da ribeira. O corpo, inicialmente saudável, era progressivamente invadido pelo agente patológico. Cabia ao médico a atenção rigorosa aos sinais visíveis — como os inchaços — que, associados à leitura dos tratados médicos, permitiam interpretar os desequilíbrios e obstruções internas. Era a partir dessa análise que se estabelecia, com segurança, o tratamento adequado, determinando-se tanto o tipo quanto a dosagem do remédio a ser administrado.

Essa observação minuciosa era considerada fundamental, uma vez que a doença não se manifestava de forma abstrata ou suspensa, mas sim no corpo do enfermo, de maneira singular. Por isso, o tratamento também precisava ser específico. Era necessário compreender a natureza do quadro clínico para avaliar, inclusive, a viabilidade da cura — que, no caso de Francisco, foi apenas parcial. Ao final, o médico relata ter recomendado o uso do cozimento de Ipecacuanha branca com raiz de parreira-brava,

prática que, em certa medida, reconhecia os saberes populares já empregados na região. No entanto, essa validação só se efetivou após ser submetida ao crivo do “olhar do especialista”.

O escravo de Francisco de Souza Carneiro, no mês de setembro foi atacado de quotidianas intermitentes, e tão bem ficou bom com dois vomitórios, que lhe receitei.

Manoel Francisco Rodrigues, foi acometido da mesma febre em outubro, e também (sic) se desvaneceu com dois vomitórios aplicados pelo Licenciado Joaquim Joze.

Antonio Ribeiro, morador no Malassombrado (sic), foi atacado da mesma febre em outubro, foi pelo licenciado Theotônio Anastácio, o qual lhe aplicou um vomitório; não procurou mais remédios.

Agostinho da Costa, branco, morador na Alagoa do Mato, adoeceu de terçãs intermitentes no mês de outubro, foi medicado pelo licenciado Theotônio Anastácio; vomitou o, e o pôs no uso de um aperiente quinado, chalibeadado, no fim do qual não procurou mais remédios. (MACHADO, 1791, p. 17)

Os casos analisados contribuem para uma melhor compreensão das febres, em especial das denominadas “quotidianas intermitentes”, que eram tratadas com relativa facilidade, uma vez que sua remissão ocorria exclusivamente com o uso de vomitórios. Já no caso de Agostinho da Costa, o diagnóstico indicava terçãs intermitentes, exigindo, além do emprego dos vomitórios, a administração de preparados compostos.

Maria Joze, preta forra, quinquagenaria, desde o mez de julho até 22 de outubro, padeceu quartans intermitentes, fazendo-lhe alguns intervalos grandes. Os symptomas foraô comuns; andava de pé, e sahia fora. Estava muito obstruída. Foi vomitada, e se pôs no uso de fomentação desobstruente. Não avisou mais. (MACHADO, 1791, p. 16)

O Diário do dr. João Lopes possui cerca de 41 casos de pessoas adoecidas, normalmente o médico adota a sequência supracitada: nome do indivíduo, condição social e idade, depois, registra o tipo de doença que o sujeito apresenta. Segundo o relato, a febre era quartã intermitente, cujos sintomas eram comuns, embora não explique quais, além do problema era obstrução. O quadro clínico

foi tratado com o uso de vomitórios e de um preparado denominado “fomentação desobstruente”. Não há registros posteriores sobre a paciente. Cabia também ao médico observar os hábitos da enferma, tendo ele registrado que Maria Joze costumava andar descalça e sair de casa com frequência.

A mulher de Antonio de Lima, de 33 anos, foi acometida no mês de outubro, de quotidianas intermitentes, as quais passaram a quotidianas contínuas, daí a terçãs intermitentes, a que se seguiu uma diarreia bilioza, fastio grande, ansiedade, securas implacáveis, um aspecto icterico com dor no estomago; uma cachexia com inchações edematozas nas extremidades inferiores. Neste estado fui chamado para curá-la, a 10 de novembro; não tinha dieta alguma. Apliquei-lhe dois vomitórios de ipecacuanha preta, e com eles melhorou da diarreia, passei ao uso de um remédio aperiente, e febrífugo, e de fomentação desobstruente, e com este remédio, foram diminuindo os acessos; porém como não se extinguirão, dei-lhe água de inglaterra, com a qual a quarta doze, faltou a sezão, acabou a garrafa, conservando-se em dieta. Passados oito dias, teve um acesso, mandei-lhe dar a quina em substância, ficou boa. (MACHADO, 1792, p. 18)

O caso da “mulher de Antonio de Lima” assemelhava-se ao de Agostinho da Costa, uma vez que também apresentava terçãs intermitentes, embora, aparentemente, em estágio mais avançado. Segundo o relato médico, o quadro inicial correspondia ao das chamadas “quotidianas intermitentes”. Como já mencionado, o tratamento para esse tipo de febre consistia exclusivamente na administração de vomitórios, sem a necessidade de outras intervenções ou recursos terapêuticos. No entanto, o curso clínico evoluiu: das quotidianas intermitentes passou-se às febres contínuas e, posteriormente, às terçãs intermitentes. A paciente também apresentava sintomas semelhantes aos observados no primeiro caso analisado — o do indígena Francisco Corrêa —, como inchaços edematosos nas extremidades inferiores.

No entanto, o caráter de sua febre apresentava-se distinto, acompanhado de sintomas como diarreia, inapetência, ansiedade, ressecamento corporal e até icterícia, seguidos de dores estomacais. O tratamento exigiu a administração de dois vomitórios, além de

medicamentos classificados como aperiente, febrífugo e fomentação desobstruente. Ainda assim, os resultados foram insuficientes. Tornou-se necessário recorrer à chamada “água da Inglaterra” e, posteriormente, ao uso da quina, após o qual a paciente apresentou melhora.

Não fica explícito o que se entendia por “ficar boa”. Será que essas pessoas realmente melhoraram? As febres eram de fato curadas ou continuaram a sentir algum desconforto? Não dá pra afirmar uma ou outra possibilidade. João Lopes vivia num período de mudanças constantes quanto ao saber médico oficial, no entanto, a perspectiva hipocrática ainda era a principal teoria aplicada na compreensão do restabelecimento da saúde do enfermo.

Em tese, o paciente estaria curado se os humores estivessem equilibrados, portanto, a partir dos métodos de cura usuais: os vomitórios, purgas e sangrias, extremamente invasivos e debilitantes. Embora não saibamos exatamente que doença estava assolando a ribeira, era correto que tal enfermidade era capaz de deixar vários sintomas físicos como podemos ver em alguns casos mencionados. Assim como toda doença, os sintomas variavam de acordo com o paciente. Não dá pra saber até que ponto João Lopes omitiu, ou não, informações importantes, dando mais atenção a determinados sujeitos ou manifestações que outras. O que fica claro é que existiam diversos tipos de febre e que cada uma delas se apresentava de maneira diferente, daí a importância de classificá-las. Segundo o médico, a fase mais aguda da epidemia já havia sido superada, uma vez que os casos de maior gravidade ocorriam, em sua avaliação, por responsabilidade do próprio paciente, cuja vida era considerada “desordenada”. Observa-se que a dieta ocupava lugar central em suas prescrições: o médico criticava não a ausência de alimentação, mas o consumo inadequado de certos alimentos, o que dificultava — e, por vezes, inviabilizava — a cura. Reprovava, ainda, o hábito de andar descalço, bem como o consumo da carne proveniente do Siará, que em alguns casos encontrava-se em avançado estado de decomposição (MACHADO, 1792).

Contudo não basta a aplicação dos remédios, a dieta, e os bons alimentos é uma das condições necessárias para a felicidade da cura, e ainda para preservar de qualquer enfermidade, porem ela se fará certamente impraticável, enquanto não mudar de facie a policia daqueles lugares, instituindo-se vendagens publicas dos viveres pelo miúdo ao povo, e multiplicando-se os assogues onde hajao de quarente vizinhas para cima, para que os povos não padeção necessidades de carne em hum paiz, que não consta mais que de fazendas de gado, e donde se extrae tanta carne para sustentação de outros paizes. Porém não basta esta providencia, se não for acompanhada de outra, qual é o cuidado, que deve haver em se não matarem rezes taes, como vi praticar-se na mesma Villa da Fortaleza, onde reside o Capitão-mor Governador, em vinte e tantos dias que ali estive **a carne que se matava no açougue, e se vendia ao povo, era preta, cheia de huma fleuma liqueida, e hum estado de dissolução, que por isso, a que me vinha eu a mandava lançar na maré; e he bem certo que huma semelhante carne aumentava a epidemia, e produzirá fins diversos [...].** (MACHADO, 1792, p. 14)

O médico deveria atuar como representante do saber científico no além-mar. No entanto, suas orientações demonstravam baixa efetividade, por serem frequentemente incompatíveis com as condições vivenciadas no Siará Grande. Não foram poucos os casos de pacientes que deixaram de informar seu estado de saúde após a primeira visita médica. Consideramos que as razões para esse "abandono" possam ser diversas; entre elas, destaca-se a hipótese de que a medicina oficial, com seus métodos e concepções, gerava desconfiança ou mesmo temor entre os habitantes da ribeira. Tal receio poderia decorrer tanto da ineficácia percebida dos tratamentos quanto do fato de que, em certos casos, os métodos aplicados agravavam ainda mais o estado dos enfermos.

Dona Quiteria, quinquagenaria, de temperamento limfatico, moradora em Canassú, foi acometida no mez de junho de Quotidianas Intermitentes, e desde esse tempo até outubro, alguas suspensões lhe fizeraõ repetiraõ-lhe a 17 deste mez, e foi vela o licenciado Joaquim Joze Henriques, applicou-lhe hum vomitório. Tinha sintomas ordinários e boa dieta. Não avizou mais. Constou, que sarou com remédios caseiros. (MACHADO, 1791, p. 16)

O caso de Dona Quiteria é um indicativo de que os remédios caseiros, possivelmente oriundos dos povos ancestrais, com uma

prática ancorada na experiência, fossem mais aceitos, confiáveis e talvez mais eficazes.

Os escritos médicos de João Lopes permitem identificar não apenas o funcionamento das visitas da Comissão e o raciocínio clínico do médico, mas também aspectos do cotidiano na Capitania do Siará Grande — como o ambiente, o clima, os hábitos alimentares e a distribuição da população. O documento revela, sobretudo, a vivência de uma epidemia e o entrelaçamento de diferentes temporalidades: de um lado, o saber acadêmico; de outro, o conhecimento tradicional. Entre esses dois polos, uma população buscava sua sobrevivência em um território adverso, recorrendo a múltiplas formas de saber para alcançar a cura.

REFERÊNCIAS

ABREU, Laurinda. A institucionalização do saber médico e suas implicações sobre a rede de curadores oficiais na América portuguesa. **Tempo**, v. 24, 2018, pp. 493-524.

ABREU, Laurinda. **A organização e regulação das profissões médicas no Portugal Moderno**: entre as orientações da Coroa e os interesses privados, 2010.

ABREU, Laurinda. Formações e carreiras médicas em Portugal no tempo de José Pinto de Azeredo (1764-1810). **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 28, 2021, pp. 919-938.

ALMEIDA, Carla Berenice Starling de. **Medicina mestiça**: saberes e práticas curativas nas Minas setecentistas. São Paulo: Annablume, 2010.

FERREIRA, Pâmela. Os médicos na capitania de Minas Gerais e suas comunicações com a esfera régia de poder (1772-1807). **Revista Ágora**, v. 34, n. 3, 2023.

GALDINO, Maria Rakel Amâncio. Populações e mudanças nas vilas coloniais: uma discussão a partir dos vestígios deixados pelos moradores da povoação da Caiçara da capitania do Ceará Grande. In: **CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 5., 2011, Maringá. Anais... Maringá: UEM, 2011.** Disponível em: www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/201.pdf Acesso em: 17 abr. 2022.

LIMA, Zilda Maria Menezes. **“O grande polvo de mil tentáculos”**: a lepra em Fortaleza (1920/1942). Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

MACHADO, João Lopes Cardoso. Barra do Acaracú. **AHU_ACL_CU_015,Cx.180, D.12587.** 27 out. 1791.

MACHADO, João Lopes Cardoso. Diário das enfermidades de que tratei e das comunicadas pelos licenciados Joaquim José Henriques e Theotonio Anastácio Ferreira, no lugar da Barra do Acaraú e Villa do Sobral. **AHU_ACL_CU_015,Cx.180, D.12587.**

MACHADO, João Lopes Cardoso. Recife. **AHU_ACL_CU_015,Cx.180, D.12587.** 8 mar. 1792.

MACHADO, João Lopes Cardoso. Villa do Sobral. **AHU_ACL_CU_015,Cx.180, D.12587.** 12 nov. 1791.

MELLO, D. Thomaz Joze. Recife de Pernambuco. **AHU_ACL_CU_015,Cx.178,D.12471.** 31 out. 1791.

NOGUEIRA, Gabriel Parente. **Fazer-se nobre nas fímbrias do império**: práticas de nobilitação e hierarquia social da elite camarária de Santa Cruz do Aracati (1748-1804). 2010. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza (CE), 09 set.

2010. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/2877/1/2010_dis_gpnogueira.pdf. Acesso em: 04 out. 2023.

NOGUEIRA, Gabriel Parente. Um porto do sertão, um centro regional: A vila de Santa Cruz do Aracati no século XVIII. **Revista Porto**, v. 3, n. 4, 2016, pp. 2-26.

OLIVEIRA, Adriana Santos de. **Pecuária, agricultura, comércio: dinâmica das relações econômicas no termo da Vila de Sobral (1773-1799)**. 2015. 129f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em História, Fortaleza (CE), 2015.

CAPÍTULO VIX

Relações entre os diferentes saberes de cura sobre as oftalmias no cariri cearense (1860-1930)

Pablo Victor Santiago Lima¹

RESUMO

Incipientes reflexões acerca da relação entre a Religiosidade e a Saúde no interior do Ceará, mais precisamente na região do Cariri entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX. O recorte dentro de um contexto de disputa entre diferentes discursos que procuravam se legitimar como delimitadores de significados para o trato das doenças, a exemplo dos casos epidêmicos de oftalmias. Nesse sentido, é fundamental para essa análise a discussão de documentos oficiais que nos permitiram traçar a trajetória das políticas públicas de Saúde e os relatos médicos sobre as diferentes Doenças encontradas na região em diferentes arquivos: Revista Ceará Médico, relatos de viagem etc. Em contrapartida ao discurso médico, contamos com a presença de fontes hemerográficas que representam os interesses de grupos religiosos, como o jornal Voz da Religião. Desse modo, procuramos demonstrar como esses discursos evidenciam as intenções que vão além do tratamento patológico das enfermidades, com o objetivo também de reconfigurar o cotidiano.

ALAVRAS-CHAVE: Oftalmias. Religiosidade. Cariri.

Na Historiografia da Saúde do Ceará a região do Cariri tornou-se palco profícuo para os estudos acerca da passagem de

¹ MS em História pelo Programa de Pós-graduação em História, Culturas e Espacialidades (PPGHCE – UECE).

determinadas moléstias ao longo dos últimos dois séculos. Os registros variam desde doenças com alto potencial de mortalidade, como a Cólera Morbus e Variola, a moléstias como o Tracoma, uma conjuntivite bacteriana contagiosa que, em estágios avançados, leva à cegueira de seus afetados.

O motivo para o tema das doenças serem abordadas de forma tão recorrente na historiografia pode ser atribuído a diversos fatores, por exemplo: O ímpeto civilizatório da elite cariense principalmente a partir da década de 1850, como retrata Hidelbrando Alves (2017), pode ter influenciado no surgimento de preocupações com o ambiente sanitário da nova urbe. Além disso, destaca-se a atuação de figuras como padre Cícero e o padre Ibiapina - este último notadamente envolvido em episódios que evidenciam a intersecção entre religiosidade e saúde, como no caso das fontes do Caldas, às quais eram atribuídas propriedades curativas para diversas enfermidades - a região se tornou um ponto de encontro entre romeiros e viajantes dos Estados vizinhos que procuravam materializar suas devoções. Ademais, a passagem da Cólera entre as décadas de 1850 e 1860, que pela mortandade expressiva, deixou marcas indeléveis na memória local é outro fator que reitera a preocupação sanitária na região.

Ainda em relação ao Cariri, encontramos inúmeras referências à cegueira presente na região, esse levantamento nos despertou particular interesse, pois a partir da década de 1850 percebemos a promessa de renascimento urbano e social da cidade do Crato, impulsionada principalmente pela necessidade de exportação de matéria-prima. Irineu Pinheiro (1950) e Figueiredo Filho (1968) foram os principais nomes da Historiografia do século XX que corroboraram essa percepção.

Nossas preocupações iniciais acerca da presença da cegueira patológica no Cariri concentram-se em compreender de que forma as pessoas consideradas “desvalidas”, como os deficientes e cegos, foram reorganizadas nesse contexto de expansão urbana. Foucault (1972) compreende que o crescimento urbano é acompanhado de processos cada vez mais institucionalizados de segregação de uma

população indesejada, daí a necessidade de se criar Hospitais Gerais: “De início, a instituição atribuía-se a tarefa de impedir a mendicância e a ociosidade, bem como as fontes de todas as desordens”. (p. 73). Contudo, o registro do primeiro Hospital voltado para o tratamento de pacientes com deficiências psicossociais na região caririense data da década 1970, com a criação da Casa de Saúde Santa Teresa, o que nos leva a crer que a relação com dos sujeitos “indesejáveis” para a paisagem urbana acontecia de outras formas, talvez não institucionalizadas. Para a nossa surpresa, a ausência de figuras institucionais não foi reiterada na imprensa durante a primeira metade do século XIX, esse espaço de trato das doenças e condições fisiológicas foi ocupado por diferentes sujeitos: curandeiros, farmacêuticos, curiosos, religiosos etc., possibilitando entender a existência de um rico panorama de perspectivas acerca dos rumos da saúde caririense.

Juciêdo Ferreira Alexandre em sua dissertação *O anjo do Extermínio se aproxima de nós* (2010) estabeleceu um comparativo dos índices demográficos durante as décadas de 1840 à 1860, observando a cifra de residentes da cidade do Crato triplicar nesse período, estatística que se relacionou com a transmissão da Cólera no início da década 1860. Sobre esse crescimento ele ressalta: “Esse desenvolvimento demográfico, por outro lado, não foi acompanhado por melhoria nas condições de vida para parte da população citadina. A pobreza era considerável em tal contexto e muitas pessoas viviam na marginalidade, a mendigar pelas ruas {...}” (p. 80).

Hidelbrando Maciel Alves (2017) chama de “local de fala (institucionalizado)” ao se referir a construção de uma narrativa histórica voltada para a glorificação de uma origem civilizada da cidade do Crato. Nesse sentido, é possível perceber em fontes históricas do período uma tentativa de distinção civilizatória que procura legitimar as ações realizadas pela elite local. Acercar da historiografia do Cariri produzida em meados do século XX pelos membros do Instituto Cultural do Cariri (ICC), ressalta:

Em síntese, a escrita da história caririense desse período se constituía no esforço de sacralizar um dado passado tido como glorioso, valorizar os aspectos de civilidade e progresso que advinham com a cultura letrada, a crença no progresso cratense “rumo à civilização” e o destaque positivo aos elementos formadores do caráter do homem caririense. Mesmo que de modo sintético, vale apresentar dois historiadores desse período que, junto com J. de Figueiredo Filho, obtiveram destaque em sua trajetória intelectual: Irineu Pinheiro e Padre Antônio Gomes de Araújo, primeiros presidente e vice-presidente do ICC, respectivamente. (ALVES, 2017, p. 36).

O ideal de associação do passado da província a um ímpeto civilizatório não é novidade entre os anos 1950 e 1960, quando o ICC publica seus principais trabalhos. Em Fortaleza, na capital do Estado, o Centro Médico Cearense (CMC) durante as primeiras décadas do século XX, momento em que o combate às doenças vai ganhar maior espaço na mídia nacional, defende a relação do binômio sanitarismo-civilidade.

A noção teleológica de progresso na elite cratense da segunda metade do século XIX proporcionou também a remodelação do espaço da vila. Alexandre cita as primeiras tentativas de construção de uma estrutura de saneamento: “O encanamento era feito à base de pedra, tijolo e cal com bicas de aroeira ou cedro. Afirmava a lei que os proprietários das casas por onde o canal passava, podiam construir tanques em seus quintais para armazenar a água.” (ALEXANDRE, 2010, p. 90). Além do mais, a inauguração de um cemitério durante a década de 1850 condizia com o:

{...} discurso sobre o desenvolvimento da localidade, ao instituir práticas de sepultamento condizentes com o modelo higiênico propagado nas cidades europeias e que começavam a ganhar legitimidade nas principais urbes do Brasil. (ALEXANDRE, 2010, p. 96).

A partir de 1862, com o surgimento dos primeiros casos de cólera na região, a Saúde ganha mais atenção na imprensa local:

A imprensa da época passou então a publicar matérias que davam conta dos lugares atingidos, das cifras mortuárias decorrentes, das ações oficiais e populares frente à doença, dos debates científicos sobre tal peste, das formas

de tratamento e remédios indicados no trato dos sintomas, entre outras questões. (ALEXANDRE, 2010, p. 128)

Em seu levantamento, Alexandre identifica entre as edições dos anos de 1855 à 1864, 143 menções à Cólera no periódico *O Araripe*, denotando uma crescente preocupação local com a chegada do flagelo:

O grande volume de textos impressos no segundo ano do hebdomadário sinaliza como a apreensão em torno da aproximação da epidemia se adensou com o agravamento da mesma nas províncias limítrofes. Essa crença de que o anjo do extermínio estouraria no Ceará fez seu presidente, Francisco Xavier Paes Barreto, nomear comissões sanitárias pelas principais localidades, no intuito de socorrer os eventuais acometidos pela moléstia {...}. (ALEXANDRE, 2010, p. 131).

Ainda em relação às doenças, percebe-se um aumento da incidência de textos voltados para a questão. No entanto, apesar da bexiga, varíola e cólera aparecerem com mais reincidência, sobretudo esta última, as moléstias menos ou pouco mortíferas, como as oftalmias tiveram pouco espaço nesses meios de comunicação. Entendemos que isso se dá, a priori, por um motivo bem notório: as oftalmias não se configuram como *causas mortis*, apesar de combalirem a saúde de um enfermo, podendo facilitar o falecimento em alguns casos. Em segundo lugar, tal fenômeno pode ser interpretado como reflexo da noção de civilidade e higiene cultivada pelas elites cratenses já mencionadas, as quais foram incentivadas a negar a existência desses sujeitos, visando ao embelezamento da cidade por meio da escassez de registros sobre elementos considerados indesejáveis.

Darlan de Oliveira Júnior Reis (2016) considera esse fenômeno como construção discursiva, empenhada na criação de uma identidade regional para o Cariri:

A representação regional construída a partir da segunda metade do século XIX permitiu à classe senhorial elaborar uma autoimagem, elemento importante no pretense projeto civilizador que dizia ser portadora. Os discursos não eram excludentes, nem justapostos. Na verdade, se

completavam, na medida em que destacavam o espaço privilegiado pela natureza e as características de distinção da referida classe. Quem detinha o poder de delimitar, simbolizar ou nomear o espaço, procurava definir as distinções necessárias para o discurso político. (REIS, 2016, p. 345).

Portanto, uma vez estabelecidas as noções acerca da realidade sociopolítica cratense na segunda metade do século XIX, torna-se possível fazer uma análise mais aprofundada dos processos de invisibilização das oftalmias nas narrativas oficiais — dinâmica que culminará nas manifestações latentes dessas enfermidades nas décadas subsequentes.

No que se refere ao panorama sanitário do Cariri no século XIX, pode-se compreender a região, a princípio, como pouco atrativa tanto para os esforços médicos institucionalizados quanto para aqueles formados de modo geral.

O sertanejo, na falta de acesso a diferentes formas de tratamento, guiava-se por meio de suas tradições para enfrentar as adversidades sanitárias. Em *Breve História dos municípios do Cariri Cearense*, Célio Augusto Alves Batista e Haley Guimarães Batista (2020) escrevem:

{...} Como o tinguijamento, que já fora herdado dos nossos indígenas, havia outros introduzidos também pelo negro escravo, além de práticas populares que os próprios portugueses trouxeram e que o tempo se encarregou de mesclar, tornando, às vezes, difícil definem-se as suas origens. Além disso, havia ainda a carência de pessoas especializadas para cada função, como os médicos, enfermeiros, farmacêuticos e outros. Era um luxo que a pobreza do lugar não permitia. Por isso é que se improvisavam barbeiros como sangradores e tira-dentes, parteiras que além de partos improvisavam pequenas cirurgias ou pensagem de ferimentos e contusões, rezadeiras que também eram hábeis na arte de fazer chás e infusões, cachimbeiras. Diziam elas, por exemplo, que a saliva do fumo mascado podia ser usada como cicatrizante de umbigo de nascituro. Não é que fossem totalmente ignorantes essas pessoas. Ignorância havia às mancheias, mas o principal era a total e absoluta falta de meios ditos civilizados, e, sobretudo a vontade imensa de ajudar ou de salvar. Usava-se algo que estivesse mais à mão para o socorro imediato. Por isso, se usava excremento de animais em ferimentos superficiais para estancar o sangue. Não se matava lagarta por medo de ela

se multiplicar; em alguns lugares, nem se lhe pronunciava o nome. (BATISTA, BATISTA, 2020, p. 58)

Nesse contexto, o surgimento de empreendimentos que fizeram frente aos males que assolavam a região – como as boticas e farmácias - protagonizaram, em muitos momentos, as ações sanitárias realizadas pela população. Segundo José Flávio Vieira (2018) os primeiros registros de boticário licenciado na região remontam ao ano de 1772, com a chegada de José Gomes Coelho. Os profissionais das boticas muitas vezes exerciam o papel de médicos práticos:

As boticas primevas, não só no Cariri como em todo o estado do Ceará, eram empreendimentos simples, é verdade, pois que as dificuldades de comunicação eram imensas, e os boticários que as faziam funcionar eram, muitas vezes, farmacêuticos práticos. À medida que a estrada de ferro ia avançando interior adentro, começaram a surgir médicos e dentistas, o que não impediu que os farmacêuticos práticos continuassem a prestar os seus serviços. É simples, os médicos que vinham no trem eram ocasionais, enquanto que os boticários residiam nos lugares, além de serem melhores conhecedores da flora local, e serem os que aviavam as receitas de pomadas, emplastos, xaropes e pílulas prescritas pelos médicos viajantes. Quantos boticários não usavam o chernoviz, do mesmo modo que o faziam os médicos de antanho? É bom ter sempre em mente que essas crenças populares nos chás, infusões, unguentos, etc., com todo o ar de singeleza inculta que lhe emprestamos quando delas falamos, são baseadas, são fruto da observação atenta e da pesquisa empreendida pelo negro, pelo índio, pelo caboclo, exatamente, do mesmo modo que a empreendem os farmacêuticos e os químicos. (VIEIRA, 2018, p.68-69).

Desse modo, percebemos que mesmo com a presença incipiente de profissionais licenciados na saúde caririense em meados do século XIX, ainda imperava na região as práticas de cura ditas populares, que muitas vezes, apropriadas e adaptadas para compor o ofício dos doutos.

{...} Pede o paciente a um de seus conhecidos, por amor de Deus, que mate uma de suas galinhas e lhe dê o fígado. Conseguida a víscera, assam-na sem sal, aparam em um vaso a salmoura (expressão deles), a qual é posta nos olhos do doente. Come êste o fígado, deixando um pedacinho que é, logo,

atirado longe, sem que o enfermo saiba onde caiu. Passa êste um ano sem tocar em fígado. (PINHEIRO, 1950, p. 139).

A terapêutica descrita se refere a um dos comuns tratamentos para a hemeralopia, cegueira noturna, na região do Cariri. A prática foi retratada no livro *O Cariri* de autoria do historiador Irineu Pinheiro, que estabeleceu um cenário de tradições culturais populares, revelando também a riqueza das práticas de cura. Estes conhecimentos demonstravam amalgama de crenças, ritos e aplicações: “[...] em seus processos de cura de gente e de bicho, mistura o sertanejo crenças religiosas e práticas de fundo supersticioso.” (PINHEIRO, 1950, p.141).

Pinheiro, em sua escrita, coloca-se em uma postura de distanciamento dos sujeitos que constituíam o cotidiano rural, como se o sertanejo fosse um objeto exótico a ser estudado. Em outro trecho, discorre sobre as parteiras que também compuseram o rol de agentes praticantes de diversos saberes curativos:

Ao lado dos curandeiros, barbeiros e sangradores relembremos as parteiras, mulheres ignorantes, inscientes das mais simples regras de higiene. A remédios empíricos, a práticas, às vezes, nocivas, acrescentam rezas que proclamam de efeitos infalíveis. (PINHEIRO, 1950, p. 139)

Tentativa do Discurso letrado em se distanciar epistemologicamente dos sujeitos que tiravam sua subsistência por meio de tratamentos considerados alternativos. Em certos contextos há em muitas práticas doutas um arranjo de saberes de diferentes origens utilizada pela medicina. A exemplo: o médico Dr. Manuel Mendes da Cruz Guimarães publicou um texto no jornal Pedro II em 1860 no intuito de comentar o comportamento pessoal e profissional do seu colega de profissão, Dr. José Lourenço de Castro e Silva em relação ao caso de uma paciente afetada por oftalmia:

Adoecendo de um olho o Sr. Vice-consul da Austria José Barbosa Cordeiro, chamou o Sr. Dr. José Lourenço para trata-lo tres dias depois. No fim de 44 dias achando-se ainda bastante grave, e receiando perder a vista, exigio uma conferencia, sendo convidados o Sr. Dr. Domingos José Pereira Pacheco, e

eu. Ouvimos a historia que fez de seu doente, e do tratamento prestado; este consistio em numerosas applicações de sanguessugas, tartato emético, purgativos, e loções emollientes. Quando observamos o doente, encontramos o seguinte: conjuntivite catharral, granulações muito desenvolvidas das palpebras, principalmente da superior, keratites pustulosa, ulcerosa, e vascular, e uma intumescencia de uma porção da conjuntiva oculo-palpebral do angulo externo do olho (que o Sr. Dr. José Lourenço insistio para excita-la) já excedendo alguma cousa a bordo livre da palpebra superior, e assemelhando-se um pouco ao chernosis. (GUIMARÃES, 1860, p. 2)

Guimarães critica o dr. José Lourenço, sobretudo em razão de seus métodos considerados inadequados para a prática médica da época. Alguns dos tratamentos empregados pelo oculista passaram, gradualmente, a ser rejeitados pela sociedade letrada.

{...} Outra panacea de aceitação universal, que perdurou até o início do século XX, foi o do uso de purgativos e clisteres. Desde a medicina egípcia que se acreditava ser o intestino uma via natural de eliminação da matéria morbi, ou seja, de substâncias nocivas ao organismo (Tamayo, 1988, p. 75). As fezes, por outro lado, sempre foram vistas como excrementos tóxicos, capazes de envenenar o sangue. A ideia de “intoxicação”, como consequência da prisão de ventre, ainda perdura no entendimento das pessoas menos esclarecidas. Ouvimos, frequentemente, de pessoas simples, o termo “intoxicado” como sinônimo de “obstipado”. O uso sistemático da sangria, dos purgativos e clisteres foi objeto de acerbas críticas por parte de escritores, dramaturgos e artistas, que nos legaram sátiras irreverentes sobre essa terapêutica polivalente. (REZENDE, 2009, p. 138)

Portanto, compreende-se que o processo de busca por legitimação da classe médica, diante de uma população recém-exposta aos preceitos e normas da medicina acadêmica, resultou na necessidade de adaptação por parte dos médicos atuantes na região, os quais passaram a incorporar práticas oriundas dos saberes populares de cura.

No tocante a religiosidade caririense, é possível analisá-la como fundamental da ritualística de inúmeros processos curativos populares. A relação entre fé e saúde é muitas vezes retratada com desdém pela literatura médica, que compreende a devoção como

impulsionadora do agravamento de doenças ou puro charlatanismo. Em 1931, o médico oftalmologista Dr. Hélio Góis Ferreira através de artigo publicado pela revista Ceará Médico, endossa a opinião do seu colega Dr. Belém de Figueiredo de que a proliferação do Tracoma foi também causada pelas romarias de religiosos na região do Cariri:

{...} O fanatismo religioso entrava a acção das auctoridades sanitárias. A erradicação do trachoma no Vale do Cariry é um problema complexo. O índice de infecção atinge a cifra de 40% da população total. O povo, mystico e retrogrado, vive engolfado em um musulmano fatalismo, recebendo com indiferença a acção sanitária {...}. (FERREIRA, 1931, p. 4).

A fala retrata posicionamento comum entre a classe médica da época em relação às festividades, práticas religiosas e curativas do sertanejo. Em matéria publicada no jornal Pedro II no dia 14 de janeiro de 1860, há um anúncio feito por um anônimo que se auto-intitula “O religioso de coração”. O texto narra a história de um cego desde o nascimento que foi curado pela imagem de São Francisco das Chagas na cidade do Canindé no Ceará:

Existia na freguezia da Telha no lugar denominado – Curraes novos- um jovem de 18 annos de idade de nome Pedro Antonio de Oliveira, filho de Miguel dos Anjos Barros, que sendo cego de nascimento, logo que tocou acerta idade descobrio-so igualmente que padecia de desarranjo no intellectual, vindo por fim até a se dar ao lamentavel defeito da embriaguez. Vendo a consternada mãe o estado desgraçado que se achava reduzido seu filho, sem vista, sem senso, e com a macula da embriaguez, um dia, parece que locada da graça em suas orações a São Francisco das Chagas do Canindé, chamou seu infeliz filho, e o exortou, a que abandonasse o aviliante vicio da embriaguez, que São Francisco das Chagas o curaria dos seus defeitos caprichosos da natureza, e em tão feliz instante fez a lacrimosa mãisemilhanteexhortação, que conseguiu do filho o abandonar a embriaguez. Neste estado se conservou o infeliz cego por espaço de tresannos, sempre rogando a seu pai, que o houvesse de conduzir a presença de São Francisco das Chagas, para o curar {...} mas só agora em fins de outubro do anno pretérito, é que forãoattendidas as suas rogativas por seu pai, que effectivamentepoz-se a caminho emdireção a Villa de Canindé a pé, e guiando seu filho pela mão. No fim de tres dias de jornada, procurando uma habitação dispoz-se a pernoitar, e foi justamente nesse lugar para elles

venturoso, que seofilho pela primeira vez e na sua vida vio a luz: anunciado imediatamente a seo pai que estava divulgando um objeto pendente da parede da caza, o que sendo averiguado pelo pai e pessoas da caza, verificaram ser um chapeo. [...] No dia seguinte, posarão-se fervorosamente a caminho, em demanda do venturoso Canindé. [...] Finalmente no dia 9 de novembro de 1859 chegaram venturozos peregrinos á Villa de Canindé, e em face de uma grande parte de sua população forão reaver as devidas graças prostados aos pés do padroeiro commum. Semelhante factio foi presenciado, e averiguado por muita gente, que procurava indagar o tão alto prodígio do S. Francisco das Chagas operado no meio do século das luzes! [...] E todos com effeito ficavam cabalmente convencidos da veracidade do preterito estado de cegueira d favorecido pela graça do Senhor, e isso não só pelas multiplicadas sicatizes, que apresenta o mesmo por algumas regiões do corpo, como ainda por seo andar um pouco vacilante, e bem commum nos cegos. (PEDRO II, 1860, p.3-4).

O texto pode ser compreendido como um discurso estratégico voltado à produção de efeitos junto a uma elite letrada e aos leitores, de forma geral, inseridos em um contexto de disputa entre o saber médico em ascensão — em busca de legitimação e clientela — e os núcleos religiosos, que buscavam reafirmar os sentidos curativos e miraculosos de sua fé diante do avanço da medicina.

Desse modo, o jornal Pedro II procurou dar espaço a vozes dissonantes, pois, meses depois o periódico lança uma edição em que apresenta o debate dos médicos Manuel Guimarães e José Lourenço, abordado anteriormente. Esse percurso analítico que realizamos é definido por Foucault como um dos métodos da análise do discurso, a Exterioridade: “[...] a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua regularidade, passa às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras.” (1996, p. 53).

Uma forma comum de expressão religiosa com forte envolvimento na saúde dos populares é o fenômeno dos banhos curativos que, inclusive, não eram uma exclusividade cearense. Em seu trabalho sobre as migrações alemãs no sul do Brasil, Silvio Marcus de Sousa Brasil (2010) comenta sobre a existência de banhos curativos como medida para o tratamento de doenças no Rio Grande do Sul:

{...} As 'águas virtuosas' das fontes termais também passaram a ser valorizadas no Brasil a partir do século XIX. No Formulário ou Guia Médica, de Pedro Chernoviz (1864), por exemplo, já consta uma série de estâncias hidrominerais do Brasil, com detalhada descrição das propriedades físico-químicas de suas águas e suas indicações médicas para determinadas moléstias. (BRASIL, 2010, p. 166)

Ainda sobre a relação da fé com a cura de doenças, o historiador Eduardo Campos, em seu livro *Medicina Popular no Nordeste* de 1967, cataloga uma gama variada de recomendações terapêuticas para as afecções oculares em que o cuspe aparece como um dos remédios indicados:

Cuspo em jejum tem aplicação em todo o sertão, nas oftalmias. HILDEGARDES CANTOLINO VIANA registrou na Bahia o emprego da saliva nas mesmas condições: Se os olhos apostemarem, cuspe em jejum é o jeito. A pessoa deve ter os dentes perfeitos, acrescenta. {...} Entre os povos primitivos, lembra RENÉ POTTIER (op. cit., p. 54-55), a saliva, como o sangue, o leite, assim como a urina e esperma, se identificavam com a alma, não deixando de ter grande importância, não somente nas iniciações religiosas, como também na Medicina. (CAMPOS, 1967, p. 69).

Considerando que o imaginário popular é permeado por narrativas, interpretações e relatos oriundos da tradição hebraico-cristã, é possível relacionar o uso do cuspe como recurso terapêutico à presença da saliva em passagens bíblicas que antecedem os milagres atribuídos a Jesus. No entanto, conforme a edição e a tradução da bíblia, a referência explícita ao cuspe pode não estar presente. Assim, entende-se que a prática terapêutica mencionada por Campos tem prováveis origens no imaginário cristão popular.

Jesus passa à ação: cospe no chão e faz barro com sua saliva sem nenhuma consulta ao interessado, porque este, sendo cego de nascimento, não sabia o que era enxergar para poder desejá-la ou não. Na frase *kai. evpe,crisenavtoul/ to.nphlo.nevpi. tou.jovfqalmou.j* (e aplicou dele o barro nos olhos), o possessivo *avtoul/ só* pode determinar *to.nphlo.n*). Ou seja, o pronome possessivo *avtoul/ em 9, 6* se refere a Jesus e não aos olhos do cego. Parece querer insistir que o barro é de Jesus, porque o fez ele mesmo com

sua saliva, seu cuspe. Na Antiguidade, tanto no mundo judaico como no mundo helenístico, era bem conhecido o uso da saliva na medicina popular, pois se acreditava que ela contivesse qualidades terapêuticas na cura de afecções oculares. (ALMEIDA, FUNARI, 2017, p. 53)

Campos (1967) entende que para a Sapiroanga, oftalmia caracterizada pela irritação dos olhos, há pelo menos três formas de terapêuticas: a primeira por meio da planta Capim-rabo-de-raposa, a segunda pelo lodo que se desenvolve em jarras de água e a terceira por meio da urina de boi:

7- Para Sapiroanga, que tem sua origem etimológica na linguagem, com a locução *AsPiranga* ou antes *Eça-Pirang* (isto é *ceça* forma absoluta *teça*), que significa literalmente olhos vermelhos ou sangüíneos, conforme ensina JOÃO RIBEIRO usam o capimrabo-de-raposa (espécie não anotada). 8- O lodo que se cria pela parte externa das jarras d'águas serve para sapiranga, registra LOURENÇO FILHO (p. 40): O lodo que se ajunta por fora das paredes é meizinha infalível para a cura de sapiranga". 9- Iguamente, para sapiranga, usam urina de boi ou vaca. A urina do chamado "boi santo do Padre Cícero", em Juazeiro do Norte, por exemplo, curava de moda infalível a sapiranga e o tracoma. (1967, p. 79).

Nesse sentido, compreendemos que as práticas de cura populares estão assentadas sobre bases religiosas, e até mesmo a urina possui contribuição nesse caleidoscópio de medidas combativas às oftalmias: "Tomem a urina do mesmo doente e misturem-na com mel muito bom & deem dito nos olhos: e tirará as nuvens que tive". (CAMPOS, 1967, p. 80).

O aparecimento de personagens que reforçavam a ligação entre fé e cura: na região do Cariri o padre José Antônio de Maria Ibiapina, conhecido como Padre Ibiapina, foi responsável pela construção de enfermarias e de rudimentos hospitalares na região. O padre foi fervoroso partidário dos poderes curativos das Fontes do Caldas. Vieira (2018) relata a existência de registros sobre grupos de pessoas que peregrinavam em busca de serem curadas das mais diferentes enfermidades, dentre elas as oculares.

O jornal *A Voz da Religião no Cariri* foi o principal veículo de difusão da reputação miraculosa das águas da Fonte do Caldas. Em

uma edição de 13 de dezembro de 1868, é possível encontrar no jornal a seguinte publicação:

Um espírito recto não pôde por certo duvidar dos milagres que todos os dias se vão operando na nascença do Caldas. A concorrência de tantas pessoas, de todas as classes, e de todos os pontos é mais uma nota característica das maravilhas que DEUS opera em abono de seu servo, o Padre Ibiapina. O numero de pessoas que encontra-se no Caldas varia de 200 a 400 por dia, e as veses a affluencia é tanta que consome-me um dia inteiro a espera que haja a possibilidade de tomar-se um banho. (A Voz da Religião no Cariri, 1868, p. 3).

A figura do padre aparece comumente atrelada à realização das graças, alavancando ainda mais sua fama e o prestígio. Vieira (2018) em livro sobre a medicina no Cariri, confirma relatos de cura relacionados às oftalmias.

{...} Joaquim da Silva, morador na vila de Milagres, 51 anos de idade, sofria muito da vista e de paralisia nas pernas, banhou-se, sentiu logo o desaparecimento rápido de seus graves incômodos, e acha-se perfeitamente bem. {...} Joaquim Fernandes, morador no lugar – Barros – sofria muito dos olhos. Recorreu aos banhos do Caldas e conseguiu ficar logo bom. {...} Uma menina de 2 anos filha de Maria Tomasi de Sant’Anna, moradora no Sossego sitio da Barbalha, sofria de oftalmia, desde seu nascimento, tomou banhos, e acha-se perfeitamente boa. (VIEIRA, 2018, p. 271).

Assim, percebemos como a imprensa religiosa procurou fortalecer sua causa através da divulgação de inúmeros relatos que retratam as mais variadas doenças, promovendo um volume de romarias e peregrinações em direção a Fonte do Caldas. Elias Ferreira Veras (2009) em sua dissertação de mestrado acerca da relação entre o jornal AVoz da Religião no Cariri e as missões do Padre Ibiapina comenta:

Não bastava mais falar apenas do púlpito, como fazia Ibiapina nas outras Províncias do Norte. Em nenhuma outra Vila ou Província visitada pelo missionário, em quase três décadas de missões, foi fundado um jornal, como aquele, criado no Crato e distribuído na região do Cariri. A imprensa passou a ser utilizada pelo missionário e por aqueles que estavam ligados às suas missões no Cariri, como estratégia de convencimento, de apoio e de adesão

às suas obras, constituindo-se como força ativa na construção de representações sobre a vida religiosa, de modo geral, e sobre as missões, de modo particular. (VERAS, 2009, p. 30)

Tornavam-se assim cada vez mais comuns de relatos de cura em jornais, o que entendemos como um indicativo dos interesses dos respectivos editoriais desses periódicos. De um lado o avanço das novas tecnologias médicas tomava de conta dos tratamentos clínicos, procurando cada vez mais construir a confiança da população sem perder de vista também o aumento da receita médica; Do outro, a necessidade da religião se assentar novamente como um pilar de segurança e veracidade em diversos campos da vida dos fiéis, inclusive a saúde, procurando ainda mais a devoção de religiosos.

A partir do conceito de Ecologia de Saberes, proposto por Boaventura Santos (2007), observa-se uma disputa entre epistemologias com condições desiguais de legitimação. O saber popular, ao ser apropriado pela medicina, é gradualmente transformado em algo estranho à sua origem, tornando-se incompreensível tanto por não atender aos critérios do discurso científico quanto pela imposição de uma epistemologia mais lucrativa para os grupos hegemônicos.

Por fim, há um sem número de possibilidades de abordagens para a compreensão da relação religiosa e sanitária no Ceará. No entanto, vale salientar a necessidade de discussão entre as diferentes epistemologias, de modo que não se comprometa a validação de outras formas de saber.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Alexandre Arraes de. Monografia do município de Crato – Ceará. Crato: Ext. Gráfico Gazeta do Cariri, 1943.

ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. Quando o anjo do extermínio se aproxima de nós: representações sobre o cólera no semanário

cratense O Araripe (1855-1864). Dissertação de mestrado em História – UFPB/CCHLA. João Pessoa. 2010.

ALVES, Hidelbrando Maciel. A face historiadora de J. Figueiredo Filho e a construção do Cariri cearense. Dissertação de mestrado em História. Rio Grande do Sul: UNIFESP, 2017.

BATISTA, Célio Augusto Alves. Breve história dos municípios do Cariri cearense: fatos e dados [livro eletrônico] / Célio Augusto Alves Batista, Halley Guimarães Batista. Fortaleza: INESP, 2020.

BRASIL, Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Vendendo Saúde: história da propaganda de medicamentos no Brasil / Eduardo Bueno. – Brasília: Agência Nacional de Vigilância Sanitária, 2008.

CAMPOS, Eduardo. Medicina popular do Nordeste: superstições, crendices e mezinhas. 3ª d. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1967.

FIGUEIREDO FILHO, José Alves. O folclore no Cariri. In: Itaytera. nº4. Crato: Tipografia Imperial, 1958.

FOUCAULT, Michel. Arqueologia do saber. Tradução de Luís Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GARDNER, George. Travels in the interior of Brazil. 2ª d. London: Reeve, Benham, and Reeve, King William Street, Strand. 1849.

GUIMARÃES, Manuel Mendes da Cruz. Ao publico ignorante de medicina. In: Jornal Pedro II, Ceará, n. 2081, 1 de setembro de 1860, p. 1-4.

HEGENBERG, Leonidas. Doença: um estudo filosófico. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1998. 137 p. ISBN: 85-85676-44-2. Available from SciELO Books.

JÚNIOR, Darlan de Oliveira Reis. A região como artefato: o Cariri na segunda metade dos Oitocentos. In: Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 17, n. 27, 2º sem. 2016, p. 342-367.

LEAL, Vinicius Antonius Holanda de Barros. História da Medicina no Ceará. Fortaleza: INESP, 2019.

MACHADO, Roberto et al. Danação da norma. Rio de Janeiro, Graal. 1978.

NOGUEIRA, Paulino. Vocabulário indígena em uso na província do Ceará. In: Revista Trimestral do Instituto do Ceará, Ceará, anno 1, Tomo 1, 4º trimestre de 1887.

ORLANDI, Eni P. Análise de Discurso: princípios e procedimentos. 8ªd. Campinas, SP: Pontes, 2009.

PINHEIRO, Irineu. O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes. 1950. Ed.fac-sim. Fortaleza: FWA, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais e perspectivas latino-americanas. Colección SurSur, Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005, p.107-130.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. (Org.) Epistemologias do Sul. São Paulo: Editora Cortez. 2010, p. 20-32.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, 2007, p. 3-46.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. Para ampliar o cânone da ciência: A diversidade epistemológica do mundo In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p..21-121.

VIEIRA, José Flávio. Dormindo à borda do abismo: a medicina no Cariri Cearense (1800-1900). Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2018.

POSFÁCIO

Com muita alegria recebo a tarefa de escrever a respeito desse livro que é extraordinário por sua pluralidade, sua perspectiva histórico-cultural, e sua representatividade social. O livro põe em diálogo diferentes abordagens que envolve histórias, memórias e narrativas de pesquisas realizadas por diversos estudiosos, ao longo dos anos.

Nos impulsiona a assumir um 'pensar aberto inclusivo e democrático' num momento em que somos chamados (a) a valorizar e defender a visibilidade e protagonismo das muitas vozes ignoradas pela história.

As autoras adentraram de forma lúcida no diálogo com profissionais da área da educação, história e ciências sociais das universidades URCA, UECE UFRN UNILAB e propiciaram não apenas a partilha de textos ou pesquisas acadêmicas, mas de forma a nos encantar, nos levaram a um passeio coletivo pelos pensamentos, emoções, expressos em textos criativos e reflexivos à luz das ciências humanas e da contemporaneidade.

As Professoras Fátima Pinho E Zilda Lima nos conduziram ao universo do sagrado e amplia o leque de reflexões articulando uma multiplicidade de emoções transcendentais de matizes religiosas diversas, bem como as relações com o divino, as curas e as crenças existentes.

O impacto que este livro apresenta além das escritas também pode ser dimensionado pelo seu processo de construção coletiva, pela diversidade de significações concebidas pelos (as) deferentes autores (as), cada um (a) trazendo suas criações impregnadas de análise crítica, empatia e originalidade.

O (a) leitor (a) é convidado ainda para uma leitura calma e atenta, no sentido de conhecer além dos temas que tratam os artigos, conhecer a si mesmo, a possibilidade de acionar novas

memórias e histórias que fortalecem ao pertencimento e nossas relações culturais.

Por fim, é um livro que convida a uma leitura agradável e interessante. Aproveite!

Profa. Dra. Telma Bessa

Universidade Estadual Vale do Acaraú UVA

Narrativas Sagradas, Disputas Ancestrais: Saberes e Religiosidades no Ceará convida o leitor a percorrer histórias onde fé, memória e cultura se entrelaçam na formação simbólica e social do estado. Resultado de pesquisas de diversas/os autoras/es, a obra aborda desde o sincretismo religioso e as práticas populares de cura, até o protagonismo feminino indígena, a presença evangélica em territórios católicos e a atuação de movimentos sociais. O livro apresenta o sagrado como campo de disputas e negociações, revelando a pluralidade de saberes que moldam identidades e territórios. Mais que um registro acadêmico, é um convite a compreender o Ceará como um espaço vivo de encontros e confrontos culturais.



ISBN 978-65-265-2222-6



9 786526 522226 >