

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**O DISCURSO RELIGIOSO NO PROCESSO MIGRATÓRIO PARA
O CALDEIRÃO DO BEATO JOSÉ LOURENÇO**

LEMUEL RODRIGUES DA SILVA

**Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
Orientador**

NATAL

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

LEMUEL RODRIGUES DA SILVA

**O DISCURSO RELIGIOSO NO PROCESSO MIGRATÓRIO PARA
O CALDEIRÃO DO BEATO JOSÉ LOURENÇO**

Trabalho elaborado como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais, na área de concentração 'Dinâmicas sociais, Práticas culturais e Representações' do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação do Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior.

NATAL
2009

Divisão de Serviços Técnicos

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Silva, Lemuel Rodrigues da.

O discurso religioso no processo migratório para o caldeirão do Beato José Lourenço / Lemuel Rodrigues da Silva. – Natal, RN, 2009. 208 f.

Orientador: Orivaldo Pimentel Lopes Júnior.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

1. Discurso religioso – Tese. 2. Migração – Tese. 3. Religião – Tese. I. Lopes Júnior, Orivaldo Pimentel. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/UF/BCZM

CDU 316.74:2(043.2)

LEMUEL RODRIGUES DA SILVA

**O DISCURSO RELIGIOSO NO PROCESSO MIGRATÓRIO PARA
O CALDEIRÃO DO BEATO JOSÉ LOURENÇO**

Trabalho elaborado como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais, na área de concentração 'Dinâmicas sociais, Práticas culturais e Representações' do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação do Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
(UFRN/PPGCS/Orientador)

Prof^a Dr^a. Ana Laudelina Ferreira Gomes
(UFRN/PPGCS)

Prof^a Dr^a. Fátima Martins Lopes
(UFRN/PPGH)

Prof. Dr. Ivonaldo Neres Leite
(UFPE)

Prof. Dr. Domingos Sávio de Almeida Cordeiro
(URCA)

Dedico:

Às minhas três famílias: A que me gerou: Pai – In Memoriam –, Mãe e irmãos(ãs); À que ajudei a gerar: Esposa e filhos – Alexandre, João Pedro e Maria Luíza; e à que me acolheu: Sogro(a) e cunhadas(os).

Aos remanescentes do Caldeirão, por manterem vivos a fé e a devoção que os uniam na comunidade.

Aos meus ex-alunos do curso de História da UERN – Campus Central, pelo incentivo à pesquisa.

AGRADEÇO:

Aos professores da Pós Graduação em Ciências Sociais da UFRN, por seus ensinamentos, em especial ao Prof. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior por ter assumido comigo a proposta de um olhar diferente sobre a migração para o Caldeirão.

Aos colegas do Departamento de História da UERN – Campus Central, pelo apoio e liberação.

Ao PICDT-CAPES pela ajuda financeira.

À direção da FAFIC, na pessoa do Prof. Emanuel Pereira Braz, pelo apoio estrutural.

Às paróquias da Diocese de Mossoró, pelo acesso aos Livros de Tombo.

À Diocese do Crato e à Ordem dos Salesianos/Juazeiro do Norte/CE, pela acolhida e documentação fornecida.

Ao Prof. João Marcolino Neto (Caraúbas), Prof^a Iberlânia Alves da Silva (Olho d'Água dos Borges), Aluízio Augusto (Apodi) e Aline Keilly (Mossoró), pelas atividades de campo.

Aos companheiros de pesquisa Prof. Marcílio Lima Falcão e Paulo Medeiros Gastão, por colocarem à minha disposição seus conhecimentos e acervo bibliográfico.

RESUMO

O Caldeirão, sítio localizado na cidade do Crato, ao sul do Ceará, pertenceu ao padre Cícero Romão Batista. Ali, foi criada uma comunidade religiosa liderada pelo beato José Lourenço, a qual marcou a vida de milhares de sertanejos do Nordeste na década de 1930, por representar, para essa gente, um espaço de convívio religioso, trabalho e devoção. A população do Caldeirão era de aproximadamente três mil pessoas, oriundas dos Estados de Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Maranhão, Piauí, Ceará e Rio Grande do Norte, que dividiam entre si as tarefas diárias da comunidade. A miséria causada pelas secas e a exploração dos sertanejos pelos grandes proprietários de terras são apontadas como os elementos motivadores desse fluxo migratório, pela maioria das obras publicadas sobre o Caldeirão, transformando a comunidade numa experiência primitiva de luta de classes. O estudo apresentado propõe outra compreensão desse movimento migratório a partir do discurso religioso de salvação levado aos sertanejos pelo Conselheiro Severino Tavares. Foram utilizados, como campo de análise, os remanescentes norte-rio-grandenses que migraram para o Caldeirão e, como referenciais teóricos e metodológicos, o modelo compreensivo de investigação, a história cultural e a análise de discurso das memórias dos remanescentes. O trabalho conclui que apontar o fenômeno do Caldeirão como uma revolta camponesa é tentar impor a essa gente as aspirações ou desejos de outros, além de negar a essas pessoas o direito e a dignidade de terem agido a partir de suas crenças e de seus próprios sonhos.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso Religioso, Migração, Salvação

ABSTRACT

The Caldeirão is a site located in the city of Crato, in the south of Ceará, belonged to priest Cícero Romão Batista. There, was created a religious community led by blessed José Lourenço, who marked the life of thousands of Northeast country people in 1930s, for represent to them a space of religious conviviality, work and devotion. The Caldeirão's population was about three thousand of people, originated from states of Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Maranhão, Piauí, Ceará and Rio Grande do Norte, who share the community's daily activities. The misery caused by the dryness and exploration of these country people by the landlords are indicated as the motivator elements of this migratory flux by the greater number of works published about the Caldeirão, turning the community into a primitive experience of class struggles. This present study proposes other comprehension of this migratory movement by the religious speech of salvation taken to country people by the counselor Severino Tavares. Was used as analysis camp the remaining norte-rio-grandenses that migrated to the Caldeirão, and as theoretical and methodological references the understanding model of investigation, the cultural history and the remaining memorial speech analysis. The work follows that pointing the phenomenon of Caldeirão as an campestre revolt is try to impose to this people the aspirations or wishes of others, besides of deny to them the right and the dignity of act by their believes and their own dreams.

KEYWORDS: Religious speech, Migration, Salvation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 - MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS E RELIGIOSIDADE NO NORDESTE BRASILEIRO	19
1.1 – A migração numa perspectiva demográfica, política e econômica.	19
1.2 – Migração e religião	26
1.3 – Canudos e Caldeirão: missões abreviadas	40
CAPÍTULO 2 - A MIGRAÇÃO DE NORTE-RIO-GRANDENSES PARA O CALDEIRÃO DO BEATO ZÉ LOURENÇO	58
2.1 – As dimensões sócio-política e econômica da migração norte-rio-grandense	58
2.2 – Os sertanejos migrantes e sua religiosidade	68
2.3 – A Igreja católica diante da ação dos beatos e conselheiros	79
CAPÍTULO 3 - MEMÓRIAS DE MIGRANTES EM BUSCA DA TERRA PROMETIDA	95
3.1 – O discurso religioso como elemento motivador da migração.	95
3.2 – Caminhando quinhentos quilômetros em nome da fé.	109
3.3 – Enfim, o Caldeirão.	120
CAPÍTULO 4 - CALDEIRÃO DA “BARBÁRIE À CIVILIZAÇÃO”.	132
4.1 – “Admiti-la no presente é negar a civilização”	132
4.2 – “Hordas selvagens armadas bizarramente”?	142
4.3 – O Caldeirão civilizado: fonte de capital político e religioso.	154
CONCLUSÃO:	166
REFERÊNCIAS	176
ANEXOS	188

INTRODUÇÃO

Quando, na década de 1980, tive acesso à obra de Rui Facó, *Cangaceiros e Fanáticos* (1988), duas coisas chamaram-me a atenção: primeiro, seu estilo narrativo bastante envolvente, que facilmente leva o leitor a assumir a condição de personagem – por um bom tempo tornei-me meio cangaceiro, meio beato.

A vida do cangaceiro, naquele momento, parecia-me mais propensa a atos heroicos, combates com as volantes ou com os macacos – nomeações dadas aos soldados pelos cangaceiros –, fugas espetaculares e certo romantismo. No entanto o beato, ao contrário, levava uma vida pacata, de oração, penitência e jejuns, nada de atos heroicos ou ações espetaculares. Entre a dinâmica da violência e a passividade da devoção, não pensei duas vezes e decidi seguir o caminho dos cangaceiros. Todavia, quanto mais mergulhava na literatura do cangaço, mais a figura do beato atravessava meu caminho, como se quisesse me tirar do riacho de sangue deixado pelos cangaceiros para me levar para uma vida de penitência. Apesar de não ter como separar na literatura do cangaço temas como violência e religiosidade, personagens como Lampião e Padre Cícero, este último não me despertava interesse, pois o que queria e gostava mesmo era de correr atrás de ex-cangaceiros pelas caatingas do Nordeste em companhia de tantos outros mais apaixonados do que eu.

Depois de percorrer um considerável número de obras que retratam a violência do cangaço, retornei a Facó para a releitura de alguns pontos levantados por ele e que deixaram lacunas na minha interpretação. É nesse momento que me deparo com o segundo ponto que chamou a minha atenção, talvez até mais do que o estilo de sua narrativa: foi o relato sobre o Caldeirão e a presença maciça de norte-rio-grandenses na comunidade liderada pelo beato José Lourenço.

Os dados apresentados na obra, para mim, eram alarmantes: num universo de aproximadamente duas mil e quinhentas pessoas, 75% eram de origem potiguar. Essa constatação fez acender em mim uma luz e, a partir de então, passei a ver os beatos com um olhar diferenciado – o que não reduziu minhas leituras acerca do cangaço, haja vista a aproximação entre as duas temáticas. Dessa forma, foi-me surgindo alguns questionamentos, tais como: que poder esse beato tinha para conseguir reunir milhares de pessoas numa comunidade? Qual a origem de todas elas? E o que teria levado tanta

gente a migrar para o Caldeirão? Não tinha ainda respostas, nem tampouco sabia como alcançá-las.

Ampliando minhas leituras sobre o Caldeirão para além de Facó, descobri que o Arraial tinha como característica principal o fato de ter provocado um amplo processo migratório de famílias oriundas dos sertões de Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Maranhão, Piauí, Rio Grande do Norte e Ceará (ALVES, 1994, p. 109). Esse grande fluxo populacional foi responsável pelo surgimento da comunidade que se localiza a 35 quilômetros da cidade do Crato, na região do Cariri, ao sul do Ceará.

O Caldeirão era liderado pelo beato José Lourenço, um negro de origem paraibana, que chegou a Juazeiro do Norte – CE, em meados de 1890, e tornou-se um discípulo do Padre Cícero. A partir daí, ele passou a viver voltado para a religião, entrando para uma ordem de penitentes que praticavam autoflagelação e rituais de purificação do espírito. Seguindo os conselhos do padre, José Lourenço arrenda uma propriedade chamada sítio Baixa Dantas. No sítio, desenvolve a agricultura, sem se descuidar de suas atribuições de beato, acolhendo, em sua casa, pobres e necessitados que se dirigiam à região em busca de ajuda e de conselhos do Padre Cícero. Assim, aos poucos, ele vai se tornando uma liderança na região, bem como passa a ser respeitado pelos fiéis. Tempos depois, é pressionado pelo proprietário, João de Brito, a deixar o sítio com urgência, uma vez que o mesmo fora vendido. José Lourenço se retira sem receber nenhuma indenização pelas benfeitorias deixadas no Sítio e é encaminhado, com as famílias que viviam com ele no Sítio Baixa Dantas, pelo Padre Cícero, para uma propriedade que lhe pertencia, chamada de Caldeirão dos Jesuítas.

Assim, das leituras iniciais até chegar aqui, percorri quase uma década de estudos a respeito do Caldeirão, de modo a amadurecer o diálogo com a historiografia recente sobre os movimentos sociais que sofreram influências religiosas, especialmente no Nordeste do Brasil. Por isso, o eixo central da presente pesquisa está relacionado com o discurso religioso no processo migratório de parte da população da região oeste do Rio Grande do Norte para o arraial do Caldeirão, na década de 1930.

Após levantamento bibliográfico sobre o fato, verifiquei que a literatura publicada sobre o tema, dentre elas Facó (1988), Oliveira (1998), Ramos (1991), Alves (1994), Holanda (1997), tende a explicar a migração pelo viés econômico ou em consequência da luta de classes, tomando como referência as teorias que explicam as

migrações, a saber: a micro-sociológica e a macro-sociológica ou histórico-estrutural – esta última influenciada pela corrente de pensamento marxista.

A primeira teoria concebe a migração do ponto de vista do indivíduo. Sendo assim, por maiores que sejam as condicionantes externas à sua decisão, estejam elas inseridas em um contexto econômico ou social, é a reflexão individual que pondera essas condicionantes e faz com que decida pela migração. Já a teoria macro-sociológica, privilegia as ações coletivas ou de ordem estrutural, que condicionam, sob diversas formas, as decisões migratórias dos agentes sociais.

No entanto, é preciso destacar que o episódio do Caldeirão, bem como outros que o antecederam, como Canudos, ocorreu dentro de um contexto de forte questionamento institucional da religião e da Igreja Católica. Por isso, faz-se necessário a busca da compreensão do fato a partir de uma análise contextual, de modo a estabelecer uma relação entre o êxodo e a crença na construção de um mundo melhor, tendo como referência a religião, uma vez que ela aparece como base para a sobrevivência da população marginalizada que vivia no Arraial.

O século XIX e início do século XX marcam o aprofundamento das discussões em torno das formas de expressões religiosas do homem e do seu aspecto racionalista, contribuindo, dessa maneira, para fomentar novas teorias sobre a religião, sustentadas no iluminismo e no positivismo. Os diversos conceitos de religião, instituídos por pensadores como Durkheim (1978) e Weber (1994), mostram a complexidade de se estudar a história das religiões. Se para o primeiro, a religião é uma cosmologia, o segundo a entende como uma forma de organização do homem na sociedade.

A produção historiográfica sobre as religiões revela-nos a riqueza do tema, que se divide em: História das Doutrinas, História da Eclesiástica e História das Mentalidades. Algumas obras como *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Weber (2004), e *Religião, Reforma e transformação social*, de Trevor-Roper (1981) dão a dimensão da temática das Doutrinas. Esses trabalhos pretendem apresentar a relação entre o surgimento das religiões e as transformações que ocorrem no mundo.

Quanto à Eclesiástica, na qual a produção se preocupa com a estrutura e funcionamento do clero, além das ações missionárias e rituais, destacam-se a *História da Igreja em Portugal*, de Fortunato de Almeida (1967), bem como, sob a influência da

Reforma Protestante, as obras *A Contra-reforma*, de Michael Muller (1985), e *Nascimento e afirmação da reforma*, de Jean Delumeau (1989).

No que se refere à terceira temática, que é a das Mentalidades, os estudos mais recentes buscam uma compreensão de mundo, rejeitando a história política dos grandes homens e dos grandes feitos. O alicerce da História das Mentalidades é o homem comum como agente ativo da história. Essa tendência é fortemente influenciada pela Nova História. Desde Lucien Febvre e Marc Bloch, fundadores da escola dos *Annales*, nos anos de 1920 na França, os estudos das crenças têm ocupado espaço na produção historiográfica e gerado transformações nos estudos das religiões, proporcionando um espaço maior no campo da História Cultural.

Na perspectiva da temática das Mentalidades, evidenciam-se obras como *Os Reis Taumaturgos* (1924), de Marc Bloch, num primeiro momento e, posteriormente, *O queijo e os vermes* (1987) e *Os Andarilhos do Bem* (1988), ambos de Carlo Ginzburg. Na sua obra, Bloch analisa o processo de construção da ideia da crença no poder de cura a partir do toque real. Tal crença iria contribuir sobremaneira para o fortalecimento da imagem dos monarcas perante os súditos, principalmente em países como a Inglaterra e a França.

Já Ginzburg versa, na primeira obra, sobre as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição italiana no século XVI, analisando a relação existente entre as crenças populares e o discurso da Igreja; enquanto que, a segunda, discorre sobre as atitudes religiosas e, em sentido lato, a mentalidade de uma sociedade camponesa a partir das crenças populares, que foram pouco a pouco sendo assimiladas à feitiçaria.

No Brasil, a discussão em torno da religião nos leva ao período de transição do Império para a República, momento crucial para se construir uma identidade nacional. A elite intelectual brasileira, tendo à frente nomes como Euclides da Cunha, Silvio Romero e Nina Rodrigues, busca no Positivismo de Comte uma janela que os levassem a formular uma explicação do estágio da sociedade brasileira dentro do contexto internacional.

A religião e a ciência ganharam espaços nos debates sobre a nossa identidade no confronto entre Império e República e, sobremaneira, na discussão em torno do histórico “atraso” da sociedade brasileira, já que a cultura popular é apresentada como fruto de um processo de miscigenação, que dificultava a formação de uma sociedade

moderna. Esse aspecto das crenças populares é compreendido a partir da própria formação da população no Brasil, produto da mistura étnica e cultural.

Outro aspecto a se perceber é a fragilidade da Igreja no Brasil Colonial, uma vez que o primeiro bispado criado no país foi em 1551, na Bahia. Segundo Hermann (1997, p. 347), “Esta fragilidade institucional, aliada a um encontro racial e cultural múltiplo no Brasil colonial, explicaria, para muitos autores, a heterogeneidade e mesmo a mistura de crenças diversas nas variadas formas de expressão da religiosidade popular”.

A produção historiográfica sobre religiosidade popular tem se destacado em detrimento da produção sobre o institucional e doutrinário. No início do século XX, autores como Nina Rodrigues (2006 [1900]) salientam a influência africana na cultura e nas crenças populares no Brasil, a partir de estudos sobre os negros da Bahia. Outro autor imprescindível para se discutir o tema é Roger Bastide (1989), que aponta para o sincretismo como característico dos países que conheceram a escravidão.

É importante ressaltar que na historiografia brasileira sobre religião, e em especial nos estudos acerca do messianismo, vários autores apresentam formas diferenciadas para explicar os movimentos sociais que sofreram influências religiosas. Distingue-se, dentre eles, Rui Facó, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1963), Mauricio Vinhas de Queiroz (1981), que explicam os movimentos sociais, inserindo-os num contexto globalizado. Sob a influência marxista, Facó interpreta tais movimentos sociais como resultado da luta contra o latifúndio, contra o domínio dos coronéis. Os outros dois autores seguem a linha explicativa globalizada, no entanto apresentam como responsável pelos movimentos sociais a crise nas estruturas social e política, o que culmina com a eclosão de revoltas nas camadas populares.

Nos anos de 1970, o trabalho de Raph Della Cava (1976) vem contribuir sobremaneira para os estudos dos movimentos messiânicos. Diferente dos autores citados, Della Cava não busca uma explicação na crise estrutural para o fenômeno do Juazeiro, ainda assim sua obra se mantém presa a uma visão tradicional, no sentido de não seguir as tendências teóricas sobre os estudos das mentalidades e da história cultural, influenciadas pelos *Annales*.

No Brasil, os mais recentes estudos que discutem a religiosidade popular buscam uma interpretação a partir de uma visão fortemente influenciada pela escola dos *Annales* e principalmente pelas produções no campo das mentalidades, tendo como referência

Ginzburg. Dentre esses trabalhos realça-se *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986), no qual a autora trabalha “a especificidade da religião vivida pela população colonial, eivada de reminiscências folclóricas europeias e paulatinamente colorida pelas contribuições culturais de negros e índios” (SOUZA, 1986, p.13). Esse sincretismo religioso, presente na formação da sociedade brasileira, é mostrado também por outros autores que buscam a compreensão dos fenômenos religiosos.

Já Carlos Alberto Steil (1996) faz um estudo significativo sobre as romarias ao santuário de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, mostrando como uma tradição tão antiga teria resistido a todo um processo de inovação e reforma do catolicismo no Brasil. A obra mostra como “os romeiros interpretam seu mundo, conferem-lhe significados e lhe infundem emoção a partir de uma determinada experiência religiosa.” (STEIL, 1996, p.13).

Na obra *Um beato líder: narrativas memoráveis do Caldeirão* (2004), Cordeiro analisa o Arraial do Caldeirão e seu líder por meio das narrativas de remanescentes e contemporâneos, o que o leva a construir interpretações a partir de interpretações, produzindo, através da multiplicidade, um retrato vivido do beato e de sua comunidade. Em sua abordagem, a questão do messianismo não se resume apenas a uma forma de organização social e religiosa, mas indica para um modelo de criação de poderosas imagens que compõem um cenário num determinado espaço do Nordeste.

Diante do exposto, o presente trabalho se propõe a compreender o processo migratório norte-rio-grandense numa perspectiva de verificar o caráter religioso a partir do discurso da salvação, observando as teorias no campo das crenças e da história cultural, bem como no campo da análise de discurso, através de autores como Bakhtin (1997), Gramsci (1995), Haroche (1992), Orlandi (1996), dentre outros que servirão como referências para explicar o fenômeno do Caldeirão a partir de uma visão que ainda não foi explorada na bibliografia existente sobre o tema.

Apesar da vasta bibliografia sobre o Caldeirão, inexitem estudos acerca do discurso religioso como elemento motivador da migração dos norte-rio-grandense para o referido arraial na década de 1930. Por isso, acreditamos que este estudo contribuirá para uma leitura diferenciada dos movimentos sociais que sofreram influência religiosa no Nordeste do Brasil, em especial o Caldeirão, uma vez que as abordagens dadas pelos autores ao tema se limitam a explicações com viés econômico ou como reflexo das lutas de classes, não levando em consideração o poder da palavra arraigado a um discurso de

salvação junto a uma população que vivia à margem da Igreja Católica, mesmo tendo uma formação cristã fruto da ação missionária dessa Igreja.

Embora as questões econômicas e os conflitos de classes possam influenciar na decisão de migrar, vale assinalar para o fato de que as leituras sociologizantes em torno dos fenômenos humanos tendem a subtrair os fatores subjetivos que levam o indivíduo a promover tais fatos. Assim sendo, o lado humano é posto em segundo plano, perdendo sua identidade e transformando-se em dado estatístico, descartável e passível de exclusão. Uma exclusão que anula a própria percepção de ser humano e de ter sentimentos. No caso da migração dos norte-rio-grandenses para o Caldeirão, a abordagem sociologizante acaba sendo uma leitura desarmônica, porque impõe uma tese que lhes é exterior.

A pesquisa visa, fundamentalmente, a compreender o processo migratório de centenas de famílias do oeste do Rio Grande do Norte para o Arraial do Caldeirão, tendo como fator motivador o discurso religioso de salvação empreendido pelo Conselheiro Severino Tavares, sujeito chave na ligação entre os sertanejos migrantes e o Caldeirão, que de forma ousada percorreu quase todas as cidades do Oeste potiguar, indo até o litoral de Areia Branca em suas Missões de evangelização.

O estudo permite, ainda, fazer uma relação entre o Caldeirão e outros movimentos que ocorreram dentro de um contexto de questionamento institucional da religião e da Igreja, como Canudos, na Bahia, fazendo uma ponte entre as ações e os discursos dos dois líderes e mostrando como o Estado e a Igreja reagiram às duas propostas alternativas de viver numa sociedade pautada por princípios cristãos e por uma conduta moral capaz de romper com a estrutura tradicional de sociedade.

Pelo fato de se trabalhar com um tema que nos remete a uma discussão sobre a religiosidade popular, utilizei os instrumentos metodológicos da história cultural e das crenças, uma vez que a mesma “revela especial apreço, tal como a história das mentalidades, pelas manifestações das massas anônimas: as festas, as resistências, as crenças heterodoxas” (VAINFAS, 1997, p.149).

Outro aspecto que remete a este referencial teórico-metodológico é o seu caráter plural, o que possibilita uma investigação histórica por caminhos diferenciados, como muito bem nos apresenta Hunt (1992, p. 29) quando afirma que “acabamos de entrar numa nova e extraordinária fase em que as outras ciências humanas (incluindo-se aí, em

especial, os estudos literários, mas também a antropologia e a sociologia) estão nos redescobrimo.” Além da relação com outras ciências, temos, dentro da própria história cultural, vários autores que apresentam modelos diferenciados do fazer histórico, conforme assinala o autor citado. Esse modelo diferenciado de fazer história reflete também nos diversos padrões investigativos sobre os fenômenos sócio-históricos.

Explicar ou compreender um fato histórico são caminhos opostos que o pesquisador pode trilhar para atingir seus objetivos. O caráter explicativo do fenômeno sócio-histórico nega qualquer validade epistemológica a procedimentos, como empatia, compreensão e interpretação, sustenta a objetividade da verdade histórica e defende que todo fato, natural ou histórico, está submetido a leis. Portanto, a história a partir do método explicativo teria o mesmo padrão científico da física. Nessa ótica, o pesquisador se coloca diante de um objeto mudo que precisa ser contemplado para ser conhecido, estuda esse objeto e fala sobre ele ou dele, adotando, assim, uma postura monológica.

Adotando o modelo compreensivo, o pesquisador retira da história o padrão científico da física que lhe é imposto pelo caráter explicativo, fazendo-o retomar seu lugar entre as ciências humanas. O fenômeno sócio-histórico não pode ser visto pelo pesquisador como objeto, limitando-se a algo que pode ser contemplado, pois, diante de si, existem agentes históricos que têm voz e precisam falar com ele, estabelecer uma interlocução. Se os estudos científicos visam ao bem comum da humanidade, não se pode excluir ou transformar o indivíduo em coisa. O homem não pode ser apenas objeto de uma explicação, produto de uma só consciência, de um só sujeito, mas deve ser também compreendido a partir de suas manifestações culturais, sonhos, sentimentos, ilusões, crenças, enfim, os fenômenos sócio-históricos desses desejos e atitudes.

A opção pelo método compreensivo se deu exatamente por conta de minha aproximação com as pessoas envolvidas no episódio, conhecer as ruínas da comunidade, fazer todo o percurso de Severino Tavares no Oeste do Rio Grande do Norte, participar das romarias a Juazeiro. A partir dessa experiência, percebi que entender a migração de norte-rio-grandenses para o Caldeirão ia além de questões econômicas ou políticas. Era necessário buscar na força da palavra, do discurso de Severino Tavares, nos sonhos de cada sertanejo em alcançar a salvação, o elemento motivador para tal migração. A leitura da bibliografia marxista existente sobre o Caldeirão induzia-me a uma compreensão dos fatos e ações dos sertanejos migrantes que não representavam a conduta daquelas pessoas. Apontar o fenômeno do Caldeirão

como uma revolução camponesa é tentar impor a essa gente as aspirações ou desejos de outros, é negar a essas pessoas o direito e a dignidade de terem agido a partir de suas crenças e de seus próprios sonhos.

No que diz respeito às fontes e à metodologia aplicadas, vale salientar que, pelo fato de a pesquisa abranger dois Estados – Rio Grande do Norte e Ceará –, a atividade de campo foi realizada em cidades pólos, divididas em dois grupos, a saber: as cidades da região do Cariri cearense, dentre elas, Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha; e as cidades da região Oeste do Rio Grande do Norte.

Na cidade do Crato, as atividades foram concentradas nos arquivos da diocese, que cedeu apenas algumas cartas circulares e pastorais, bem como uma vasta quantidade de cópias de correspondências do Padre Cícero e também cópias de algumas obras raras que retratam a figura do padre. A diocese não permitiu o acesso à outra parcela dos arquivos, sob a alegação de que a referida documentação ainda não tinha sido catalogada.

Na cidade de Juazeiro do Norte, as pesquisas foram desenvolvidas em três locais: na Ordem dos Salesianos, onde foram realizadas leituras e fotografias de parte das correspondências pessoais do Padre Cícero que se encontra em seus arquivos; na Paróquia Nossa Senhora das Dores, na qual foram feitas leitura e fotografias do Livro de Tombo correspondente ao período de 1917 a 1940 e do Livro Registro de Casamento, no qual constam os matrimônios ocorridos na década de 1930, envolvendo norte-rio-grandenses; e no Centro de Psicologia da Religião, onde também tive acesso à cópia da documentação referente ao processo de reabilitação do Padre Cícero junto ao Vaticano. Quanto à cidade de Barbalha, devido a dificuldades encontradas para ter acesso a sua documentação, ela acabou sendo excluída das atividades de campo.

O segundo grupo de cidades pesquisadas corresponde ao Oeste do Rio Grande do Norte, cujas paróquias estão sob a jurisdição da diocese de Mossoró. Foram desenvolvidas atividades em dez cidades, divididas entre leitura e fotografia dos Livros de Tombos das paróquias e entrevistas com remanescentes e contemporâneos, num total de trinta entrevistas, sendo doze com remanescentes, dentre eles sete eram mulheres e cinco homens, e dezoito contemporâneos, que contabilizaram três mulheres e quinze homens.

Além das atividades desenvolvidas na região Oeste do Estado, realizei levantamentos no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, para que se pudesse ter uma noção do número de habitantes por cidade e atividades econômicas, a fim de traçar um perfil daqueles que migraram para o Cariri – o que infelizmente não foi possível devido à falta de documentação da época nos arquivos da instituição. Também foram buscadas, nos boletins de ocorrências das delegacias, referências sobre as prisões sofridas por Severino Tavares, no Rio Grande do Norte, mas toda a documentação, segundo informações colhidas junto aos cartórios e fóruns dessas cidades, foi extraviada.

Foi feito um amplo levantamento nos jornais e periódicos da cidade de Mossoró, com vistas a identificar notícias sobre a presença do conselheiro Severino Tavares na região, o que acabou sendo em vão. Uma grande parcela das edições da época foi perdida, e nas que restaram, não constavam nenhuma matéria que indicasse a atuação do conselheiro na região, muito menos sobre suas prisões. Quanto aos jornais da capital cearense, tive acesso às reportagens na íntegra, mediante trabalhos que versam sobre a imprensa cearense e o Caldeirão, dentre eles o de Alves (1994) e Lobo (2000).

O presente trabalho está dividido em quatro capítulos, nos quais procuramos levar ao leitor informações a respeito dos diversos processos migratórios, abordando os principais fatores motivadores comumente estudados. No primeiro capítulo, inicialmente, fizemos uma abordagem mais ampla sobre a temática, buscando entender as dimensões demográficas, política e econômica das migrações; posteriormente, nos remetemos para uma abordagem em torno da religião católica como elemento presente nas migrações dos grupos indígenas no Brasil durante o Período Colonial; finalizamos o capítulo com um estudo comparativo entre Canudos e Caldeirão, no qual procuramos examinar os pontos comuns entre as duas comunidades, as estratégias de ação de seus líderes e as reações da Igreja e do Estado que culminaram com a destruição das referidas comunidades.

No segundo capítulo, busquei dialogar com as obras que discutem a temática, enfatizando as perspectivas econômicas e política, as ações dos Padres Ibiapina e Cícero e a influência das obras *Imitação de Cristo* e *Missão Abreviada* na formação religiosa dos sertanejos. A conclusão do capítulo levanta uma discussão acerca da reação da Igreja Católica ante a atuação dos beatos dentro do contexto da romanização.

O terceiro capítulo corresponde ao núcleo central da pesquisa. Nele, procurei mostrar os resultados da pesquisa de campo, bem como os referenciais teóricos que analisam o discurso religioso de salvação como elemento motivador da migração de norte-rio-grandenses para o Caldeirão na década de 1930. Trabalhei com a análise do discurso, o que contribuiu sobremaneira para compreender as estratégias utilizadas pelo conselheiro Severino para convencer os sertanejos a depositar nele uma confiança quase inabalável, bem como induzi-los a conhecer a experiência de vida existente no Caldeirão. Além do discurso, trabalhei também com memórias e, para isso, servi-me de autores que são referências nesse campo de estudo, a exemplo: Bosi (1994), Le Goff (2003), Halbwachs (2006), Ricouer (2007), Balandier (1999). Esses autores deram sustentação para mergulhar com mais segurança no universo daquelas pessoas sem ser agressivo, imediatista, sempre respeitando o silêncio que muitas vezes marcou cada entrevista. Mas, como sabemos que nas memórias o silêncio fala, tentei entender o que representava cada minuto de silêncio imposto por eles.

Ainda no terceiro capítulo, tratei do percurso até o Caldeirão, sempre buscando um significado para aquela caminhada ou peregrinação – como também defini, numa alusão a tantas existentes mundo afora, em culturas distantes e diferentes da nossa. O caminhar, nesse contexto, apresenta um sentido mais simbólico, de transição, de passagem, de penitência, de fazer o corpo padecer para alcançar o fim almejado. A conclusão do capítulo faz um histórico da experiência dos remanescentes na comunidade.

O quarto capítulo levanta uma discussão em torno do Caldeirão civilizado, que nada mais é do que a apropriação por parte do mesmo Estado que o destruiu. Essa apropriação é representada pelo tombamento do Caldeirão, pela reconstrução de suas ruínas e criação, por meio da memória dos remanescentes, de um Parque Histórico que poderá trazer bons dividendos para o Estado.

Outro agente que teve participação direta na destruição da comunidade, mas que agora, a exemplo do Estado, também reivindica sua parte na herança histórica da comunidade, é a Igreja Católica, através da diocese do Crato. Se o Estado tombou o Caldeirão com direito a ser transformado em Parque Histórico do Caldeirão, a Igreja, por sua vez, batizou o sítio como Santuário das Comunidades. Dessa forma, os remanescentes que ainda estiverem vivos, quando o Parque Histórico do Caldeirão for inaugurado, poderão ver com seus próprios olhos no que se transformou a comunidade

sonhada e fundada pelo beato José Lourenço em companhia de pernambucanos, alagoanos, paraibanos, cearenses, maranhenses, piauienses e norte-rio-grandenses. Estes últimos, guiados pela palavra eloquente do conselheiro Severino Tavares, que, ao lado do beato, conseguiu manter a unidade do grupo por meio da perseverança, trabalho, oração, fé, devoção e obediência aos preceitos do Padre Cícero Romão Batista, fio condutor daquela comunidade.

CAPÍTULO 1: MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS E RELIGIOSIDADE NO NORDESTE BRASILEIRO

1.1 A MIGRAÇÃO NUMA PERSPECTIVA DEMOGRÁFICA, POLÍTICA E ECONÔMICA.

A ampliação dos estudos sobre a relação homem-espaco contribuiu para que novas perspectivas e abordagens surgissem especialmente no campo da história, no que diz respeito à produção histórica dos espaços, sejam eles urbanos ou agrários, a partir das transformações que neles se operam.

Se por um lado, essa diversidade disciplinar transforma os estudos migratórios numa “terra de ninguém”, por outro os coloca numa situação privilegiada, uma vez que o tema importa a um variado número de especialistas, o que possibilita múltiplas análises.

Como estou trabalhando migração e religiosidade no Nordeste do Brasil, fiz inicialmente alguns comentários sobre os fluxos migratórios no país, tomando como ponto de partida o Período Colonial. A minha intenção é mostrar as motivações de idas e vindas de famílias para outras regiões, bem como internamente. Para tanto, irei mostrar as migrações, apontando para alguns dos problemas mais aparentes, entre os quais, destacam-se o demográfico, o político e o econômico – os dois últimos são comumente empregados para caracterizar e explicar os movimentos assim como o caráter compulsório dessas migrações.

Mesmo sendo a região Nordeste o foco desta pesquisa, faz-se necessário uma retrospectiva histórica, com o objetivo de averiguar como as migrações europeias para o Brasil, decorrentes da colonização portuguesa, resultaram em ações governamentais que influenciaram nas relações entre os povos envolvidos – brancos, negros e índios – transformaram territórios em espaços de pluralidade cultural, política e religiosa; enfim, ligaram vários mundos em torno de um ideal comum: a conquista.

As questões econômicas surgem como justificativa para expansão marítima europeia, afinal de contas era o grande projeto da classe feudal, da jovem burguesia comercial e dos banqueiros genoveses, aliados ao Estado português e à Igreja, superar a

escassez de cereais em Portugal. Para isso, era preciso ampliar a lavoura açucareira para além mar do Algarves, ter acesso aos metais preciosos da África, principalmente o ouro do Sudão, e às especiarias e aos artigos de luxo do Oriente. A conquista dessas riquezas implicava no crescimento do império luso e na expansão da fé católica.

A começar pela economia açucareira, veremos que ela foi a primeira atividade a defender um grande volume de mão de obra, inicialmente utilizando de forma extensiva o trabalho do nativo – e é em cima dos grupos indígenas que será mostrada a ampla mobilidade populacional ocorrida no período de conquista e expansão territorial da colônia. Tomem-se, como referência, as regiões do Recôncavo Baiano e a Capitania do Rio Grande: a primeira pela existência de grandes engenhos de açúcar e a utilização de índios oriundos de capitanias como a Paraíba e Pernambuco; e a segunda, por conta da expansão provocada pela pecuária bovina e seus reflexos na mobilidade dos grupos indígenas para o litoral.

Os mecanismos de obtenção da mão de obra indígena foram consequência direta do fluxo migratório compulsório. Isso se deu principalmente a partir de 1570, quando D. Sebastião decretou normas que proibiam a escravização dos índios convertidos e só permitia a captura por meio de “guerra justa”, que se constituía em guerra declarada às tribos contrárias à conquista. Dessa forma, os índios capturados nas guerras eram repassados aos colonos através de escambo.

Além da escravidão e do escambo, resultado das guerras entre colonos e índios e entre as próprias tribos, outra forma de aquisição da mão de obra nativa era o estabelecimento de aldeias nas proximidades dos engenhos, como ocorreu com o engenho do Conde de Linhares. Essas aldeias eram formadas por grupos indígenas trazidos dos sertões pelos proprietários de engenhos, mediante autorização régia. Vale a pena verificar duas fontes que mostram o processo de formação dessas aldeias a partir dessas migrações: uma correspondência, citada por Lopes (2003, p.240), datada de 1607 e dirigida ao Conselho Ultramarino; e outra, extraída da obra de Abreu (2006, p.63).

Os índios desenvolviam as mais variadas tarefas que davam suporte à produção do açúcar, como atividades domésticas, manutenção em sistemas hidráulicos, caça, pesca, dentre outras, e comumente recebiam pagamentos por esse trabalho, desde ferramentas até salários. Como afirma Schwartz (1988, p. 60), nos engenhos baianos, a escravidão, o escambo e o assalariamento existiram simultaneamente.

A atividade açucareira proporcionou o deslocamento de milhares de famílias indígenas dos sertões para o litoral, ora fruto das guerras, ora motivados pela promessa de melhores condições de vida, como terras, alimentos e proteção – o que não deixa de ser estranho, prometer terra e alimentos a quem já dispunha em abundância e que sabia como superar as dificuldades em períodos de estiagens.

Com relação às capitanias mais ao Norte, no caso específico do Rio Grande, a questão não era apenas levar o índio do seu habitat de origem para trabalhar nas lavouras de cana do litoral, mas também provocar um verdadeiro processo de despovoamento e repovoamento desses sertões, através de uma estrutura montada com o objetivo de confiscar as terras indígenas, o que garantiria espaço para a pecuária bovina – atividade que representava uma extensão da atividade açucareira, uma vez que supria a necessidade de animais para tração, produzia alimento para os engenhos e ainda garantia os espaços deixados pelo gado no litoral para ampliar a lavoura de cana. Os senhores de engenhos, aliados à corte e abençoados pela Igreja, financiaram as guerras contra as tribos indígenas do interior da colônia, exterminando parte da população nativa, aprisionando ou aldeando outra parcela, favorecendo, dessa forma, o surgimento de cidades nos sertões dos atuais estados do Nordeste.

Se a atividade açucareira proporcionou o fluxo migratório compulsório dos grupos indígenas dos sertões para o litoral, a expansão territorial, através das guerras de conquista e da pecuária bovina, também impulsionou a ida de colonos do litoral para os sertões, bem como acelerou os “deslocamentos compulsórios” (VAINER, 1998) dos índios, dessa vez sob a custódia da Igreja por meio das Missões de Aldeamento.

As Missões de Aldeamento deveriam concentrar o maior número possível de índios, com o propósito de facilitar o acesso dos colonos à mão de obra – sem excluir seu papel catequético, assunto que será tratado posteriormente – e de constituir uma forma mais eficiente de exercer o controle sobre eles. Para isso, as missões deveriam se localizar próximas às áreas cuja atividade econômica fosse mais rentável. Como a pecuária bovina não exigia uma grande quantidade de braços, por se tratar de uma atividade extensiva, ou seja, os animais pastavam em zonas grandes e estavam aos cuidados de poucos trabalhadores, não se justificava a existência de Missões de Aldeamento nessas áreas.

Na capitania do Rio Grande, a criação das missões obedeceu à lógica da política colonizadora, isto é, as missões estabeleceram-se próximas às regiões de lavoura

canavieira e não nos sertões. Os índios capturados nas guerras de conquistas do interior eram levados para essas missões, longe de sua região de origem, confirmando-se a prática do fluxo migratório compulsório. Consoante Lopes (2003), na Capitania do Rio Grande, das cinco missões estabelecidas, apenas a de Apodi estava localizada no sertão. As demais estavam localizadas em áreas litorâneas, a saber: Guajiru, Guaraíras, Igramació e Mipibu, e se caracterizavam pela ocupação agrária. Essas migrações tinham um caráter intrarregional porque ocorriam em áreas de abrangência do açúcar.

Em se tratando da atividade açucareira no Período Colonial, os fluxos migratórios no Nordeste do Brasil contemplam as seguintes problemáticas: demográfica, política e econômica. A questão demográfica porque os deslocamentos influenciaram no quadro populacional, em suas origens; nos sertões, pois levavam a um processo de despovoamento da população nativa; nos destinos da população, por conta da necessidade de readaptação da vida dessas famílias, tanto em relação às atividades econômicas de sobrevivência quanto nas relações de trabalho com os senhores de engenho ou no convívio com os missionários, uma vez que sofreriam um processo de aculturação com a imposição da cultura cristã ocidental.

No que diz respeito à questão econômica, já que as mudanças sofridas pelos grupos indígenas obedeciam à política mercantilista da coroa portuguesa, que tinha necessidade de ampliar as exportações de açúcar para a Europa, criou-se uma estrutura de produção na colônia, sustentada no latifúndio e no trabalho escravo.

O mesmo raciocínio vale para a política, seja ela do Estado ou da Igreja, já que o índio representa o elemento de disputa entre colonos e missionários. Para os colonos, o índio era tratado como escravo. Já para os missionários, como súdito convertido e civilizado. De fato, a conversão e a civilização do índio constam como a principal orientação na carta enviada por Pero Vaz de Caminha ao monarca português quando da chegada da esquadra de Cabral às terras do Brasil: “Contudo, o melhor fruto que dela se pode tirar parece-me que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar” (1963, p. 67). Nesse caso, fica claro que o índio sempre foi um assunto de Estado, não cabendo, portanto, aos colonos ou missionários decidir sobre seus destinos. Isso também ficou evidente na solicitação do Conde de Linhares sobre o envio de índios potiguares para seus engenhos no Recôncavo Baiano.

Da mesma forma que o índio foi elemento de disputa entre colonos e missionários, ele também esteve presente nas disputas territoriais entre as diversas

nações que participaram da conquista do Brasil, como por exemplo, as guerras que envolveram franceses-portugueses e holandeses-portugueses, visto que eram seus espaços territoriais que estavam em jogo. Vendo por essa perspectiva, as mobilizações dos grupos indígenas terminam sendo muito mais fruto das questões políticas e seus desdobramentos militares, os conflitos entre os Estados e as guerras, do que propriamente das questões econômicas.

No entanto, os fluxos migratórios compulsórios não foram resultados apenas da atividade açucareira ou da pecuária bovina, tampouco das disputas territoriais entre nações. Ao longo da colonização, encontram-se os mais variados fatores motivadores dessas mobilidades, como a descoberta das primeiras minas de ouro na região central do Brasil.

A mineração surgida concomitante à crise da lavoura açucareira se transformou num fator determinante para as mudanças sofridas na sociedade colonial. A diversidade de pessoas que se deslocaram para a região revela a dimensão das alterações provocadas pela nova atividade econômica: os mercadores de escravos, que viam no ouro uma saída para os prejuízos causados pela crise do açúcar; os produtores e exportadores de açúcar, pela queda das exportações para a Europa; o Estado português, que tinha no Brasil sua maior área de exploração e no açúcar sua principal fonte de renda e que sofreu prejuízos ao ver despencar suas receitas por conta da crise da lavoura de cana – esses são alguns dos sujeitos históricos que tiveram suas atividades modificadas por conta da mineração.

A partir disso, a população da colônia salta de cerca de trezentos mil habitantes em 1700 para aproximadamente três milhões em 1800. Que outro fator teria levado milhares de pessoas a se deslocarem de várias partes da colônia e de outros países para a região das minas, provocando esse crescimento demográfico, senão a oportunidade de se elevar socialmente através da mineração, seja na exploração direta do minério ou em atividades atreladas? Nos casos acima mencionados, crê-se que os agentes migraram após uma decisão pessoal e livre. Não podemos, porém, incluir nessa categoria os escravos – negros e índios – que também fizeram parte do processo de migração, só que em condições de migração compulsória. A verdade é que o desenvolvimento da mineração fez nascer na colônia grupos sociais – no caso de alguns, ajudou a ampliar – diferentes dos existentes na sociedade açucareira, dentre eles: funcionários da corte, militares, artesãos, profissionais liberais, literatos, clérigos e comerciantes, formando, dessa forma, uma camada média eminentemente urbana.

Com relação aos escravos, que já se constituíam como mão de obra, as mudanças foram poucas, salvo a possibilidade de ganhar a carta de alforria mediante o achado de ouro nas áreas de baixo rendimento e o fato de trabalhar longe dos olhos do seu senhor, o que não representava muita coisa diante das condições de vida miserável que tinham, muito pior do que nos canaviais.

Os reflexos da economia mineradora vão além do surto demográfico para a região Sul e Centro-Oeste da colônia. A Coroa portuguesa não garantiu a mínima infraestrutura para os que viviam na região, “a fome acompanhava sempre a riqueza nas regiões do ouro”, como afirma Furtado (1969, p.27), e atingia primordialmente as populações de baixa ou de nenhuma renda.

O ouro levou a expansão econômica ao Sudeste, enquanto que o Nordeste vivia a crise do açúcar. Nesse contexto, a coroa portuguesa resolveu mudar a capital da colônia de Salvador para o Rio de Janeiro, deixando-a mais próxima do novo pólo de desenvolvimento econômico – mais um fator determinante para a ampliação dos fluxos migratórios espontâneos e compulsórios. Várias cidades cresceram e tantas outras surgiram nesse período, proporcionando uma vida diferente daquela existente na sociedade açucareira. Teatros, escolas, igrejas e órgãos públicos foram criados nesses pólos. Vila Rica (atual Ouro Preto), Mariana, Tiradentes e São João Del Rei foram algumas das cidades que mais se desenvolveram na época.

No século XIX, foi a vez do café mostrar seu poder de persuasão sobre as populações espalhadas pelo Brasil afora e exterior. Novamente assiste-se a um espetáculo de idas e vindas de trabalhadores livres, profissionais liberais brasileiros e europeus em busca de oportunidades e riqueza, com exceção do escravo que, assim como no açúcar e na mineração, seguiu sua sina de garantir a riqueza dos grandes proprietários.

Na segunda metade do século XIX, o Brasil passou por profundas modificações com o fortalecimento da produção do café. Isso refletiu diretamente na sociedade, pois houve a substituição do trabalho escravo pelo livre, as fazendas se modernizaram, as cidades cresceram e, com elas, as indústrias, o que atraiu milhares de famílias para a próspera região do Sudeste.

Várias frentes migratórias internas vão se destacar nesse período, dentre elas os mineradores decadentes de Minas Gerais, a mão de obra servil da decadente, cultura

canavieira do Sudoeste da Baixada Fluminense, os escravos vendidos e as famílias livres do Nordeste – os dois últimos motivados pela crise açucareira e, no caso específico das famílias que viviam no sertão, pelos longos períodos de estiagem que assolam a região.

No Nordeste, a migração não ocorreu apenas para a região cafeeira. Destaca-se também o ciclo da borracha na região Norte, que foi responsável pela migração de milhares de nordestinos. Segundo o economista Furtado (1969), no período que compreende os anos 1890 a 1910 o número de pessoas que migraram da região alcançou meio milhão. Ainda podemos acrescentar a população nativa, que sob o controle das ordens religiosas, em especial dos jesuítas e carmelitas, foram apresados, disciplinados e transformados em mão de obra a serviço da extração do produto.

Apesar de o período que compreende os anos 1930 a 1980 ter sido marcado pelo processo de industrialização do país e pela ocupação da fronteira agrícola, o que ocasionou a modernização e proletarização da população rural, ampliou-se a migração interna para as grandes cidades, provocando, assim, uma explosão demográfica nos grandes centros urbanos. Excluem-se, dessa primeira parte do trabalho, os fluxos migratórios do século XX, por se tratar da época em que esta pesquisa está inserida. Dessa forma, todas as migrações apontadas acima podem ser explicadas a partir das teorias neoclássicas ou histórico-estruturais, respectivamente, micro e macro-sociológicas. O trecho do documento abaixo, transcrito de Lopes (2003, p. 240), servirá como referência para serem entendidas as migrações baseadas nas teorias citadas:

O Conde Linhares pede para poder vir da Parahiba ou de Pernambuco quinhentos ou seiscentos índios petigares com suas famílias para estarem nas fazendas q. tem na Bahia e nos Ilheos e se offereçe trazelos há sua custa e sutentalos e darlhes terras para seus mantimentos e os ensinar na doutrina christã. [...] não hey por bem de differir diseila não a licença q. o dito Conde pede nem q. se lhe de sobre isso desp^o algum, somente que se escreva de minha parte ao Gov. daquelle Estado [...] q. os ditos Índios Petigares venham por sua livre vontade pouvar as ditas suas fazendas sem lhes fazer sobre isso violência ou Maos tratos Elle lho não impida.

Não se pretende, com a citação acima, afirmar que a migração para o engenho do Conde Linhares ou para qualquer outro engenho tenha sido pacífica, porque, na verdade, as promessas não passavam de estratégias sutis para obrigar a migração, mas sim, pretende-se mostrar que, se nos basearmos na leitura da documentação, a migração

poderá ser entendida a partir das teorias acima citadas. Sendo assim, a primeira teoria aponta para a escolha individual do migrante por meio da relação custo/benefício. Nesse caso, os índios petigares – citados na licença pedida pelo Conde Linhares para se deslocar da Paraíba e Pernambuco com suas famílias, a fim de trabalharem em suas fazendas no Recôncavo Baiano, sem custo de transporte e com a promessa de ter terras para o plantio de suas roças, além da proteção e dos ensinamentos da doutrina cristã – teriam agido ao analisar a relação custo/benefício, optando pela migração e comprovando, assim, a capacidade do indivíduo de agir de forma espontânea em seu ato de migrar.

Já a teoria macro-sociológica privilegia o contexto econômico e social no qual estão inseridos os migrantes, em detrimento da análise de custo/benefício sugerida pela abordagem micro. Ainda tomando como referência os índios petigares, a decisão de migrar não foi fruto da análise custo/benefício feita pelo indivíduo, mas sim pelo fato de a região do Recôncavo Baiano ser economicamente mais viável do que os sertões da Paraíba e Pernambuco, ou seja, as áreas mais prósperas tenderiam a atrair os migrantes das regiões cuja economia fosse menos atrativa. Esse teria sido o fator determinante para que as centenas de famílias petigares migrassem para as proximidades dos engenhos do Conde Linhares.

Estamos diante de situações na qual há uma predominância do econômico sobre qualquer outro fator motivador das migrações. Não se pode negar que as pressões econômicas influenciam nas decisões de migrar, no entanto nem sempre os testemunhos confirmam essa tese, devido ao entrelaçamento de fatores e influências que motivam a migração.

1.2 MIGRAÇÃO E RELIGIÃO

Levantarei uma discussão em torno da migração, tomando como referência a religião, não no sentido do trânsito interreligiões, mas do discurso de salvação tal qual elemento motivador das migrações indígenas no período em que ocorreu o encontro com o Novo Mundo, assim como a influência exercida pela colonização sobre essas migrações através das ordens religiosas, que teria gerado uma nova dinâmica nos processos migratórios dos grupos indígenas entre o sertão-litoral-sertão.

A mobilidade espacial entre os grupos indígenas antecede o encontro com os europeus, já que era característica dessas populações a busca por novos espaços que pudessem oferecer alimentos para a sua sobrevivência, seja através da caça, pesca ou plantio. Isso sem falar nas guerras inter-tribais, que ocasionavam conquistas de territórios pertencentes às tribos inimigas e a busca pelo mitológico Paraíso Terrestre, descrito pelos cronistas quinhentistas e seiscentistas como a “terra onde não se morre”, “terra bonita” ou “terra dos mortos”, enquanto que no universo dos Guaranis do final do século XIX e início do Século XX se conhece como a “Terra sem Mal”. Mesmo não pertencendo à linguagem comumente utilizada pelos grupos indígenas do século XVI, utilizarei a expressão “Terra sem Mal”, por se tratar de uma definição mais comum na literatura sobre o tema. O propósito é verificar, a partir do século XV, a existência de movimentos migratórios cujo fator motivador esteja relacionado à religião e ao discurso religioso da salvação.

Existe uma vasta literatura que discute as migrações indígenas, tanto dos Tupinambás quanto dos Guaranis, dentre elas distinguimos: Métraux (1979[1928]), Clastres (1978), Vainfas (1995), Pompa (2003), sem falar das fontes documentais deixadas pelos cronistas. Não irei discutir as citadas obras, no entanto, devido à complexidade da temática, elas estarão presentes ao longo do capítulo como subsídios para nossa compreensão acerca dos elementos apontados como possíveis motivadores de tais migrações.

Embora o recorte temporal desta pesquisa seja a primeira metade do século XX, faz-se necessário uma busca ao passado colonial, uma vez que a formação religiosa do sertanejo é fruto das ordens religiosas que atuaram junto aos índios e colonos desde a chegada dos portugueses.

Assinalar a questão religiosa e o discurso da salvação como elemento motivador de migrações não é tarefa das mais fáceis, pois sabe-se que as pressões econômicas são historicamente indicadas como um dos principais fatores que influenciam na decisão de migrar, quiçá a principal. Ainda assim, buscarei comprovar minha hipótese e, para isso, tomarei como referência o encontro dos europeus com o Novo Mundo, sua gente, sua cultura, sua religião; esta última, na visão dos primeiros cronistas, inexistia, mesmo que os primeiros registros escritos no século XVI, dentre eles os de Manoel da Nóbrega – Jesuíta português, datado de 1549 – e de Jean de Léry – calvinista francês datado de

1578, citados por Vainfas (1995, p. 52-58) – a apresentem informações valiosas sobre a religiosidade indígena no momento do encontro.

Outros registros, não menos relevantes, também abordam a questão da religiosidade entre os índios do Brasil, como os do português Pero de Magalhães de Gândavo, em 1576; dos franceses, André Thévet em 1558 e D’Abbeville em 1614; e do alemão Hans Staden, em 1557. Este último descreve sobre as crenças dos Tupinambás, de quem foi prisioneiro:

Há algumas pessoas entre eles a que chamam de pajés. Eles são ouvidos como aqui se ouvem os adivinhos. Percorrem o território uma vez ao ano, vão de cabana em cabana e anunciam que um espírito vindo de muito longe esteve com eles e lhes delegou poder, que todos os chocalhos – os maracás – poderiam falar e receber poder; se eles, os pajés, pedirem, essas coisas lhes seriam concedidas. [...] Quando o pajé, o feiticeiro, finalmente transforma em deus todos os chocalhos, cada um pega o seu, chama-o de “querido filho”, faz para ele uma pequena barraca no qual o coloca, estende-lhe comida e pede-lhe tudo de que necessita, exatamente como pedimos ao verdadeiro Deus. Agora esses são os seus deuses.

Sobre o verdadeiro Deus, que criou o céu e a terra, eles não dão atenção. Eles crêem, de acordo com tradições antigas, que o céu e a terra sempre existiram. (STADEN, 1999 [1557], p.102)

As narrativas de Staden não diferem muito das narrativas dos demais cronistas, o que não reduz sua importância, tendo em vista a experiência vivida pelo alemão. Além disso, suas narrativas sobre o ritual tupinambá são extremamente ricas em detalhes, mostrando os bailes e cantos, a cabana escolhida para a grande cerimônia, o detalhe do transe do Pajé e a defumação de cada maracá mediante o uso de uma erva, quando, enfim, são transformados em Deus. Como suas narrativas se limitam a fazer a descrição do ritual tupinambá, enfatizando a divinização dos maracás e não fazendo nenhuma alusão às profecias do mito da “Terra sem Mal”, preferi concentrar minhas observações nos outros autores, cujos textos dão-nos mais consistência a respeito da abordagem sobre as migrações e sua relação com o referido mito.

Além da narrativa já citada, relativa às cerimônias religiosas dos tupis, destacarei, nos demais registros, a figura do “feiticeiro”, denominação constante nas anotações dos europeus às lideranças religiosas dos tupis, também chamadas de xamãs, pajés ou caraíbas. Este último será o termo que utilizarei daqui em diante e primordialmente o seu discurso em torno da crença na “Terra sem Mal”.

Na descrição de Manoel da Nóbrega, podemos perceber o caráter profético das palavras do caraíba:

[...] e mudando a voz com a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará o que comer, que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as flechas irão ao mato por caça para seu senhor. (NÓBREGA, 1886, p. 99-100)

O trecho nos remete ao mito da “Terra sem Mal”, lugar de abundância de alimentos e da imortalidade, de reencontro com os antepassados e de glórias mil. Nas profecias do caraíba, consta ainda a promessa de vitória sobre seus inimigos e a eterna juventude. Percebe-se, nos registros de Nóbrega, que havia uma busca incessante por parte dos índios dessa imortalidade, dessa eterna juventude, adquirida através da comprovação da fé e força, já que um dos critérios para se alcançar a “Terra sem Mal” era a valentia do guerreiro.

Outro aspecto que nos chama atenção em relação à figura do caraíba era a periodicidade de suas visitas às tribos. Nesse outro trecho das anotações, Nóbrega descreve:

De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhe mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas, segundo seu costume. (NÓBREGA, 1886, p. 99-100)

Podemos notar, dentre as semelhanças na descrição do jesuíta com a feita pelo alemão Staden, a periodicidade das visitas dos caraíbas. Estes eram peregrinos, percorriam as tribos com o objetivo de fortalecer as crenças religiosas dos tupis e, pela recepção narrada pelo jesuíta, demonstravam ser grandes oradores e intermediários entre a vida e a morte. A habilidade de manter diálogo entre os vivos e os espíritos capacitava o caraíba a ser o portador das mensagens do além, o que lhe garantia trânsito livre em todas as tribos, inclusive as inimigas. Apontado pelo jesuíta como embusteiro e agente do diabo, o caraíba cumpria seu papel social e sua função religiosa dentro da cultura tupi: sua pregação dava mais vida à aldeia, sua presença era motivo de festa e suas profecias enchiam os índios de esperança em alcançar a tão sonhada “Terra sem Mal”.

Os registros de Jean de Léry reafirmam o que foi escrito por Nóbrega, no entanto com maior precisão. O calvinista destaca o discurso acerca da Terra sem Mal, dando ênfase às excelências da terra “que ficava além das montanhas”, buscando, dessa forma, uma aproximação entre os vivos e seus antepassados que já se encontram na promissora “Terra”. Da mesma forma, confirma-se, nos registros de Léry, o caráter peregrino dos caraíbas e a periodicidade das visitas, “a cada três ou quatro anos, agindo a sós ou em grupo”, assim como as cerimônias festivas, na quais os índios cantavam e dançavam em torno deles, “ricamente adornados de plumas, cocares, máscaras e braceletes de diversas cores”.

Os registros de Nóbrega e Léry identificam-se não apenas pelas descrições que fizeram das cerimônias dos tupis, como também pelas suas interpretações a respeito delas. Ambos estigmatizaram os caraíbas e seus rituais como coisas do demônio, caracterizando-os como embusteiros e incentivadores de idolatrias. Segundo os autores, os membros da aldeia que participavam dos rituais entravam em transe – especialmente as mulheres, que ficavam “possuídas pelo diabo”. Já o alemão Staden limita-se a descrever a cerimônia sem emitir nenhuma opinião nos moldes do jesuíta e do calvinista, apenas afirma que, ao presenciar a cena, reconheceu ser uma fraude, referindo-se aos presentes como gente tola e iludida.

Essas cerimônias, descritas por cronistas que viveram no Brasil no século XVI e por tantos outros posteriormente, demonstram não somente seu caráter ritual, mas igualmente sua forte influência na decisão dos grupos indígenas de migrar. A santidade – o cerimonial – e os caraíbas tinham esse poder de provocar a mobilidade, de incentivar a busca por novos campos para plantio e da tão sonhada “Terra sem Mal”; e, com a colonização, tornou-se um mecanismo a mais na luta contra a opressão e escravização. Na *História da província Santa Cruz*, do português Pero de Magalhães de Gândavo, também constam informações sobre migrações de índios em busca de novas terras, o que não implica ser a “Terra sem Mal”. Segundo o autor, os índios dessa província, por não terem

[...] fazendas que os detenham em suas pátrias, e seu intento não seja outro senão buscar sempre novas terras, a fim de lhes parecer que acharam nelas *imortalidade e descanso perpétuo*, aconteceu levantarem-se uns poucos de suas terras, e meterem-se pelo sertão adentro, onde depois de terem entrado algumas jornadas, foram dar com outros índios seus contrários, e ali tiveram com eles grande guerra. (GÂNDAVO, 1576, p.173-174, grifo nosso).

Em sua obra, o autor não aprofunda a discussão sobre a religião dos índios. Apesar de fazer referência à terra da “imortalidade e descanso perpétuo”, não se encontra na obra nenhuma discussão em torno do mito. Inclusive no capítulo que se dedica aos seus costumes e sua forma de governo, Gândavo não cita a crença no mito como característico dos índios e é enfático em afirmar que:

Não adoram a coisa alguma, nem tem para si que há depois da morte glória para os bons e pena para os maus. E o que sentem da imortalidade da alma não é mais que terem para si que seus defuntos andam na outra vida feridos, despedaçados ou de qualquer maneira que acabaram nesta. (GÂNDAVO, 1576, p. 136)

A abordagem feita por Gândavo, em relação aos costumes indígenas, não nos possibilita um aprofundamento maior no tocante ao mito, haja vista a inexistência de uma relação entre o que ele chama de terra da “imortalidade e descanso perpétuo” e os costumes desses mesmos índios. Dessa forma, não vemos consistência nas informações sobre uma possível migração para a “Terra sem Mal”, uma vez que os índios “não adoram coisa alguma, nem tem para si que há depois da morte glória para os bons”, entrando, assim, em contradição com a ideia de uma terra sem males e sem sofrimento.

Mesmo descartando os registros de Gândavo em relação à migração dos índios para a “Terra sem Mal”, não são poucas as narrativas que apontam as migrações indígenas como decorrentes do mito, afinal de contas a utopia religiosa permite a compreensão da relação com o passado mítico e a esperança de uma vida futura promissora junto aos espíritos dos seus ancestrais.

Também não devemos esquecer que a colonização passaria a exercer uma forte influência sobre tais migrações, basta lembrar que nas mensagens proféticas dos caríbas se encontram a exaltação à guerra: “que hão de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para seus comeres”. Portanto, se atingir a “Terra sem Mal” era o princípio norteador das migrações, vencer ou fugir do inimigo colonizador, da mesma forma, passaria a ser um fator motivador das migrações. Dessa maneira, como afirma Vainfas (1995, p. 65), estamos diante de uma complexa relação entre “santidades”, migrações e guerras anti-colonialistas.

É nesse emaranhado de interpretações complexas que irei inserir a proposta de catequização dos jesuítas, uma vez que foram esses missionários que tiveram a maior

atuação entre os nativos do Brasil e é através de sua documentação que se pode ter uma ideia dos olhares cruzados quando do encontro entre europeus e nativos do Brasil.

A questão a se observar é a metodologia aplicada pelos jesuítas para a conversão dos gentis. Como minha proposta é trabalhar o discurso da salvação como elemento motivador das migrações, é de fundamental importância comparar a figura do missionário com o caraíba. Ambos levavam às tribos uma mensagem divina e a promessa de uma vida melhor, sendo que a mensagem do primeiro estava condicionada à conversão ao cristianismo.

Por que trabalhar a ideia do discurso da salvação como fator de migração, tomando como referência, nesse primeiro momento, a conversão do gentio? O contexto histórico em que se deu o encontro demonstra a preocupação dos europeus com a conjuntura religiosa em que viviam, isto é, guerra com os protestantes e a necessidade de responder aos inúmeros questionamentos que envolviam as interpretações bíblicas, dentre eles o Apocalipse. Para Pompa (2003, p. 59):

Os homens do século XVI, principalmente os franciscanos, viram na descoberta de outros povos (para muitos, os descendentes das tribos perdidas de Israel) os sinais da plenitude dos tempos e da chegada da “undécima hora” (MT. 20, 1). [...] as descobertas mostravam de forma inequívoca a razão pela qual o Apocalipse ainda não tinha acontecido: a palavra de Deus não tinha chegado, até então, aos “quatro cantos da terra”.

Ora, se os missionários encararam o encontro com o Novo Mundo como um sinal da proximidade do final dos tempos, por isso a necessidade de converter aqueles vistos como os “descendentes das tribos perdidas de Israel”, que outro discurso seria usado para a conversão dos gentios senão o da salvação, o da crença num Deus único e salvador, de modo a reproduzir a mensagem dos caraíbas em torno da “Terra sem Mal”, alterando a nomenclatura para o Reino de Deus na Terra?

O discurso de conversão, a partir da construção do Reino de Deus, é plausível. Vários são os exemplos que constataam essa ideia, como é o caso de Colombo, que acreditava ter realizado a profecia das Sagradas Escrituras ao “descobrir” o Novo Mundo, lugar onde seria fundado o novo reino, o novo céu, a nova terra. Essa é uma ideia nitidamente milenarista, o que não é de se estranhar, visto que em vários registros do século XVI e posteriores a ideia do final dos tempos e do juízo final está presente, dentre eles destacamos os de Léry, Thevet, d’Abbeville, entre outros.

Não há novidade em afirmar que o projeto colonialista incluía a conversão do gentio e daí, como já foi mencionado, a vinda das ordens religiosas franciscanas, dominicanas, jesuíticas – esta última teve o controle sobre um número bem maior de tribos foi também a que apresentou um projeto de catequese bem mais ambicioso, com uma proposta pedagógica contundente e métodos de conversão que marcariam para sempre as relações entre os agentes envolvidos no processo colonizador.

A convicção do papel dos jesuítas no projeto colonizador é mostrada nos vários registros de Nóbrega, em destaque para o *Diálogo da conversão dos gentios*, no qual ele demonstra a necessidade dos missionários em levar a palavra de Deus àquela gente e as dificuldades enfrentadas devido às barreiras impostas pelos costumes e crenças dos gentios.

É interessante verificar os métodos utilizados pelos jesuítas, que tomavam como referência o pensamento de Tomás de Aquino. De acordo com o teólogo, além dos cristãos, existem dois tipos de pecadores: os hereges e os pagãos. Para os hereges, que negam a religião de Cristo, o castigo. Já para os pagãos, que ignoram a fé, a possibilidade de conversão. E essa conversão, segundo Tomás de Aquino, deveria ocorrer através da persuasão. Esse é o primeiro método utilizado pelos jesuítas para a conversão dos gentios. Em busca disso, os missionários se empenharam na aprendizagem da língua e no conhecimento da cultura tupi, objetivando adequar o discurso e as práticas cristãs ao modo de vida dos nativos. Para tanto, percorriam as aldeias pregando a palavra de Deus. O propósito era persuadir mediante a palavra. Esse método até poderia obter resultados se fosse direcionado a pessoas que ainda não tivessem um pensamento formado em torno de uma religião, como era o caso das crianças, visto que ainda se encontravam em processo de formação. No entanto, a utilização desse método com os adultos constituía-se numa ação improdutivo, uma vez que sua personalidade já estava formada.

Era necessário repensar as práticas e buscar novos meios de ação junto aos índios, pois, se os missionários pretendiam consolidar sua presença junto aos nativos, se fazia urgente obter deles credibilidade, respeito e liderança – tripé que garantia aos carabas o trânsito livre entre as aldeias. Não é para menos que para Nóbrega tais “feiticeiros” eram oponentes mortais da catequese e, portanto, seus maiores contrários.

Adequar o discurso e as práticas cristãs ao modo de vida dos nativos deveriam passar da simples oratória a ações mais plausíveis junto às tribos, como por exemplo,

reproduzir na íntegra as ações dos caraíbas. Conforme enfatiza Eisemberg (2000, p. 61), “a cura dos índios doentes tornou-se um importante instrumento de conversão. Ao perceberem que os índios conferiam autoridade religiosa ao curandeiro da tribo, os jesuítas tentaram assumir esse papel”.

Embora tenham vinculado as pregações às práticas de cura, Eisemberg aponta para um fracasso e sua justificativa sustenta-se no caráter pacifista do projeto missionário, daí a necessidade de se repensar a proposta da conversão e as estratégias de ação para se evitar a ruína do projeto da Companhia. Diante disso, fazia-se urgente reformular os mecanismos de ação com uma proposta inovadora que havia sido posto em prática em Piratininga no ano de 1553, que consistia em juntar as tribos em espaço único sob o olhar permanente dos missionários, fazendo nascer, dessa forma, o projeto dos aldeamentos, como nos relata Eisemberg (2000, p.90):

Adotando o princípio de reunir os índios em um só local como havia logrado em Piratininga. Mas, como não podia contar com os dotes médicos de seus pares para convencer os índios, Nóbrega introduziu a reforma uma *nova maneira* de persuadir os nativos a saírem de suas tribos para morar em uma aldeia. Assim como em Piratininga, os índios seriam “convidados” a se mudarem para os novos povoamentos. Mas os jesuítas levariam consigo uma tropa do governo colonial e, caso os nativos recusassem o convite, estariam sujeitos a uma “guerra justa” movida pela tropa. (grifo nosso)

Estamos diante de um argumento inovador para a conversão: o *medo* – teoria defendida por Nóbrega e posta em prática pela companhia. Para o missionário, o medo não era uma forma de coerção, e sim de persuasão. E foi exatamente nas crenças dos índios tupi que Nóbrega foi buscar o argumento para justificar sua teoria. Os longos anos de convívio com os tupis, bem como sua capacidade de observação, facilitaram na comprovação do temor que os índios tinham de Tupã, deus do trovão, dos castigos enviados por Deus àqueles que não obedecessem aos seus desígnios.

Se os índios temiam a Tupã, deveriam, conseqüentemente, temer a Deus. Dessa forma, o discurso da conversão e da salvação passava pelo medo. Temor, conversão, salvação, seriam, a nosso ver, a sustentação das ações missionárias junto às tribos do Brasil, mesmo que isso significasse uma contradição, visto que o projeto missionário jesuítico propunha um Deus misericordioso, pleno de amor por todos os homens e não um Deus temível, implacável em sua fúria contra os infiéis.

Teria sido esse o discurso utilizado em substituição às promessas dos caraíbas? Não consta nos registros de Nóbrega, Thevét, Léry e tantos outros, que nas pregações realizadas pelos “profetas” nas aldeias existisse a ideia de um Deus temível, e sim a promessa de vida numa “Terra sem Mal”, longe das angústias permanentes que viviam os índios. Assim sendo, a teoria do medo contrapõe-se às mensagens dos caraíbas.

Ainda sobre a proposta de alteração nos métodos de catequização, Lopes (2003, p. 160) afirma que,

Para o Padre Nóbrega, seria necessário fornecer condições para que estes homens se convertessem, e, no entendimento dele, estas condições não se dariam apenas pelas pregações, mas através do exemplo de bons cristãos e do controle (*“sujeição moderada”*), e ambos só se conseguiria plenamente, longe dos matos, através da vida sedentária em aldeias sob a orientação dos missionários, onde se facilitaria a educação cristã dos adultos e dos filhos *“sob um regime de autoridade paterna”*.

A partir de 1560, começa a funcionar as Missões de Aldeamento ou simplesmente as Missões, termo que seria utilizado para designar os aldeamentos criados sob a orientação dos religiosos e que passariam a ser o centro da ação catequética, primeiro com os jesuítas e posteriormente sob a responsabilidade de outras ordens. Esses aldeamentos viriam a cumprir seu papel dentro da proposta de catequização dos jesuítas, pois eram espaços adequados para a transmissão dos dogmas e princípios da doutrina cristã, além das cerimônias e rituais estabelecidos. Seria, portanto, o espaço de transformação cultural a que se submeteriam os índios. Longe de seu habitat, de sua cultura, de suas práticas religiosas, era o lugar reservado por Deus para se alcançar a “verdadeira” salvação.

Com o início do funcionamento das Missões, iremos perceber o grau de complexidade em compreender o fluxo migratório indígena nos relatos que narram esses deslocamentos, seja em direção ao litoral, antes e depois do encontro do Novo Mundo, seja para o sertão, como uma espécie de fuga.

Os registros do padre capuchinho francês Claude d’Abbeville, membro da Missão que acompanhou a expedição de La Ravardière em 1612 ao Maranhão, chamam atenção por descrever, por meio de relatos obtidos dos índios da região, a migração dos tupinambás ocorrida em 1605 de Pernambuco, que culminou com um grande conflito armado na Serra de Ibiapaba com outras tribos que viviam na região. Em seu relato,

d'Abbeville destaca a conduta do guia e omite algumas informações que poderiam nos permitir uma compreensão da referida migração como sendo motivada pelo mito da “Terra sem Mal”. Vejamos um trecho da narrativa, no qual o autor discorre sobre o personagem líder dos índios e seu comportamento perante o grupo:

Há sete anos mais ou menos, certo personagem, cujo nome e qualidades calarei por mais de uma razão, sabendo que os índios tupinambás, que habitavam antes no trópico de Capricórnio, se havia refugiado na Ilha do Maranhão e regiões circunvizinhas para escapar ao domínio dos portugueses, saiu de Pernambuco com um seu companheiro, alguns portugueses e de oito a dez mil índios, entre mulheres e crianças, todos da mesma nação. Não se sabe se suas intenções eram boas ou se o guiava um intuito mau. Mas foi por certo estranha resolução, ou particular objetivo, que o levou a empreender tão longa viagem de quinhentas a seiscentas léguas através de florestas tenebrosas, horríveis desertos e grandes incômodos, e também a aprender a língua dos ditos índios de modo a dela se servir tão perfeitamente quanto os naturais do país.

[...] Nada representava para essa pobre gente a fadiga de tão longa e penosa viagem, de tal modo respeitavam o personagem e tal amizade lhe tributavam por ter ele adquirido entre os índios a reputação de profeta.

Dava-lhes a entender, por encantamento ou malícia, não ser homem nascido de pai e mãe como os demais, mas ter saído da boca de Deus, o qual o fizera baixar à terra para lhes anunciar a palavra divina. Dizia-lhes ainda ser ele quem tornava a terra fértil, por meio do sol e das chuvas a que comandava e, em suma, que lhes outorgava todos os bens e alimentos que tinham. (d'ABBEVILLE, 1975 [1614], p. 65-66)

Pela descrição, poderíamos crer que se tratava de um caraíba guiando um grupo de aproximadamente “sete a oito mil índios” em busca de terras para sobreviver. Mas é importante ressaltar que o autor omite no início do texto algumas informações sobre o líder do grupo sem uma justificativa plausível – “certo personagem, cujo nome e qualidade calarei por mais de uma razão” –, o que põe em dúvida a sua verdadeira origem e seu caráter de santidade. As incertezas contidas nos relatos nos dão subsídios para vários questionamentos sobre o episódio, a começar pela ausência do próprio discurso sobre o mito.

Pompa (2003, p 150), após exaustiva análise das obras que retratam as migrações tupinambás, levanta algumas considerações relativas aos registros de d'Abbeville sobre a referida migração, apontando para a possibilidade do “certo personagem” descrito pelo capuchinho se tratar:

Do Padre Pinto, figura paradigmática de pregador e mártir jesuíta, evangelizou os índios do sertão do nordeste na segunda metade do século XVI. Grande conhecedor das línguas indígenas, foi um dos artífices da pacificação dos Potiguara do Rio Grande do Norte. Adquiriu grande prestígio no sertão, pela fama de provocar a chuva: daí o nome *Amanayara*, com o qual era conhecido entre os índios. Morto pelos *Tobajara Cararijus*, justamente na Serra de Ibiapada, em 1608, seus ossos tornaram-se objeto de culto entre os índios da região, pelo poder de provocar a chuva.

A omissão a respeito do líder tinha como objetivo poupar ou denegrir a imagem do líder, uma vez que poderia se tratar de um padre jesuíta e português, portanto, um rival dos capuchinhos franceses no processo de colonização e catequização?

O Padre Francisco Pinto, como afirma a autora, foi um evangelizador e sua atuação na região Nordeste, em especial na capitania do Rio Grande, foi marcante para consolidar a dominação portuguesa. Seu discurso de catequização continha elementos presentes na cultura indígena, dentre eles a ênfase em torno da salvação e da imortalidade da alma; a necessidade dos descimentos para melhor catequizar, o que levava a mobilização de grupos indígenas de uma região para outra, em nome de uma suposta salvação; a capacidade de intermediar junto a Deus as reivindicações dos índios, como o envio de chuvas, etc. Esses elementos aproximam o discurso do padre jesuíta da figura de um caraíba e confirmam a necessidade que os jesuítas constataram, e que foi tratado no início do capítulo, de se alterar o discurso e a prática em relação à conversão do nativo.

As informações contidas nos estudos de Pompa (2003, p. 152-157), igualmente encontradas na obra de Lopes (2003), levam-nos a aceitar na possibilidade de que a migração narrada por d'Abbevile pode ter sido motivada pelo discurso da salvação. Por isso, mesmo que o texto não faça referência a Terra sem Mal e o próprio autor afirme não saber “se suas intenções eram boas ou se o guiava um intuito mau”, pela narrativa exposta e a conduta estabelecida pelo personagem, podemos acreditar que se tratava, sim, de uma migração influenciada pelo discurso da salvação – neste caso, o Paraíso seria celestial e cristão, não aquele presente na cultura, nas crenças, nos índios.

Os vários relatos de migrações no Período Colonial levam-nos a creditar numa forte crença por parte dos índios na real existência da “Terra sem Mal”, mas não podemos limitar nossa visão como se essa ideia de paraíso, invocada pelos nativos, não tivesse sofrido alterações com o impacto da colonização, visto que, se os europeus

construíram uma imagem do índio conforme a cultura européia impunha, o mesmo aconteceria com os índios em relação aos europeus e sua cultura.

Absorver a cultura do outro era também uma forma de resistência e sobrevivência para o índio. Não esqueçamos os registros de Bartolomé de Las Casas, que constam na obra de Bruit (1995), sobre a relação dos índios com os espanhóis. O dominicano defendia a tese da simulação e mostra categoricamente como os índios, conhecendo os gostos e desejos dos conquistadores, comportavam-se de modo a tirar proveito dessa situação.

Esse conhecimento do outro, como estratégia de sobreviver e resistir, é aplicado da mesma forma no caso da relação entre os índios brasileiros e os conquistadores. Ora, se a proposta de catequização dos jesuítas sustentava-se na teoria do medo proposta por Nóbrega, por que não simular uma conversão e migrar dos sertões para o litoral, onde ficava a maioria das missões, já que tinham a garantia de que não seriam escravizados?

A não concordância com o discurso dos missionários implicava no extermínio ou escravização da tribo através das “guerras justas”, por conseguinte, a migração e a conversão seria uma forma de sobreviver à violência provocada pelo encontro das culturas. Os índios que migravam dos sertões para as Missões no litoral, a partir da intervenção dos missionários jesuítas, recebiam a promessa de viver sob a proteção da Igreja e do Estado, recebiam a doutrina cristã e poderiam trabalhar "livremente" para os portugueses e para as missões, enquanto que os índios aprisionados nas "guerras justas" eram reduzidos à condição de escravos e obrigados a servir os colonizadores. Dessa forma, a migração e a conversão tiravam do índio o seu espaço físico e sua liberdade de consciência.

Quando Pompa (2003, p. 143) analisa os diferentes depoimentos registrados por d'Abbeville e d'Evreux, situando-os dentro dos contextos históricos em que viveram, chega à conclusão de que tais migrações devem ser entendidas muito mais pelo seu caráter bélico do que o místico. Nesse caso, a “Terra sem Mal” que os índios tanto buscavam passa a ser aquela onde lhes são garantidas a paz e a possibilidade de uma sobrevivência mais longa, e essa conquista só pode ser alcançada de duas formas: com a conversão, que implica na perda de seu espaço físico e de sua liberdade de consciência, ou com a vitória bélica sobre seus inimigos, os colonizadores, conforme profetizava os carábas. Assim podemos constatar ao recorrermos a Vainfas (1995, p. 50):

O impacto da colonização acabaria, na realidade, por reforçar a busca da Terra sem Mal. Na pregação dos profetas encontra-se amiúde o ímpeto guerreiro com que várias tribos tupis enfrentaram os portugueses, ou deles fugiram, no rumo dos “sertões”. Alterava-se a rota, mantinha-se o mito.

A colonização não destrói a utopia dos índios. O que ocorre, na verdade, é um emaranhado de situações provocadas pelos conflitos de interesses entre Estado, Igreja e colonos, do qual os índios se constituíam no elemento chave. O que estava em jogo eram os interesses mercantis e os nativos representavam um entrave para a expansão da conquista. À Coroa e aos colonos interessava ampliar a conquista das terras pertencentes aos índios, enquanto que caberia aos missionários cumprir sua parte com a pacificação dos índios através da conversão, e nesse jogo de interesses os índios perdiam a terra, a cultura, a língua e a capacidade de reagir, e, se reagissem, perdiam a liberdade e a vida nas "guerras justas".

Vale lembrar que a evangelização indígena não implicava apenas em transmitir a palavra de Cristo, também estava em jogo os interesses políticos da Coroa; por isso, era preciso torná-los aptos a conviver segundo os critérios da sociedade europeia, principalmente lusitana. Se tomarmos como base os relatos do padre jesuíta João Daniel – que viveu na região amazônica entre os anos de 1741 e 1759 –, em sua obra *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*, publicada em 1759, veremos as contradições entre discurso e prática dos missionários em suas atividades na Amazônia. De acordo com o jesuíta, as promessas feitas aos índios para que eles se dirigissem aos aldeamentos limitavam-se a questões materiais, como proteção física contra seus inimigos, instrumentos de caça e lavoura, só dessa forma era possível fazê-los “largar as suas terras, a sair dos matos e a seguir os missionários para os aldear”.

A estratégia de atrair os índios com a promessa da obtenção de bens palpáveis foi decorrente de experiências anteriores de missionários, que se permitiam ou se omitiam à escravização do nativo após sua conversão. Assim sendo, após sua conversão, o índio se tornava súdito da coroa e cristão; logo, apto a servir aos interesses dos colonos. Se como gentio não podiam ser escravizados, agora como cristãos não havia impedimento. Dessa forma, a promessa de salvação que os induzia a deixar as matas e se agruparem nos aldeamentos, agora se transforma num pesadelo, no qual a única alternativa era a luta contra seus opressores. Os argumentos utilizados pelo jesuíta

para justificar a perda da liberdade como contrapartida para se obter o ganho da salvação eram absurdos. É certo que, se eles fossem mais racionais e percebessem bem a vida eterna no céu que não de ter os verdadeiros cristãos; e as penas eternas para as quais caminham os que não querem sujeitar-se e viver com os preceitos evangélicos, deveriam sujeitar-se a todos os trabalhos só pela esperança de tão grande prêmio do céu e pelo temor de tão grandes penas no inferno, porque, se muitos se vendem à sua liberdade e fazem-se escravos voluntários para poderem viver temporariamente uma vida que brevemente há de acabar, com mais razões deveriam sujeitar-se a todas as pensões, fazendo-se cristãos, visto o não poderem isentar-se delas para viverem eternamente no céu; mas isso não percebem aqueles índios brutais, senão depois de muito cansaço dos missionários; por isso, não se convencem com motivos espirituais para saírem para as missões; mas só com motivos e interesses temporais, que eles vejam com os olhos.” (DANIEL, 2004 [1759], p.58)

Calejados de não terem a garantia do cumprimento das promessas e de saberem que poderiam cair nas garras dos colonos e até mesmo serem utilizados como escravos pelos próprios missionários, os índios não se contentariam unicamente com as promessas de salvação eterna da alma como motivo suficiente para largarem seu habitat, uma vez que o discurso da salvação fazia parte da sua cultura e de sua crença. Esperava o índio algo mais que simples palavras ou promessas, e esse algo mais significava bens palpáveis, tais como terra, armas, instrumentos para a lavoura e a caça, comida em abundância, segurança física e liberdade, bens que os jesuítas não tiveram como manter por muito tempo.

O que lhes restava, então? Tentar manter viva a utopia da “Terra sem Mal”. Dessa forma, o mito ganha um novo sentido: o de resistência “capaz de identificar com clareza o inimigo dos índios, verdadeiros males que urgia extirpar: os portugueses, ‘a gente branca’, o cativo, ‘a lei dos cristãos’, a ‘igreja dos padres’.” (VAINFAS, 1995, p. 109).

Tratei aqui, de um modo geral, apenas a questão indígena, deixando de lado os africanos trazidos como escravos para a colônia, pela opção de dar ênfase ao discurso da salvação, presente na política de catequização da Igreja Católica, mesmo sabendo que tanto o índio quanto o negro foram sempre considerados gente de segunda classe, sujeitos a crimes hediondos em nome de um projeto colonizador.

Vale ressaltar que a resistência indígena contra a opressão lusitana vai além do conflito bélico. Como afirmou Las Casas, “absorver a cultura do outro também é uma

forma de resistir à dominação”, e encontraremos esta resistência na permanência dos cultos e rituais que contribuiria sobremaneira para a mestiçagem cultural e religiosa do Brasil. Deparei-me com relatos sobre rituais indígenas, nos quais aparecem as figuras do papa; de Maria, Mãe de Deus; do vigário e do sacristão, que configuram o culto indígena com a roupagem cristã - mais tarde teríamos o acréscimo de elementos da cultura e religião africana.

O Brasil colonial se constituiria cada vez mais num universo cujos conflitos não eram mais apenas em torno da liberdade do homem, de sua condição de escravo ou pela garantia de permanência na sua terra, mas uma disputa pelo sagrado, na qual o discurso de cada religião buscava se sobrepor sobre o outro, o que terminaria por não existir tal supremacia. Ainda que índios e negros tenham absorvido o discurso cristão católico, isso ocorreu como uma estratégia de sobrevivência e resistência silenciosa, além de garantir a existência de suas crenças por meio de rituais cada vez mais impregnados de elementos oriundos das três culturas.

Veremos com mais nitidez esta mestiçagem cultural nos movimentos religiosos que marcaram o final do Século XIX e a primeira metade do Século XX, nos quais os reflexos dos ensinamentos das Ordens religiosas, misturadas às crenças e rituais indígenas, como a santidade e os costumes africanos em relacionar os santos católicos aos seus orixás, consolidaram no país um verdadeiro “cristianismo moreno”.

1.3 CANUDOS E CALDEIRÃO: MISSÕES ABREVIADAS

O discurso da salvação, a construção do paraíso terrestre, a existência das irmandades, a presença de conselheiros, beatos e cangaceiros, personagens dos sertões do Nordeste brasileiro, no final do século XIX e primeira metade do século XX, envolvidos em movimentos sócio-religiosos que marcaram profundamente as relações entre a Igreja, o Estado e o povo: estamos diante dos herdeiros da colonização portuguesa e do projeto de catequização da Igreja Católica no Brasil.

Canudos e Caldeirão são exemplos de manifestações que contrariam todo um projeto de reformulação, proposto pelo Vaticano para o Brasil. Os episódios da Bahia e do Ceará são demonstrações da força do “cristianismo moreno” existente no país desde o Período Colonial. Como afirma Hoornaert (1990, p. 18), “o cristianismo nem branco

nem preto, nem ocidental nem ameríndio nem africano, o cristianismo mestiço que se manifesta no dia a dia da vida neste país”. Neste trecho, o autor expõe o princípio norteador da existência de duas comunidades marcadas por tragédias anunciadas. Partindo da ideia de uma religião mestiça, vivenciada no cotidiano do povo, através de suas crenças, costumes e devoções, é que iremos entender o deslocamento de centenas de famílias oriundas de várias partes do Nordeste em direção a Canudos, na Bahia, e Caldeirão, no Ceará.

Os dois movimentos estão inseridos num contexto de transformações sociais, políticas e econômicas que se iniciaram antes da implantação da República. Dessa forma, segundo Monteiro (1985, p. 42), “esses fenômenos ligam-se com o que tem sido caracterizado como uma crise no mandonismo tradicional e, mais especificamente, com a emergência do coronelismo”.

Ainda sobre o processo de colonização e catequização dos sertões do Nordeste, encontramos duas figuras que se assemelham pela presença constante na região e pela herança deixada. A primeira é representada pelo gado, que avançou sem cerimônia pelas terras indígenas, garantindo aos conquistadores o espaço necessário para ampliar suas riquezas e consolidar sua conquista. Dessa maneira, o gado tornou-se o grande invasor do sertão e, com ele, os colonos, que passaram a habitar as terras outrora ocupadas por grupos indígenas – mesmo que esse processo de habitação tenha algumas características diferenciadas da existente na região litorânea, como, por exemplo, seu caráter nômade.

A segunda figura que se destaca são os missionários itinerantes, que, através das Santas Missões, percorreram os sertões, convivendo com a realidade sertaneja. Jesuítas, carmelitas, franciscanos, oratorianos, capuchinhos, dentre outros, atuaram junto às famílias que até então recebiam as visitas dos párocos periodicamente, quando da ‘desobriga’, o que ocorria normalmente em períodos festivos.

Diferente das Missões de Aldeamento, que foram marcantes nos primeiros séculos da colonização e atuaram com o propósito de catequizar às tribos indígenas do litoral e dos sertões, as Santas Missões, ou Missões Populares do século XIX, foram criadas no contexto histórico da romanização em que vivia a Igreja Católica e pretendiam, dentre os vários objetivos, transmitir a prática sacramental e fortalecer o vínculo entre os fiéis e a hierarquia eclesiástica.

O trabalho pastoral desses missionários marcou para sempre a vida dos sertanejos, já que suas ações iam ao encontro dos anseios das populações que viviam à margem do Estado e da Igreja. A identificação dos missionários com a vida simples do povo sertanejo criou condições para que houvesse uma maior confiança entre o povo e o clero, o que fortaleceu os laços com a Igreja. Os missionários eram verdadeiros peregrinos, percorriam as cidades e os sítios a pé, participavam de mutirões para construções de capelas e cemitérios e reformas de igrejas, levavam uma vida tal qual a dos sertanejos: pobres de bens materiais, porém de grande espiritualidade. Essa vida nômade e simples dos missionários aproximou-os do povo e fortaleceu a fé num cristianismo mais semelhante com a realidade vivida por eles, sustentado no trabalho e na devoção. Aproximar-se de Deus e manter-se longe dos pecados: essa era a fórmula ideal para se viver bem. Percebemos, desse modo, que as ações religiosas e sociais dos padres eram marcadas pelo caráter penitencial. Sendo assim, “a primeira intenção das Santas Missões é suscitar o sentimento de pecado e penitência entre os que delas participam” (HOORNAERT, 1990, p. 51).

O caráter social das Santas Missões foi tão edificante quanto o religioso, não apenas por ter unido o povo em torno de uma proposta de catequização, haja vista a sua dispersão espacial, mas por criar condições para que houvesse uma maior integração entre as comunidades, tendo na Igreja uma referência de lugar. Obras como estradas, açudes, cemitérios, capelas, pontes, foram resultados do trabalho dos padres em parceria com os fiéis, daí resultando uma relação de confiança e respeito entre eles, além de despertar no sertanejo a ideia de bem público que deveria ser preservado, afinal de contas era fruto de seu trabalho.

As Santas Missões marcaram para sempre o sertanejo, já que influenciaram, de forma incisiva, o surgimento de beatos e conselheiros, que, guiados pelo espírito itinerante e obreiro dos missionários, deram continuidade ao trabalho religioso, bem como as obras sociais nas localidades mais longínquas do sertão.

Muitos desses beatos carregavam consigo um exemplar daquela que seria a “bíblia” do sertanejo devoto, a obra *Missão Abreviada*, que, em sua apresentação, é muito clara em relação à importância das missões e da necessidade de se expandir o cristianismo de forma mais simples e eficiente através dos próprios fiéis, conforme advertência do autor:

Em qualquer povoação deve haver um Missionário, deixem-me assim dizer; este deve ser um Sacerdote de bom exemplo, e na falta d'le qualquer homem ou mulher que saiba ler bem, e d'uma vida exemplar; e então com um d'estes livros deve fazer a Oração ao povo pelo menos nos mezes do inverno. (COUTO, 1868, p. 7)

Não é para menos que entre os herdeiros dos princípios das Santas Missões estejam dois dos maiores líderes religiosos que o Brasil conheceu: os Padres Ibiapina e Cícero. Em suas atuações nos sertões do Nordeste, eles punham em prática o que rezava a cartilha das Missões – oração e trabalho –, não se importando com a origem dos fiéis, e sim com o destino que seria dado a cada alma cristã.

Padres Ibiapina e Cícero exerceram forte influência sobre os sertanejos do Nordeste, em destaque para os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Ceará do final do século XIX à primeira metade do século XX. Discutir religião no Nordeste sem inserir os dois é algo inconcebível, uma vez que deixaram uma grande herança espiritual e material junto à população, principalmente nos sertões.

Ibiapina deu continuidade às obras iniciadas pelos padres das Missões nos sertões do Nordeste, reaproximando a Igreja do povo através de suas ações, marcadas principalmente pela fundação das Casas de Caridade nas regiões mais carentes do sertão. As Casas de Caridade foram construídas em seis estados entre os anos de 1862 e 1883, serviram de orfanatos para meninas abandonadas e de escolas para as filhas de proprietários rurais e comerciantes locais. Com a atuação do padre Ibiapina o número de beatos e beatas nos sertões cresceram e, por isso, suas ações passaram a ser reproduzidas por aqueles que o seguiam. De acordo com Montenegro (2004, p. 63):

[...] O Padre Ibiapina, vivendo no sertão nordestino, lugar de exclusão e desprezo, veio levantar o ânimo dos mais necessitados. Convivendo com os mais pobres e, com a sua cultura, valoriza a riqueza do pobre e a soberania da sua cultura, ensinando a todos o Evangelho da Solidariedade.

O papel de Ibiapina, enquanto sacerdote e sua atuação junto aos sertanejos, exigem uma leitura criteriosa. Sua biografia revela uma trajetória de vida marcada por momentos difíceis, como a morte de sua mãe em 1823, quando ele tinha apenas 17 anos, conforme transcreve Hoornaert nas *Crônicas das Casas de Caridade*:

Desde o começo de minha vida que as desgraças me cercarão; meo Pai fuzilado pela política; meo Irmão disterrado, onde morrêo

disgraçadamente; minhas Irmãs, em tenra idade abandonadas em casa de parentes, derão ao meu espírito humano direção penosa, que aprendi a pensar seriamente na idade da juventude e com pendor sempre [p.183] para coisas penosas. Reconheço que esses revezes de minha vida explicação essa tendência do meu espírito, mas bem vejo que tudo isso he providencial, que assim dispôs as coisas e o meu espírito para um fim que elle me creou. (HOORNAERT, 2006, p.217-218)

Além dos problemas citados, acrescentam-se os conflitos com a cúpula da Igreja no Ceará, que não via com bons olhos as ações independentes do missionário.

Percebe-se, assim, o quanto a trajetória de vida do padre é instigante. É válido destacar um pouco da sua história para entendermos sua habilidade no trato com as questões sociais do sertão. Desde cedo Padre Ibiapina estabeleceu laços firmes com a elite política do seu estado, assim como ganhou desafeto dentro desse grupo. Essa capacidade de dialogar com os setores mais carentes da população ao mesmo tempo em que não rompia os laços com os segmentos que dominavam a sociedade, é um marco no percurso de Ibiapina. Isso sem falar de sua atuação como parlamentar, quando exerceu as atividades de Deputado Geral na Assembleia Geral da Nação, sendo o candidato mais votado para a legislatura de 1834-1837.

Segundo demonstra Hoornaert na introdução das *Crônicas*,

A vida do Padre Ibiapina (1806-1883) é fundamentalmente marcada por uma opção. Desde a infância ele fora predestinado a uma carreira honrosa: filho de um tabelião público, estudou desde cedo o latim (Jardim, CE, 1820) e as ciências eclesiásticas (Olinda e Recife, 1823-1825). Mais tarde iniciou o curso jurídico em Olinda (1825-1834) e formou-se bacharel em ciências sociais e jurídicas. Em 1835 já era juiz de direito e chefe de polícia em Quixeramobim. (HOORNAERT, 2006, p.20)

Estamos, portanto, diante de um personagem cuja biografia justifica sua capacidade criadora, mediadora de interesses e, acima de tudo, conhecedora dos problemas da região que vivia. Sua formação extremamente sofisticada foi importante para assegurar os canais de negociação e a capacidade de dialogar com todos os segmentos sociais, o que lhe garantiu êxito na realização de seu projeto social, que estava inserido em um contexto histórico de mudanças no mundo, como a Revolução Industrial, que afetou as relações de trabalho entre os países, principalmente os países periféricos, e provocou mudanças dentro da própria Igreja, como o processo de romanização.

Ibiapina foi um homem de seu tempo. Se não teve condições de pôr em prática uma política mais enérgica em relação às questões sociais enquanto ocupou cargos que lhe poderiam garantir tal ação, como quando exerceu a função juiz ou parlamentar, encontrou no sacerdócio e na Igreja um meio de realizar seu projeto sócio-religioso e político.

Os princípios cristãos presentes nas Casas de Caridades de Ibiapina seguiam o mesmo pensamento das instituições laicas e eram agregados ao ensino das primeiras letras como forma de doutrinar as pessoas e, sobretudo, de conformar a população com a situação vivenciada. Dessa forma, ele agia como um mediador de interesses entre as elites dominantes e os setores mais empobrecidos da população.

O papel de Ibiapina como mediador dos interesses das classes antagônicas pode ser percebido nos estatutos das Casas de Caridade, presente na obra de Mariz (1942, p.283-293), em seu capítulo 1º, artigo 2º: “Recebem-se nessas Casazas as Orphans de 5 a 9 annos sendo pobres e desvalidas”. Ainda no estatuto consta o *Regulamento das pensionistas*, que traz informações relevantes sobre as Casas de Caridade:

Recebe-se pensionista de qualquer idade com tanto que não tenha moléstia contagiosa reconhecida inhabilitada para receber educação.

Os ramos de ensino são: primeiras letras, gramática portuguesa e todos os trabalhos manuaes próprios de uma senhora, como costura, bordados, tecidos, flores, &.

Pagarão uma pensão. O preço da pensão é 10\$000 a 13\$000 mensaes, pagos em trimestres adeantados. (MARIZ, 1942, p. 283-293)

A partir disso percebe-se a fácil penetração do padre junto às camadas sociais abastadas, devido o respaldo que recebia dessas famílias, o que facilitou bastante o seu trabalho social. É bem verdade que o caráter social de suas obras é sustentado numa rígida doutrina e disciplina cristã, não existindo espaço para indagações e liberdade. O que predominava era o zelo pela obediência sem questionamentos, próprios da educação tradicional cristã.

Ibiapina era o pai espiritual das órfãs e das irmãs que administravam suas instituições e que seguiam cegamente suas recomendações. Essa liderança não se vê apenas sobre as mulheres, mas sobre todas as comunidades que ele percorria sertões adentro.

Assim como as beatas, existiam igualmente os beatos, que ajudavam na administração das casas. Eram eles que, nos momentos de necessidade, mendigavam nas cidades ajuda para a manutenção das casas. O beato tornou-se um elemento indispensável no processo de evangelização praticado por Ibiapina. Diante de um clero distante, esporádico e sacramentalizante, o beato é presente, contínuo e participante. Não tinha como eles não ocuparem os espaços deixados pelo clero regular nos sertões, como também não foi difícil a sua multiplicação, o que resultou na propagação das ações do Padre Ibiapina através de seguidores como Antônio Conselheiro – que, a exemplo do mestre, construía ou reformava junto com o povo açudes, capelas, cemitérios, etc. – e o Padre Cícero Romão Batista. Ambos marcaram a história do país no final do século XIX e início do XX, não somente pelo aspecto religioso, mas também pelo envolvimento direto ou indireto em conflitos políticos e ações militares que levaram à morte milhares de sertanejos, como aconteceu em Canudos e Caldeirão.

Da mesma forma que Ibiapina, o Padre Cícero figura como uma grande autoridade da Igreja Católica nos sertões do Nordeste, em especial na região do Cariri cearense. Tendo sido ordenado em 1870, Cícero assumiu a capela de Nossa Senhora das Dores no distrito de Juazeiro em 1872 e fez dela um centro de peregrinação. Padre Cícero vivia muito próximo dos fiéis, envolvia-se com seus problemas cotidianos, dividia com eles suas angústias, e esse comportamento foi significativo para consolidar sua liderança sobre os romeiros que se dirigiam ao Juazeiro em busca da proteção do padre.

A origem da relação do Padre Cícero com Juazeiro é algo intrigante. Num primeiro momento causa desconfiança e incredulidade, chega-se até a pensar que tudo aquilo não passou de uma farsa. Mas uma farsa montada por quem e para quem? A quem tanto interessava a permanência de Cícero naquele povoado a ponto de montar uma farsa para justificar, não a sua permanência, mas suas obras que ficaram para a posteridade?

O episódio do sonho narrado por Della Cava (1985, p. 26) em que Cristo apontou para os pobres e voltando-se inesperadamente para o jovem sacerdote estupefocado ordenou: “E você, Padre Cícero, tome conta deles”, credencia o padre a uma trajetória missionária marcada por passagens que o levou a condição de “santo” ainda em vida.

Um dos aspectos que chama atenção em Juazeiro é seu caráter de autonomia frente ao Vaticano, ilustrado na arrecadação das doações dos fiéis cujo destino era determinado pelo Padre Cícero, e não, como de costume, pela diocese. Dessa maneira, Juazeiro vai se transformando não apenas num centro religioso, mas também numa referência política no sul do Ceará.

A liderança do Padre Cícero se amparava, igualmente, nas práticas do catolicismo popular predominantes na região, que contrastava com as propostas da Igreja romanizada. Os penitentes eram um exemplo desse catolicismo popular que fomentava o surgimento de beatos e beatas. A partir deles, formava-se uma legião de guerreiros da fé que dedicavam suas vidas à oração e à prática de benfeitorias na região do Juazeiro. Além dos penitentes, devemos destacar o papel das irmandades religiosas, dentre elas a Legião da Cruz¹, fundada em 1885. Na concepção de Della Cava (1985), as irmandades religiosas formavam as estruturas políticas das causas dos dissidentes.

Catolicismo oficial, catolicismo popular, penitentes, irmandades, latifúndio, miséria, coronéis, cangaceiros, fiéis, vários são os agentes que constituem o espaço sagrado do Juazeiro. Somem-se a tudo isso os elementos que norteiam a imaginação dos sertanejos, que viam no vale do Cariri a possibilidade de construção do Novo Mundo. É nesse universo religioso, e também violento, que se fortalece a figura de Cícero, “meu padim”, como era respeitosamente chamado pelos romeiros pobres e ricos: conselheiro, amigo, político benfeitor, adversário implacável, coronel de batina, protetor de cangaceiros, adjetivos que até hoje estão presentes nas discussões que permeiam sua história.

Algumas ações do Padre Cícero se assemelhavam às de Ibiapina, como a criação do Patronato Agrícola do Juazeiro, conforme revela o telegrama abaixo:

Dia 17 Fev. 1931 – Dr. Oswaldo Aranha Ministro Justiça Rio.

Estando população este município empenhada conseguir fundação Patronato Agrícola Juazeiro já possuindo terreno doado Pe. Cícero Romão Batista invocamos indispensável apoio V. Ex^a junto Presidente Getulio Vargas sentido ordenar trabalhos recebimento terreno aludido e construção orçada em 565.000\$000 conforme projeto, número 119 comissão financeira 20 Junho 1929. Respeitosas saudações Pe. Cícero Romão Batista. (MENEZES; ALENCAR, 1995, p.137)

¹ Além da irmandade da Legião da Cruz, existiam o Apostolado do Sagrado Coração de Jesus, a Confraria de São Vicente de Paulo, Confraria de Nossa Senhora das Dores, Santíssimo Sacramento e a do Precioso Sangue.

O documento é uma mostra da preocupação do Padre Cícero com a formação educacional das jovens caririenses. Vale ressaltar que o funcionamento do Patronato não seguia a mesma filosofia das Casas de Caridade, apesar de isso demonstrar o interesse do padre em contar no seu município com uma instituição educacional. Outro aspecto que se verifica no documento, é a relação próxima que Padre Cícero mantinha com os diversos setores do governo.

Algumas atitudes tomadas pelo Padre Cícero lembram bastante Ibiapina, como os conselhos que dava a quem o procurava, que envolvia diversos problemas, a exemplo as questões conjugais:

Juazeiro 3 de Julho de 1931 – Prefeito Riacho Sangue.

Peço amparar causa Raimunda Balduina desonrada José Saldanha, resolvendo com justiça que for possível. Deus o recompensará.

Pe. Cícero. (MENEZES; ALENCAR, 1995, p.145)

Ademais, ainda aconselhava sobre outros assuntos, como compra e venda de animais, propriedades e até conflitos provocados por dívidas. Seu papel ia além de conselheiro, participava ativamente nas reformas de capelas, construção de muros, de cemitérios ou no encaminhamento de romeiros desempregados para as propriedades rurais da região, bem como na orientação para alguma atividade profissional, como comércio, indústria, artesanato.

Além das correspondências do Padre Cícero, nas quais podemos constatar intervenções do padre em favor da população e do próprio município, o seu testamento também nos dá uma dimensão de sua atuação, mostrando o direcionamento dado a parte das receitas que recebia, segundo trecho abaixo:

Os dinheiros que tenho recebido para mandar celebrar missas conforme a intenção das pessoas que me têm dado, os tenho distribuído com maior critério, por intermédio dos Padres e Vigários desta e de outras Dioceses e de algumas Instituições Religiosas do País e do estrangeiro. (MACHADO, 2001, p. 49)

Essa postura de Padre Cícero também não viria a agradar a cúpula da Igreja, haja vista, como foi mencionado anteriormente, seu caráter independente em relação à diocese e a Roma. Cícero atraiu para si as atenções não só dos romeiros que iam a Juazeiro em busca de proteção e dos conselhos do padrinho, mas também da classe política do Cariri, que via nele um meio capaz de intervir nas disputas pelo poder entre

grupos dissidentes, de modo a evitar o enfraquecimento da região. Sua influência sobre a população do Juazeiro garantia certa harmonia entre esses grupos.

Assim como fizera Ibiapina, Cícero também ocuparia cargo político. Ele foi prefeito de Juazeiro, após a emancipação do município, ainda que não o desejasse, como declara na seguinte passagem:

Nunca desejei ser político; mas, em mil novecentos e onze (1911), quando foi elevado o Juazeiro, então povoado, à categoria de Vila, para atender a insistentes pedidos do então Presidente do Estado, o meu saudoso amigo Comendador Antônio Pinto Nogueira Accioly; e, para evitar, ao mesmo tempo, que outro cidadão, na direção política deste povo, por não saber ou não poder manter o equilíbrio da ordem até esse tempo mantido por mim, compromettesse a boa marcha desta terra, vi-me forçado a colaborar na política. Apesar das bruscas mutações da política cearense, sempre procurei conservar-me em atitude discreta, sem apaixonamentos, evitando sempre as incompatibilidades que pudessem determinar choques de efeitos desastrosos. (MACHADO, 2001, p. 51, grifo nosso)

Em seu testamento, Cícero justifica sua atuação na política, mesmo contra sua vontade, como uma necessidade de garantir a ordem na região por meio do controle “deste povo”, já que outro político não teria tal capacidade. O que chama atenção nesse trecho é o fato de ele nunca ter desejado ser político, mas ter atuado com prefeito. Diante disso, fica a interrogação: como atuar na política e não ser político?

A atuação política de Padre Cícero merece uma abordagem mais cautelosa, visto que se vivia num momento histórico marcado pelo coronelismo e pelas práticas do clientelismo. Para isso, faz-se necessário buscar algumas referências em cima de estudos clássicos sobre a temática, como Queiróz (1976), Leal (1978) e Faoro (1998), para podermos entender a vida política do padre.

A dupla atuação como sacerdote e prefeito, unindo a religião e a política, pode ser entendida a partir da necessidade, como o próprio Cícero afirma, de garantir o “equilíbrio da ordem” para a cidade que ele fundou. Cidade que se transformou no espaço de acolhimento dos carentes, e sendo Cícero o seu protetor, seria coerente lhes garantir apoio espiritual e material. Para atingir tal objetivo, nada como tê-lo à frente das decisões do município. Dessa forma, Padre Cícero, seguindo os passos de seu predecessor Ibiapina, agia com habilidade e penetrava com facilidade no interstício do poder, garantindo apoio para a sobrevivência daqueles que lhes foram entregues por Cristo, a fim de que ele tomasse conta.

Ibiapina e Cícero criaram mecanismos de proteção às camadas carentes do sertão, contando ambos com o apoio das elites locais. Salienta-se que este apoio era muito mais para garantir o equilíbrio da ordem política do que para proporcionar igualdade social. Os dois também criaram meios de se resguardar e difundir junto aos fiéis seus ensinamentos.

As práticas dos missionários das Missões, percebíveis nas obras dos carismáticos Ibiapina e Cícero, foram igualmente reproduzidas entre outros líderes religiosos. Estes, seguindo os preceitos de seus mestres, adotaram a itinerância religiosa, associada a ações materiais e criaram nos sertões comunidades que se tornaram verdadeiros paraísos terrestres, onde os fiéis podiam viver em torno dos ensinamentos de Cristo, ao mesmo tempo em que se viam distantes dos problemas cotidianamente enfrentados pelos sertanejos.

Oração e trabalho, associado à devoção, foram as marcas do cristianismo praticado nessas comunidades no Nordeste do Brasil e que geraram tanta polêmica no interior da cristandade. A força da devoção faz com que o cristianismo praticado no Brasil tenha um caráter diferenciado do europeu – que é mais comedido e enclausurado, assim como era boa parte dos padres. O cotidiano das pessoas estava mais presente na vivência espiritual, bem como os padres brasileiros adeptos da prática devocional.

Vale salientar que essa conduta cristã no Brasil foi influenciada pelo movimento da “*Devotio Moderna*” (devoção moderna) iniciada no século XIV na Flândria (Países Baixos) e que se espalhou logo em seguida por toda a Europa cristã. A proposta era simples: afastar-se da erudição e enclausuramento monástico e respirar o mesmo ar do povo, viver seus problemas, compartilhar suas alegrias e tristezas, viver em comunhão com o povo de Deus.

Os adeptos da “*Devotio Moderna*” não faziam distinção entre clero e leigo ou o oratório na casa do fiel e na Igreja. Para eles, ambas se constituíam em espaços sagrados, lugares de devoção, harmonia e comunhão comunitária cristã, fossem elas praticadas por negros, brancos, índios ou mestiços; enfim, era o típico “cristianismo moreno”.

Oração, trabalho e devoção, esse é o tripé que deu sustentação às atividades desenvolvidas em Canudos e no Caldeirão. Liderados respectivamente por Antônio Conselheiro, adepto do Padre Ibiapina, e pelo beato José Lourenço, afilhado e fiel

seguidor do Padre Cícero Romão Batista, que teria sido um continuador das obras de Ibiapina.

Podemos perceber pela influência religiosa sofrida pelos dois líderes uma extensão das práticas das Santas Missões e da “*Devotio Moderna*”: da primeira, herdou-se o ato de peregrinar; e da segunda, o caráter devocional – ambas características do “cristianismo moreno”. Podemos, ainda, acrescentar o caráter penitencial dos rituais, representado pelo apelo ao sofrimento do corpo, tal qual Cristo, que foi martirizado e humilhado. Na verdade, esses rituais são uma representação da própria vida levada pelos sertanejos, abandonados à própria sorte pelo Estado e pela Igreja.

Antônio Conselheiro percorreu os sertões do Ceará até a Bahia, pregando o evangelho e fazendo aquilo que as Santas Missões fizeram com tanta propriedade, como aconselhava a Missão Abreviada: “qualquer homem ou mulher que saiba ler bem, e d’uma vida exemplar; e então com um d’estes livros deve fazer a Oração ao povo”. O Conselheiro tinha, portanto, todos os predicados para levar aos fiéis o evangelho e unia os seus anseios aos anseios das populações carentes do Nordeste. É importante destacar que essa carência não era apenas de bens materiais, mas, sobretudo, de alívio espiritual, paz interior, de fortalecer a sua crença num mundo melhor. Isso foi sendo gradativamente alcançado, dia após dia, em cada parede erguida de uma capela, em cada cemitério ou açude construído, via-se ali o resultado de uma ação movida pela fé em Deus.

A postura de Antônio Conselheiro está longe de ser típica de um fanático. Em suas prédicas deixava claro o tipo de Igreja que representava, “revela em suas homilias e sermões uma visão teológica consistente com os ensinamentos da Igreja oitocentista” (LEVINE, 1995, p. 275), demonstrava lucidez e conhecimento das sagradas escrituras e sabia envolver o público assistente com uma oratória eloquente, não se afastando nunca de seu papel de evangelizador e conselheiro.

Assim como seu predecessor, o Conselheiro assumiu o compromisso com os pobres, ensinando-lhes o sentimento da caridade, daí as inúmeras obras deixadas pelas cidades e povoados em que passou. Otten (1990, p. 380) afirma em sua obra que:

O Conselheiro é homem simples, provém do povo. Do seu carisma profético e de sua *vita apostólica* nasce um projeto escatológico de uma *vita communis* de estruturas simples, mas eficazes, nos moldes da convivência da Igreja primitiva. Ele não faz a tentativa de reorganizar a sociedade sertaneja. Conselheiro não tem nenhuma ascendência

sobre as elites que o ridicularizam; dirige-se aos pobres. É, desse modo, que ele realiza um êxodo. Segundo a sabedoria evangélica popular, que é melhor servir a Deus do que ao tirano.

O seu projeto de comunidade não tinha como objetivo romper com a ordem vigente, e sim garantir um espaço para que os fiéis vivessem em harmonia com o trabalho, a oração e a devoção, uma nítida proposta de viver na beatitude. E foi a partir do discurso de que a vida na terra se constituía num teste, numa verdadeira penitência antes de se alcançar a vida eterna e que Canudos seria o espaço sagrado para estar mais próximo de Deus, já que na visão profética do Conselheiro, não se podia esperar um futuro mais longo, pois os sinais do tempo apontavam para a proximidade do juízo final, que milhares de famílias sertanejas seguiram rumo àquela que seria em vida o paraíso terrestre.

Assim como os índios no Período Colonial seguiam seus caraíbas em busca da Terra sem Mal, onde viveriam eternamente ao lado de seus ancestrais, na terra que “jorrava leite e mel”, os sertanejos do Nordeste seguiam seu Conselheiro rumo ao seu Paraíso cristão, lugar em que prevaleceria o respeito mútuo, a moral e os bons costumes e, acima de tudo, a crença no discurso da salvação da alma.

Não muito longe de Canudos, ao Sul do Ceará, situa-se Juazeiro do Norte, cidade que se tornou um centro de aglomeração de romeiros oriundos de várias partes do Nordeste, em busca dos conselhos do Padre Cícero e solução para os mais diversos problemas que enfrentavam no dia a dia, desde a simples venda de um bezerro, passando por questões de saúde, estiagens, até brigas de casais. Tudo era motivo para que as pessoas seguissem em romaria à terra do Padre Cícero, seja para pedir ou agradecer alguma graça alcançada com a Nossa Senhora das Dores por intermédio do referido padre.

É nesse clima de intensa religiosidade que chegou a Juazeiro, oriundo da Paraíba, José Lourenço. À procura de sua família, que havia migrado para o Cariri antes dele, aproximou-se do Padre Cícero, a quem tomou como líder espiritual e conselheiro. Ele viveu intensamente o ambiente dos beatos, das irmandades, dos penitentes, até se tornar um deles, vivendo exclusivamente de oração e trabalho, como tantos outros que buscavam respostas para seus problemas ou alternativas para suas vidas.

Mais uma vez estamos diante de um cristianismo relegado a um segundo plano, se tomarmos como referência as crônicas de viajantes estrangeiros do início do século XIX: “Os viajantes não conseguem reencontrar aqui o modelo da religião bem ordenada e alinhada que conhecem nas suas terras de origens” (HOORNAERT, 1990, p. 19). Na visão dos estrangeiros, o cristianismo praticado no Brasil não poderia ser levado a sério, faltava-lhe disciplina e ordenação, tal qual eles eram habituados.

Anteriormente, vimos a herança deixada pelas Santas Missões e pela “*Devotio Moderna*”. Se o caráter itinerante marcou profundamente as ações dos padres do Século XIX, não podemos deixar de lembrar que o trabalho missionário de Padre Cícero é contemporâneo ao de Conselheiro em Canudos e que a região do Cariri foi palco de atuação ampla de Padre Ibiapina, o que implica numa relação direta entre as duas cidades, embora os projetos de seus líderes não fossem os mesmos.

Fazendo essa ponte entre Canudos e Juazeiro, podemos inserir a figura de José Lourenço, não mais como um simples beato, mas como homem de confiança do Padre Cícero e responsável por algumas ações sociais do padre.

Após sua chegada a Juazeiro e seguindo os conselhos do padre, José Lourenço arrenda uma propriedade chamada sítio Baixa Dantas. Lá, desenvolve a agricultura, sem se descuidar de suas atribuições de beato, acolhe, em sua casa, pobres e necessitados que se dirigissem à região em busca de ajuda e de conselhos do Padre Cícero. Nesse meio tempo, ele envolveu-se em polêmicas, como o caso do boi mansinho, no qual é acusado de venerar e propagar milagre atribuído ao animal de propriedade do Padre Cícero. Esse episódio culmina com a prisão do beato e a morte do animal em praça pública. Aos poucos, José Lourenço vai se tornando uma liderança na região e respeitado pelos fiéis. Sua história de vida ganha outra dimensão quando é pressionado pelo proprietário João de Brito a deixar o sítio Baixa Dantas com urgência, uma vez que a propriedade fora vendida. José Lourenço se retira sem receber nenhuma indenização pelas benfeitorias deixadas no sítio. Diante disso, é enfim encaminhado pelo Padre Cícero para um sítio de sua propriedade, chamado de Caldeirão dos Jesuítas. Segundo a história regional, esse nome é uma referência a dois padres jesuítas que teriam se refugiado no local durante a expulsão da Ordem pelo Marques de Pombal em 1759, e ali teriam falecido, porém não tive acesso a documentos escritos que comprovem tal informação, apenas narrativas orais. No Caldeirão, José Lourenço funda uma

comunidade cujos registros oficiais e as notícias veiculadas pela imprensa tinham algumas semelhanças com Canudos na Bahia.

O sítio tinha cerca de 900 hectares, localizava-se na Serra do Araripe, distante aproximadamente 35 quilômetros da cidade do Crato, tinha como característica “uma topografia acidentada e muito pedregosa, cortada por vários grotões, sem nenhuma baixada, mas todo de terrenos ótimos para plantação de cereais e algodão” (FIGUEIREDO, 1934). Alguns relatos de remanescentes, como o de Antônio Cirílio (92), conhecido como Antônio Alexandre, residente na cidade de Portalegre/RN, dão uma dimensão da estrutura construída no Caldeirão:

Na guerra de Princesa na Paraíba, ele tinha acabado de construir um açude muito grande no Caldeirão. Então tinha que ser cortado uma pedra muito forte para fazer o sangradouro. Ele enfrentou com todos, cantando o Bendito da Mãe de Deus e enfrentando aquela luta. Até que se cortou aquela pedra enorme e fez um sangradouro muito largo, quando veio o inverno o açude encheu, sangrou à vontade. Foi feito em mil e novecentos e trinta.

Trabalho, oração e devoção, mais uma vez encontramos o tripé de sustentação de uma comunidade religiosa formada por famílias oriundas de várias partes dos sertões do Nordeste e que tinha em comum o fato de serem guiadas por missionários leigos e itinerantes, que percorriam os sertões evangelizando nos moldes dos padres das Santas Missões e também influenciados pela “*Devotio Moderna*”.

Se os rituais, as devoções e o discurso da salvação aproximam as duas comunidades – Caldeirão e Canudos –, podemos identificar algumas diferenças tanto em seus líderes quanto na própria convivência em comunidade. Antônio Conselheiro, antes de se fixar às margens do rio Vaza Barris, na Bahia, e fundar Canudos, percorreu várias cidades do sertão nordestino, evangelizando e construindo ou reformando, em mutirão, capelas, cemitérios, açudes, estradas, enfim, obras que beneficiavam as comunidades visitadas, repetindo, dessa maneira, a experiência do Padre Ibiapina.

No caso do Beato José Lourenço, mesmo não tendo sido um peregrino, um missionário itinerante pelo Nordeste afora, suas obras – restritas aos limites geográficos do Caldeirão, como a construção de uma capela, açudes e engenhos, as atividades de carpintaria, marcenaria, a produção de artigos de flandres, como copos, panela, baldes, e de cerâmica, além da ampla atividade agrícola e da pecuária voltadas para atender às necessidades da comunidade – não excluía a possibilidade de ajudar a qualquer

família que se dirigisse ao Caldeirão. Um exemplo da extensão de suas ações de caridade ocorreu com o socorro dado às vítimas da seca de 1932, que procuravam abrigo no Caldeirão.

Em seu artigo *Getulio e a seca: políticas emergenciais na era Vargas*, Neves (2001, p.4-5) nos dá uma dimensão do problema enfrentado pelos sertanejos do Nordeste, em especial do Ceará, com a seca de 1932, e nos relata como o Estado interferiu, criando um programa de auxílio às vítimas:

Assim, um amplo programa de criação de campos de concentração, em que os retirantes fossem induzidos a entrar e proibidos de sair, foi implementado com total apoio da Interventoria Federal no Ceará. A fim de prevenir a "afluência tumultuária" de retirantes famintos a Fortaleza, cinco campos localizavam-se nas proximidades das principais vias de acesso à capital, atraindo os agricultores que perdiam suas colheitas e se viam à mercê da caridade pública ou privada. Dois campos menores situavam-se em locais estratégicos de Fortaleza, conectados às estações de trem que traziam os famintos, impedindo que eles circulassem livremente pelos espaços da capital. Uma vez dentro do campo, o retirante era obrigado não só a permanecer nele durante todo o período considerado de seca, mas deveria submeter-se a condições de moradia, relacionamento, trabalho e comportamento regulados pelas normas irredutíveis ditadas pelos dirigentes indicados pelo interventor – prefeitos nomeados e engenheiros do IFOCS. Os campos, portanto, pretendiam impedir a mobilidade física e política dos retirantes através da concessão de rações diárias e de assistência médica. O controle dessa imensa população – o maior campo, na cidade do Crato, chegou a abrigar quase 60 mil pessoas – representou um gigantesco esforço de organização, que tinha seu contraponto nas ações violentas das multidões de retirantes que ameaçavam tomar em suas mãos a resolução de suas aflições.

É importante destacar, nesse contexto de tragédia vivido pelos sertanejos e de ineficiência do programa do governo, a existência do Caldeirão na mesma região do maior campo de concentração criado no Estado do Ceará, o da cidade do Crato. O sítio administrado pelo beato recebia diariamente centenas de famílias provenientes de outras regiões do estado e até de estados vizinhos, e, conforme Figueiredo (1934, p. 13),

O beato José Lourenço sustentou durante os 23 meses da seca última, além do pessoal que com êle vive de ordinário [...] mais de 500 pessoas que recorreram a sua municente ação.

Para levar a cabo essa tarefa de um filantropismo tão fora do comum, de uma tão invulgar benemerência, ele gastou grandes depósitos de cereais que tinha em Caldeirão e toda a farinha produzida em 600 tarefas de mandioca de sua cultura na Serra do Araripe, a qual vendida ao preço que logrou daria uma bela fortuna.

Fornecia uma única refeição diária, mas somente nesse jantar eram empregadas 5 quartas de farinha, ou seja, 400 litros.

As vítimas da seca que se dirigiram ao Caldeirão dispunham de uma estrutura bem melhor das que viviam nos campos do governo. Não foram encontradas informações sobre vítimas fatais entre as que foram socorridas pelo beato, ao passo que, no “Curral do Buriti”, como ficou conhecido o campo da cidade do Crato, era fato corriqueiro, segundo Ramos (1991, p. 79):

O Curral do Buriti era constituído de ruas formadas pelo alinhamento de palhoças que os flagelados faziam para se abrigarem no interior do campo. O Buriti chegou a ter milhares de flagelados vivendo (e morrendo) em condições indescritíveis. Certas áreas ficavam com um forte cheiro de fezes provenientes da diarreia que se alastrava por toda a parte.

A experiência vivida no Caldeirão serviu para que muitas famílias que foram socorridas pelo beato permanecessem no sítio, propiciando um crescimento da comunidade mesmo com a seca. As informações divulgadas pela historiografia regional e através da tradição oral dão conta do morticínio que marcou os referidos campos, ao contrário, como já foi mencionado, do Caldeirão. A comunidade manteve-se firme na sua estrutura de funcionamento, sempre priorizando as práticas comunitárias e a união em torno dos princípios cristãos, com muita oração, trabalho e devoção, conforme os ensinamentos do Padre Cícero, seguidos fielmente pelo beato.

Diferente de Canudos, no Caldeirão não existia circulação de moeda, bem como comércio interno. Não existia também divisão social, apesar de haver divisão de trabalho entre homens e mulheres. Quando não se estava trabalhando, estava-se rezando. As regras eram estabelecidas pelo beato e aceitas por todos, assim como em Canudos.

Se em Canudos os fiéis seguiram o seu líder espiritual, Antônio Conselheiro, peregrino dos sertões, que arrebatava multidões por onde passava, o que teria levado centenas de famílias a se dirigirem ao Caldeirão? Qual a referência que eles tinham para aceitar a comunidade do beato como espaço sagrado e legitimador de sua salvação?

O trabalho de evangelização desenvolvido nos sertões ocorria, na maioria das vezes, através de leigos que, na condição de penitentes, renunciavam a vida sedentária em troca da vida nômade pelos sertões. Esses “missionários”, ao contrário da maioria

dos fiéis, detinham um conhecimento básico das Sagradas Escrituras, uma vez que dispunham de obras voltadas para a compreensão simples da Bíblia, como é o caso da já citada *Missão Abreviada*, além d’*As Horas Marianas* e a *Imitatio Christi* (Imitação de Cristo) – manuais muito comuns entre os sertanejos e que serviam como livros de orientação para a vida cotidiana.

Para Marques (2003, p. 25-26), Severino Tavares foi a figura de maior destaque no trabalho missionário, junto aos fiéis que migravam de outras regiões e estados para o Caldeirão. O autor relata que:

Severino, dada sua condição de comboieiro alfabetizado e leigo religioso independente, tornou-se o primeiro elemento, ligado ao Movimento Religioso do Juazeiro, a efetuar atividade proselitista fora das fronteiras regionais caririenses, espargindo sua singular devoção “moderna” por diversas partes do Nordeste.

Seu público destinatário era especialmente o camponês. Ao anoitecer, ao chegar a um “sitio” e pedir abrigo, depois de suas práticas habituais de comércio, aproveitando-se da hospitalidade, qual embaixador religioso, Severino Tavares falava sobre “passagens do Evangelho”, mensagens e milagres do Padre Cícero, sobre o final dos tempos, sobre o Beato José Lourenço e os sitio Caldeirão e sobre a possibilidade de se alcançar a vida santa mesmo aqui na terra como leigo, através de uma vida de trabalho e oração, que podia ser vivenciada quotidianamente tanto dentro do casamento religioso, quanto por solteiros celibatários, junto da comunidade.

Existem duas versões acerca da origem de Severino Tavares. A primeira é a do Sr. Camilo Lobo, em entrevista citada por Holanda (1997): “afirma que Severino chegou ao Caldeirão depois da Revolta de Natal, ao lado de muita gente. Diz que era sargento (ou soldado) do Exército naquela cidade”. A segunda, que acredito ser a verdadeira, seu bisneto, Sandro Valério Leonel Tavares, confirma que seu bisavô “nasceu no município de Cabaceiras/PB, em 19/12/1885, era comboieiro, sendo por muito tempo responsável pelo transporte de insumos do porto de Recife/PE para João Pessoa e Campina Grande, na Paraíba. Além dessa atividade, também era proprietário de duas fazendas no seu Estado natal. Fixou residência em Juazeiro após se envolver em alguns problemas com a polícia daquele Estado”, por volta de 1924 e em 1926. Por intermédio do Padre Cícero, conheceu o beato José Lourenço e a comunidade do Caldeirão, vindo a se tornar um dos personagens principais dessa epopeia religiosa, tornando-se o elo entre o Arraial do Caldeirão e a população sertaneja. Suas pregações, cercadas de benditos, ladainhas e conselhos, aguçava a curiosidade de uns e aflorava a

religiosidade de outros, que, inebriados pelo contagiante discurso de Severino Conselheiro – como também era conhecido entre as famílias sertanejas –, decidiam dar novos rumos à sua vida, migrando para o Caldeirão e passando a ter uma vida de trabalho e oração na expectativa de alcançar, ainda em vida, a tão sonhada “vida santa”.

O Caldeirão é interpretado pelo sertanejo através do discurso de Severino como a Terra Prometida, a terra da salvação, por isso que o convite feito pelo conselheiro para que eles fossem ao Juazeiro e depois ao Caldeirão era visto em tom de profecia. Em seu discurso, o conselheiro unia a salvação da alma, os milagres do Padre Cícero e a vida em comunidade no Caldeirão. Se usasse apenas o nome do padre de Juazeiro, já seria argumento suficiente para que centenas de sertanejos se deslocassem para o Cariri, pelo respeito e admiração de que gozava o referido padre. Em suas andanças, Severino Conselheiro sempre se apresentou como um fiel seguidor do Padre Cícero e do beato José Lourenço, informação confirmada nos relatos obtidos junto aos contemporâneos. Muitas famílias seguiram para o Juazeiro e de lá para o Caldeirão, e não voltaram mais às suas terras de origem. Alguns que dispunham de bens em suas cidades, como gado, cavalos, pequenos sítios, chegavam a vender ou deixavam sob a responsabilidade de um parente para se dedicar a uma vida de penitência e beatitude ao lado de tantos outros sertanejos no Caldeirão.

Assim como Antônio Conselheiro, o beato José Lourenço era mais do que uma liderança religiosa, representava para aquelas famílias um exemplo de cristão a ser seguido e, apesar de ser a mais alta autoridade religiosa da comunidade, não reclamava para si os mesmos direitos dos padres. Sempre teve na figura do Padre Cícero o seu referencial religioso e moral, como o próprio afirmava, estava ali a serviço do seu padrinho e todos tinham que obedecer aos ensinamentos dele. Essa conduta de respeito e obediência aos mandamentos da Igreja lhe valia certa confiança por parte do clero, que não via em suas pregações nenhuma ameaça à ordem estabelecida.

Portanto, estamos diante de duas lideranças que deixaram suas marcas na trajetória histórica da Igreja Católica no Brasil, em especial no Nordeste. Numa visão Weberiana, Antônio Conselheiro e José Lourenço podem se inserir no tipo de dominação carismática, uma vez que “o carisma é uma qualidade pessoal considerada extra cotidiana e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes [...] ou então, se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como *“líder”*” (WEBER,

1994, p. 158-159) – qualidades que identifiquei nos relatos dos remanescentes do Caldeirão e nas obras sobre Canudos em relação aos seus líderes.

CAPÍTULO 2: A MIGRAÇÃO DE NORTERIOGRANDENSES PARA O CALDEIRÃO DO BEATO ZÉ LOURENÇO.

2.1 AS DIMENSÕES SÓCIO-POLÍTICA E ECONÔMICA DA MIGRAÇÃO NORTERIOGRANDENSE

Alguns estudos realizados sobre o Caldeirão, como os de Queiróz (1963)², Facó (1988), Oliveira (1998), Ramos (1991), Alves (1994), Holanda (1997), dentre outros, apontam para a forte presença de norteriograndenses na comunidade de Caldeirão, alguns ocupando inclusive posição de destaque, como é o caso de Severino Tavares ou Severino Conselheiro.

Tais obras apresentam dados que merecem uma atenção especial. Segundo os autores, num universo de aproximadamente duas mil e quinhentas pessoas, 75% eram de origem potiguar, o que demonstra o número significativo de famílias se deslocando de um estado para outro. Devemos considerar, também, os fatores indicados pelos autores para essa migração: lutas entre facções políticas, demissões em massa no governo Rafael Fernandes (1935), repressão por conta do fracasso da Insurreição Comunista e a miséria provocada pelas secas. Assim, o fluxo migratório norteriograndense teria sido resultado de fatores de ordem política e física.

Para Facó (1988, p. 210),

Evidentemente, não havia nada para impressionar nesta estatística. De qualquer dos Estados nordestinos de onde procedessem aqueles infelizes, eram todos vítimas do latifúndio semi-feudal, homens sem terra e sem trabalho, que tinham apenas encontrado um pedaço de terra para trabalhar e viver.

O fato de a maioria ser do Rio Grande do Norte poderia indicar apenas que o no Rio Grande do Norte a miséria era maior, mais difícil a emigração para o sul, as terras mais áridas.

A visão de Facó pode ser entendida através da abordagem histórico-estrutural, proposta pelas teorias macro-sociológicas, nas quais se entende a migração como

² 1963 corresponde ao ano de publicação da 1ª edição da obra da autora. A edição mais recente é de 2003, da qual se teve acesso às informações.

consequência da desigualdade econômica entre as regiões. Portanto, para o autor, o Cariri cearense apresenta-se como uma região com maior possibilidade de gerar trabalho para os sertanejos em detrimento do Oeste do Rio Grande do Norte, que sofria mais intensamente com a seca, daí a miséria ser mais acentuada. Dentro dessa concepção teórica, considera-se o contexto econômico e social, no qual estão inseridos os migrantes como elemento primordial para se entender as causas do deslocamento, deixando de lado uma possível explicação sugerida pela decisão individual do migrante.

A teoria macro-sociológica extrai do indivíduo o direito de decidir sobre seu destino, imputando o contexto como justificativa para tal ato. A vasta produção acerca das migrações e, em especial do fluxo de sertanejos para o Caldeirão, retira do migrante a condição de sujeito, como se ele não tivesse vontade própria ou se o seu destino estivesse condicionado a um fator físico ou econômico. Migrar pode ser entendido como estratégia não só para minimizar as penúrias do cotidiano, mas para buscar um lugar social, uma paz espiritual, uma vida em beatitude, driblar a exclusão vivida por milhares de brasileiros por parte da Igreja e do Estado.

Em levantamento bibliográfico sobre a temática, percebemos a grande quantidade de obras que discutem as migrações, trabalha na perspectiva teórica acima citada, levando em conta sempre a questão econômica para justificá-las. As referências são sempre o desenvolvimento dos núcleos urbanos a partir dos surtos industriais ou ampliação das atividades agrícolas, tais como: a cana de açúcar, que provocaria a migração do sertanejo para o litoral; a pecuária, do litoral para o sertão; o café, no qual milhares de nordestinos se deslocaram para a região Sudeste; e até mesmo a extração da borracha na região Norte, que criou a figura do soldado da borracha. Sendo assim, visualizando a migração como ato condicionado por variáveis estritamente econômicas, e no caso específico dos norterio-grandenses acrescentando a questão política e o flagelo das secas, devemos descartar, então, a possível incorporação de outras dimensões da vida societária, como a cultura, com suas representações, o imaginário, os valores e as crenças,

As migrações são temas cuja complexidade não pode ser exaurida por nenhum olhar disciplinar isolado. A vasta literatura sobre a região Nordeste sempre levanta discussões que abordam as migrações, vinculando-as constantemente à seca, assinalando-as como um acontecimento trágico circunstanciado no tempo e

geograficamente determinado. Dessa forma, como afirmamos anteriormente, o migrante é destituído da condição de sujeito, transferindo-a para a seca.

Podemos distinguir, dentre as obras da literatura regionalista, o texto de Guimarães Rosa (1965, p. 39), que representa de maneira singular a imagem do sertanejo construída pelos intelectuais:

Quem é pobre, pouco se apega, é no giro-o-giro nos vagos dos gerais, que nem os pássaros e rios e lagoas. O senhor vê: o Zé-Zim, o melhor meeiro meu aqui, risonho e habilidoso. Pergunto: - "Zé-Zim, por que é que você não cria galinhas de angola, como todo o mundo faz?" - "Quero criar nada não" – me deu resposta: – "Eu gosto muito de mudar...".

Em qualquer abordagem a respeito da migração no Nordeste, torna-se quase obrigatório apontá-la como decorrência econômica e social natural, fruto da construção literária do que seria a base de sustentação de todos os argumentos, que é o tripé Nordeste, seca e migração. Assim, o homem do nordeste é representado pela figura tríplice de migrante, pobre e flagelado.

Ainda recorrendo à literatura regional sobre o Nordeste, em particular sobre as secas, salientamos Guerra (2001) e Souza (2009), como estudos aprofundados sobre a problemática da seca e os reflexos na sociedade, provocando grandes fluxos migratórios para as cidades com maior desenvolvimento econômico. Os autores retratam, em especial, a situação das secas no Estado do Rio Grande do Norte no final do século XIX e primeira metade do século XX, sempre relacionando as migrações às secas.

Comentando sobre os reflexos da seca de 1877, Guerra afirma:

A sêcca foi devastadora em todas as quatro províncias: Piauhy, Ceará, Rio Grande do Norte e Parahyba; em todas ellas ficou a população reduzida à miséria, a ruínas e a pobreza; o quadro foi horrível, só apreciável por quem sabe o por experiência; foi completa, por assim dizer, a extinção dos somoventes.

Em Mossoró existe ainda em 1878 crescidíssimo número de retirantes, que continuam a ter fome, e a morrer de bexigas que agora assolam com mais violência.

[...] a mortalidade duplicou, com o crescimento da população forasteira e miserável. Quem de outros pontos ia à Mossoró, ao aproximar-se do perímetro urbano, tinha o olfacto vivamente impressionado pelo máo hálito que da população penteada e immunda exalhava-se. (GUERRA, 2001, p. 27)

Não se quer nem se pode negar que as secas exerceram forte influência nas decisões de migrar, no entanto o questionamento que se aborda aqui é o fato de essas migrações serem particularizadas como algo histórico, isto é, que sempre foi assim. Nesse caso, o histórico ganharia significado de permanente, imutável, algo que sempre existiu e existirá; e os outros fatores, diante dessa perspectiva, não podem nem devem ser mencionados como elementos motivadores para essas migrações.

O aspecto político também tem um destaque considerável nos estudos sobre as migrações no Nordeste. O caráter patriarcalista da política da região, aliado ao latifúndio, deram a tônica das relações entre a população e as elites agrárias nos sertões do Nordeste. Vítimas da violência e da dependência do coronelismo, as famílias, muitas vezes, não tinham alternativas senão migrar. O coronel, figura paternal, era o mesmo que mandava matar ou expulsar das terras aquelas famílias que contrariavam seus interesses. O latifúndio engolia os pequenos sítiantes e impunha àqueles que não dispunham de terra as piores condições de trabalho e de vida.

Faoro (1998), em sua obra, discute a formação da classe política brasileira, demonstrando os mecanismos e as estratégias de ação para garantir o poder e sua influência nas esferas estadual e federal e como esse poder se reflete na sociedade em geral. O autor declara que a “origem do seu poder, mais do que a situação econômica, deriva do prestígio, da honra social, tradicionalmente reconhecido”. Dessa maneira, assim como as secas, a relação de dependência política, vivida pelos sertanejos em função da elite agrária, que culminava sempre num ato de violência, seja ela de perseguição ou de expulsão de suas terras, é igualmente referenciada pelos estudos como fator da migração dos nordestinos, que buscavam as mais variadas alternativas para esta situação de penúria.

A literatura clássica sobre os movimentos sócio-religiosos realçam sempre como destino para essas famílias comunidades nas quais poderiam desfrutar de uma vida mais digna se comparada com a vivida anteriormente. Essas comunidades tinham em comum a liderança carismática de um religioso, a exemplos de Canudos, Juazeiro do Norte e Caldeirão, liderados respectivamente por Antônio Conselheiro, Padre Cícero e o beato José Lourenço.

A existência dessas comunidades surge, segundo as pesquisas realizadas em torno delas, como consequência dos problemas existentes no Nordeste: o monopólio da terra, a seca, a miséria e a repressão política – neste caso, os estudos são voltados, em

primeiro lugar, para uma abordagem do social, econômico e político. Não é para menos que nos deparamos com afirmações que defendem o aspecto religioso como mecanismo de luta das classes oprimidas, encobrindo os reais motivos da existência daquelas comunidades, como ressalta o texto de Facó:

[...] o fenômeno religioso como a consciência primária que o homem tem de si mesmo quando ainda não atingiu o autodomínio, fraco e impotente em face de tudo o que rodeia. O meio natural era tremendamente hostil ao homem pobre, com as secas periódicas e suas calamidades, não dispondo ele de recursos para livrar-se delas. O meio social o esmagava: o grande proprietário rural todo poderoso decidia do seu destino terrestre. Mas a própria condição humana conservava a esperança num futuro de felicidade e bem-estar. “A impotência das classes exploradas, na luta contra seus exploradores – diz Lênin – produz também, inevitavelmente, a crença em uma vida melhor...” O sonho do pobre numa vida melhor se transferia para o além-túmulo... Enfim, a mesma trajetória seguida através de milênios pelos povos que se encontravam no mesmo estágio de civilização. (FACÓ, 1988, p. 50-51).

Para o autor, os fenômenos religiosos seriam apenas a cobertura de um fundo perfeitamente material. Aos sertanejos, abandonados pelo Estado e expulsos da terra pelo latifúndio, não lhes restava outra coisa senão a vida comunitária numa “seita semibárbara”, usando a expressão de Facó, na qual se poderia reproduzir ao seu estilo a religião católica, além de simbolizar o acesso à terra. Trabalho e oração passam a ser o princípio norteador destas comunidades, que representavam, na verdade, uma fratricida luta de classes.

Os demais estudos seguem a linha de pensamento de Rui Facó, que, a nosso ver, tornou-se uma referência para os estudiosos do assunto, já que sempre abordou o tema dentro de uma perspectiva marxista. No entanto, Facó omite em seus textos informações relevantes para se entender tais movimentos, como o fato de a maioria desses movimentos ter ocorrido no sertão do Nordeste, lugar onde a agricultura não era voltada para a monocultura de exportação.

Outra obra que merece evidencia nos estudos dessas comunidades é a de Maria Isaura P. Queiróz (1963), para quem:

[...] na época em que os movimentos se desencadearam, as zonas em que se registraram eram presa de conflitos inúmeros, que agravavam a instabilidade habitual. [...] todo o nordeste seco era famoso pelas lutas de família e pelas guerras políticas, dando lugar ao célebre pacto entre os coronéis do Cariri, por iniciativa do Padre Cícero, a fim de pôr um

fim às contendas que ensangüentavam a região. (QUEIRÓZ, 1963, p. 318)

Neste caso, os movimentos sócio-religiosos, definidos pela autora como “movimentos messiânicos rústicos”, tiveram um caráter reformista, buscando a conservação e a continuidade da ordem social, em perigo por uma crise imutável de anomia interna, decorrente dos constantes conflitos na região.

Trabalhando com a idéia de uma “sociedade cooperativista”, Ramos (1991) entende os movimentos sócio-religiosos como “movimento social de contestação pacífica à situação dos sem-terra” - pela própria linguagem utilizada pelo autor, percebe-se a influência da obra de Rui Facó. O autor situa o Caldeirão dentro de um contexto de crise permanente em que vivia o Nordeste - violência, seca, miséria, monopólio da terra -, sendo a comunidade a única alternativa para os despossuídos e flagelados. Na sua visão, “a maioria dos que viviam na comunidade era composta de vítimas do latifúndio, não tinham terras para cultivar a não ser no Caldeirão.”

Mesmo não abrindo mão da relação entre monopólio da terra, seca e miséria e sua “sociedade cooperativista”, o autor elabora questões não muito aprofundadas, porém bastantes pertinentes, em relação à postura religiosa dos membros do Caldeirão. Ramos limita-se a dizer que “o que atraía gente para a comunidade e motivava a construção de uma sociedade cooperativa estava profundamente ligado com a mentalidade do catolicismo popular”. Seu pensamento a respeito da comunidade do Caldeirão é apresentado de forma nítida no texto abaixo:

Era o trabalhador provando que é possível viver bem do seu próprio trabalho. Ai é que entra aquela famosa teoria da mais valia, da exploração que o homem sofre ao vender sua força de trabalho para os que têm os meios de produção. No modo de produção da comunidade, a terra (meio de produção) era propriedade coletiva. Não havia, dessa forma, uma classe dominante e uma dominada. Cada um recebia o necessário para viver bem e o excedente era aplicado na realização de benefícios para uso comum ou em ações de caridade do beato. (RAMOS, 1991, p. 185)

Dessa forma, a obra de Ramos não foge da linha de raciocínio das anteriores, que ressaltam também o caráter físico, a violência política, o monopólio da terra, o flagelo das secas como fatores motivadores da migração para o Caldeirão.

Outro estudo que merece importância é o de Alves (1994), uma vez que, depois de Facó, talvez ele seja o que mais deu ênfase a uma compreensão do fato a partir do pensamento marxista. Segundo Alves, o que existiu no Caldeirão foi um verdadeiro rompimento com o modelo, como assevera a seguir:

A produção não se subordinava ao capital, pois só uma pequena parte do excedente era comercializada, na forma “mercadoria-dinheiro-mercadoria” (M-D-M), ou seja, através da troca simples, para atender às necessidades internas da Comunidade. Toda a produção excedente de alimentos e outros produtos eram armazenados, acumulando-se víveres em quantidade sempre crescente. O que realizava com a comercialização do algodão estava, portanto, totalmente subordinado à troca simples de valores-de-uso. (ALVES, 1994, p. 100)

O princípio norteador das migrações dos sertanejos para o Caldeirão, conforme Alves, está no fator econômico, associado ao monopólio da terra, que provocava a exclusão social e a miséria de vida que levavam os sertanejos que trabalhavam nas fazendas dos coronéis. O aspecto religioso não é descartado pelo autor, mas é apresentado como “um importante fator de reforço da organização e reprodução das bases materiais e da unidade social da produção.” O autor chega a afirmar que para Padre Cícero o Caldeirão deveria ser o “refúgio dos sem-terra, expulsos dos latifúndios e retirantes das secas”, numa clara relação com a luta dos trabalhadores sem terra iniciada na segunda metade do século XX. Este caráter revolucionário sugerido pelo autor, forçando a aproximação entre dois movimentos, o do Caldeirão e dos Sem Terra, em tempos e condições históricas diferentes, demonstra a sua “dependência teórica do explicacionismo marxista” em relação à temática, além de contribuir para a construção de uma imagem distorcida do movimento, a ponto de induzir o leitor a acreditar que a comunidade do Caldeirão teria sido uma experiência socialista em pleno sertão nordestino.

Outro trabalho que nos chama atenção é o artigo de Holanda (1997), no qual a questão política é sugerida como fator de migração de norterio-grandenses para o Caldeirão. O autor faz um relato da situação política do Rio Grande do Norte no período que antecedeu a Insurreição Comunista de 1935, mostrando diversos conflitos ocorridos na zona oeste do estado, em especial nas cidades de Pau dos Ferros, Mossoró, Areia Branca - coincidentemente a região percorrida, nesse período, pelo conselheiro Severino Tavares, pessoa ligada ao Caldeirão e que andava pelos sertões evangelizando.

Ao determinar a questão política como fator motivador da migração das famílias norterio-grandenses para o Caldeirão, algo que o autor demonstrou conhecer, Holanda se baseou em informações colhidas pela imprensa cearense e artigos sobre a Insurreição Comunista, o que teria lhe dado “segurança” para levantar o seguinte questionamento:

A Revolta de 35, em Natal, culminou num processo que vinha desde muito tempo, com as lutas entre chefes políticos do interior e da capital. O caso da região do Jaguaribe-Mirim nos dá uma idéia do terror que tomou conta das famílias indefesas, que fugiam dos jagunços a soldo de coronéis de terras. Um terror que redobrou, após a dispersão das colunas e do povo que fugiu, quando malogrou a revolução. Em Mossoró, Pau dos Ferros, Caicó, cidades muito próximas do Ceará, a violência se alastrou. Para onde foi parte desse povo perseguido? Certamente para a Cidade Santa de Juazeiro, e, de lá, para o Caldeirão? Que outra zona do Nordeste poderia, então, oferecer melhor refúgio, alívio espiritual e garantia de trabalho para o sustento de tantas famílias? (HOLANDA, 1997, p.111)

O autor não se propõe a discutir o Caldeirão de uma forma mais ampla, limitando-se a uma abordagem política do fato, e essa opção o leva a defender a hipótese de uma “fuga em massa”- assim ele define a migração dos norterio-grandenses para a região do Cariri, dando a ela um caráter puramente político, como se o Caldeirão fosse um campo de refugiados. Além disso, as notícias veiculadas pela imprensa cearense utilizadas como fonte de pesquisa pelo autor não garantem sustentabilidade à sua tese, haja vista o comprometimento desses meios de comunicação com as elites políticas locais e o sensacionalismo das matérias veiculadas sobre a Insurreição como meio de ludibriar a opinião pública, colocando-a contra qualquer tipo de mobilização que viesse a ameaçar a ordem estabelecida.

Outro autor que trabalha numa perspectiva marxista é Oliveira (1998, p. 25), ao apontar os movimentos sócio-religiosos como fanatismo. Ele defende que,

O fanatismo que os animava era *revolucionário* e alimentava a esperança de mudança para um mundo melhor. O *ódio contra as classes dominantes*, o entusiasmo na vida comunitária, levaram todos eles a deflagrarem um fluxo de *atividades econômicas*, usando *meios de produção revolucionários* para a época. A luta, com uma capa religiosa, encobre a *natureza econômica* do fenômeno místico e suas vias de libertação. (grifo nosso)

O autor considera os movimentos como sendo fruto da ação da Ordem dos Penitentes. A referida ordem seria o cérebro que comandava toda uma estrutura de ação dos penitentes em todos os estados do Nordeste, com o intuito de promover uma grande

revolução a partir do Caldeirão, que é citado como uma “matriz central da Ordem dos Penitentes”. Outro aspecto que chama atenção em suas idéias são os desencontros de informações em relação às comunidades que ele designa como “provedoras de mão de obra para o Caldeirão”. Vejamos a sua definição:

A Ordem dos Penitentes, através de José Lourenço e Severino Tavares, há muito tempo vinha enviando beatos para vários Estados com o objetivo de fundar “núcleos de cooperados para a lavra da terra e a criação de gado”. O beato Severino Tavares foi um dos que mais viajou, tendo percorrido o Ceará, Rio Grande do Norte, Piauí e Bahia. Entre 1933 a 1935 vários núcleos tinham sido fundados, como Baixa Danta, Caldeirão, Mata dos Cavalos e Rasgão, no Ceará, Mundubi em Pernambuco, Sapateiro no Piauí e Pau de Colher na Bahia. É provável que exista outros que infelizmente foram esquecidos devido não terem sido palcos de combates. Eles funcionariam como provedores de braços para o Caldeirão que era a matriz central da Ordem dos Penitentes.

Toda a política administrativa dos núcleos deveria ser decidida no Caldeirão. Daí as viagens que Senhorinho, Ângelo Cabaça e outros faziam de Pau de Colher para o Caldeirão. (OLIVEIRA, 1998, p. 31)

De todos os autores relacionados, Oliveira é o que aponta em direção a uma estrutura de guerrilha, mesmo que não utilize o termo. Mais do que Alves, o autor induz a uma interpretação clara de que o Caldeirão teve uma conotação pura e simplesmente de luta de classes e recorre a Facó para reafirmar que o aspecto religioso dos movimentos se constitui apenas numa “capa” que “encobre a natureza econômica do fenômeno místico e suas vias de libertação.”

Em meio às informações questionáveis, como as que assinalam “os núcleos provedores de mão de obra” como existentes simultaneamente, sabemos, por exemplo, que Baixa Dantas antecedeu ao Caldeirão e Mata dos Cavalos serviu de refúgio para aqueles que foram expulsos do Caldeirão quando da invasão pela polícia, portanto, não poderiam ser “núcleos provedores de mão de obra” para o Caldeirão.

Outra questão que merece destaque é o olhar de desconfiança em relação ao beato José Lourenço, descrito pelo autor no seguinte trecho:

De descendência africana direta, talvez filho de escravos, José Lourenço, era muito ligado aos ritos fetichistas.

A igreja por sua vez não via com bons olhos as tendências dele para cultos afros misturados com catolicismo. Estes, embora negados pelo próprio Lourenço, são possíveis de terem existido devido sua descendência cultural, cujos pais eram africanos e aos episódios do boi mansinho e do cavalo Trancelin.

Começava a surgir o primeiro reflexo do embate entre duas culturas como consequência da luta de classes. (OLIVEIRA, 1998, p. 32)

O próprio autor coloca em dúvida a retidão do beato ao acreditar que rotineiramente ele praticava ritos condenados pela Igreja. Esses possíveis “deslizes” de conduta religiosa de José Lourenço foram bastante propagados pelos que defendiam o fim do Caldeirão e esta imagem perdura até hoje entre alguns contemporâneos.

As obras que costumeiramente trabalham seguindo o modelo teórico macrosociológico, baseado numa abordagem histórico-estrutural, são as mais representativas na literatura sobre o Caldeirão, fortalecendo o discurso da seca e do binômio dominante/dominado e opressor/oprimido, numa luta incessante do sertanejo contra os latifundiários e governos, enfim, a eterna luta do bem contra o mal, transformando o Caldeirão no produto final desse confronto e o beato José Lourenço no grande líder estrategista que levaria os sertanejos pobres à sociedade ideal.

É prudente ver se estes argumentos se sustentam diante dos dados colhidos e revelam outros elementos como fator motivador para o processo migratório dos sertanejos do Rio Grande do Norte. Como afirma Vilhena (2003, p. 11),

A esse conjunto de fatores objetivos somam-se, por vezes, o desejo de aventura, a busca pelo novo, a atração pelo desconhecido, a esperança de possibilidades inauditas, potencializados pelo desencanto em relação ao efetivamente experienciado, pela imaginação criadora, pelo sonho, pela fantasia

Outra questão que levantamos, tomando como base os argumentos de ordem política e física, leva em consideração os estudos realizados acerca dos vários movimentos religiosos ocorridos no Brasil desde o Período Colonial, nos quais constatamos a existência de fenômenos religiosos de toda espécie, seja ela no catolicismo ortodoxo ou não.

Retornando a obra de Queiróz (1963), já citada neste texto, que nos remete aos movimentos messiânicos em tribos primitivas no Brasil, nos deparamos com vários episódios descritos pela autora que apontam a atração pelo desconhecido: nos “dois primeiros séculos de colonização, movimentos violentos e não-violentos, movimentos indígenas e movimentos sincréticos enriquecem a paisagem religiosa” (QUEIRÓZ, 1963, p. 170).

Veremos nos séculos posteriores movimentos com características semelhantes, como os da Serra do Rodeador (1817) e Pedra Bonita (1835), ambos em Pernambuco, inspirados nas crenças sebastiânicas e voltados para a construção de paraísos terrenos.

A leitura de Pompa (1998) ampliou ainda mais o leque das interpretações sobre o Caldeirão e as migrações norterriograndense, uma vez que a autora alerta para o perigo do reducionismo interpretativo dos fatos e sugere uma releitura dos movimentos “sócio-religiosos” a partir da compreensão da lógica do simbólico.

Dessa maneira, percebemos nos estudos de campo desenvolvidos alguns pontos que exigem análises mais detalhadas, dentre eles o fato de que algumas famílias serem pequenas e médias proprietárias de terras, outras oriundas de regiões serranas ou litorâneas, onde tanto as atividades agrícolas quanto a pesca garantiam o sustento da família, o que reduz a possibilidade da miséria como fator motivador da migração.

Quanto à questão física – a estiagem –, os resultados da pesquisa demonstraram que os períodos de maior fluxo não coincidem com os das secas. Já a questão política, os fluxos estão inseridos num contexto histórico – Era Vargas – de tensões permanentes, não só no Rio Grande do Norte, mas em todo o Brasil.

Outro elemento refere-se ao papel exercido pelos beatos missionários que percorriam todo o sertão, seguindo a tradição cristã católica e levando a população a pregação do evangelho. Esses beatos – Severino Tavares era um deles - sofriam forte repressão por onde passavam, por parte de setores da Igreja Católica, bem como de autoridades civis e militares. Severino Tavares era o “Enviado” que conduzia os sertanejos ao “Paraíso Cristão”, a “Terra Prometida” no vale do Cariri.

Diante do exposto, ficam as indagações a respeito da migração dos sertanejos do Rio Grande do Norte, alimentados por uma simbologia do sagrado e guiados por seus santos guerreiros e protetores, que conseguem, a partir de suas intervenções no cotidiano dos sertanejos, manterem viva a experiência religiosa, prevista como acabada pela razão iluminista.

2.2 OS SERTANEJOS MIGRANTES E SUA RELIGIOSIDADE.

Antes de entrarmos na discussão sobre a religiosidade dos sertanejos, faremos uma reflexão sobre cultura popular, o que nos dará consistência no percurso que iremos traçar. Para isso, tomaremos como base algumas obras que discorrem acerca da temática e levantaremos alguns questionamentos quanto a visão do sertanejo em relação à sua religiosidade e o modo como os setores do clero católico tratavam essa questão.

Se tomarmos como referência Chartier (1995, p. 1), segundo o qual a cultura pode ser concebida, dentre outras maneiras, “como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irredutível à da cultura letrada”, veremos que a cultura religiosa do sertanejo, como é interpretada em boa parte da produção historiográfica, nos remete a essa concepção.

O autor propõe o conceito de cultura através da categoria de *apropriação e representação*. A primeira noção nos remete a uma idéia de consumo, que se faz presente a partir da maneira de como será utilizado aquilo que é imposto. A segunda noção nos revela o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade é construída, pensada, dada a ler por grupos e agentes sociais distintos. No entanto, é preciso lembrar que ao longo da história do ocidente cristão a cultura popular nunca esteve totalmente desmembrada da cultura letrada, seja a literatura, a religião ou os costumes, como a dança, as crenças, devoções, etc. Estabelecer uma rígida separação entre elas é omitir suas semelhanças, já que é comum nos depararmos nas narrativas sobre a cultura medieval européia de costumes com elementos culturais que transitavam entre os diversos segmentos sociais.

Peter Burke (1989, p. 207-208) nos mostra que, “em 1500, a cultura popular era a cultura de todo mundo” e só por volta de 1800 ocorreu em algumas regiões da Europa mudanças no comportamento cultural por parte de setores elitizados da sociedade, como o clero, a nobreza, os comerciantes, motivados por uma nova visão de mundo. O autor trabalha com a idéia de hierarquização da sociedade entre a classe subalterna e a elite. Assim como as classes, a cultura também estaria dividida entre a não oficial, das classes subalternas, e a cultura oficial, que pertenceria à elite.

Mesmo apontando para uma divisão de cultura a partir da hierarquização das classes, ou seja, a cultura como produto de uma situação de classe, Burke revela que tanto a maioria da população quanto a pequena parcela erudita compartilhava de elementos presentes na cultura popular. A elite mantinha uma relação muito próxima com os segmentos subalternos, participando das festas de rua e Carnaval juntamente com esses grupos. Isto significa dizer que, ao longo dos tempos modernos, a renascença, as reformas religiosas e a ilustração, provocaram gradativamente o distanciamento entre a cultura popular e a letrada, no entanto esse distanciamento não implicou numa ruptura. Nesse contexto, reafirmamos que a mudança no comportamento não pode ser vista como uma ruptura, isso porque os limites de fronteira entre o popular e o letrado são frágeis, o que garante uma permanente e forte interação entre ambas.

Se retornarmos as considerações feitas por Chartier, perceberemos que ao historicizar a evolução das relações sociais no que diz respeito à cultura popular e a imposta pela Igreja e pelo Estado, o autor nos remete a vários momentos históricos diferentes e que fogem a um esquema pré-estabelecido de um marco temporal,

separando uma cultura de outra; isto é, perceberemos a existência de “uma suposta idade de ouro da cultura popular, onde esta aparece como matricial e independente e, épocas onde vigoram censura e coação, quando ela é desqualificada e desmantelada.” (CHARTIER, 1995, p. 2)

Assim como Burke trabalha o final do século XVIII como marco nas mudanças na Europa, Le Goff, citado por Chartier, reconhece antes de 1200 o “crescimento de uma cultura popular leiga que vai aproveitar o espaço criado, nos séculos XI e XII, pela cultura da aristocracia leiga, ela mesma toda impregnada do único sistema cultural então disponível fora do sistema clerical, precisamente o das tradições folclóricas” (CHARTIER, 1995, p. 3). Além disso, no século XIII teríamos outra mudança nos perfis cultural na Europa. Portanto, na mesma linha de raciocínio de Chartier, homogeneizar o discurso de ruptura cultural na Europa, estabelecendo um marco transitório, nos parece menos importante do que compreender “como em cada época, se elaboram as relações complexas entre formas impostas, mais ou menos constrangedoras e imperativas, e identidades afirmadas, mais ou menos desenvolvidas e reprimidas”. (CHARTIER, 1995, p. 3)

Descrever a cultura popular e a letrada, tomando com referência suas diferenças e o estabelecimento de um marco regulatório, gera uma omissão daquilo que consideramos essencial para sua compreensão, que é a capacidade de ambas de promover entre segmentos sociais distintos o processo simultâneo de aculturação.

Carlo Ginzburg também dará grande contribuição ao nosso estudo, uma vez que sua vasta obra aborda com bastante precisão a temática da cultura popular. Na introdução de *O queijo e os vermes*, Ginzburg evidencia a idéia de circularidade formulada por Bakhtin - muito embora apareça na obra de Bakhtin de maneira implícita, uma vez que o autor priorizava em seus estudos as oposições em detrimento das interpenetrações culturais entre as classes. Ginzburg afirma que “entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas” (GINZBURG, 1987, p. 12).

Inspirada na Antropologia Cultural, Ginzburg formula uma visão original de cultura popular que não se confunde com cultura imposta às classes subalterna pelas classes elitizadas, nem tampouco aponta para um triunfo de uma cultura original das classes populares sobre os projetos aculturadores das elites letradas. Na sua concepção, a cultura popular se define pela sua oposição e também pelas relações que mantém com

a cultura letrada das classes dominantes, que é filtrada pelas classes subalternas de acordo com os seus próprios valores e condições de vida. Ginzburg observa que a cultura não é estanque e estática, muito menos deve se trabalhar com marco regulatório numa suposta supremacia entre uma cultura e outra, devido o seu caráter dinâmico e sua faculdade de "circular" entre os setores da sociedade.

Os modelos de interpretação citados acima nos dão uma noção da dimensão e das possibilidades de se trabalhar com a temática da religiosidade sertaneja, seja através do pensamento de Chartier - sustentados no conceito de apropriação e representação – ou através de Ginzburg - que utilizou com muita propriedade o conceito de circularidade cultural.

É a partir da idéia de circularidade cultural que iremos buscar a compreensão da religiosidade sertaneja, tema sempre presente nas discussões sobre a atuação da Igreja Católica no Brasil, ora apresentada como uma anomalia, fanatismo, fetichismo, ora como elemento de luta contra a opressão. As opiniões são as mais diversas e levam, às vezes, a conclusões carregadas de preconceitos.

A temática - que apresenta diversas denominações, tais como religiosidade popular, catolicismo popular, cristianismo moreno - já foi bem trabalhada por autores como: Suss (1979), Beozzo (1982) Azzi (1987), Hoornaert (1991), dentre outros que apresentaram seus conceitos e promoveram amplos debates em torno da questão.

Se tomarmos como referência Beozzo (1982, p. 145), veremos que o autor defende a idéia de religiosidade popular como um “patrimônio de classes sociais exploradas e oprimidas”. O autor divide as crenças conforme o nível social, estabelecendo uma hierarquização, uma divisão da cultura, de acordo com a posição dos grupos que a detém. Tal afirmação demonstra um caráter preconceituoso, primeiro porque divide as crenças religiosas baseando-se na posição social do fiel - por isso é que as camadas mais pobres demonstram sua fé de uma maneira instintiva, fugindo das regras pré-estabelecidas pelo catolicismo oficial; segundo porque apresenta um conceito de popular como algo que não representa a realidade do Brasil, tendo em vista o caráter mestiço de nossa gente e de nossa cultura. Vendo dessa forma, o caráter popular da religiosidade nada mais é do que uma representação de memória coletiva dos segmentos subalternos, uma manifestação supersticiosa e vulgar de crenças.

Outros autores propõem uma concepção diferenciada para o termo, como Suss (1979, p. 28), que afirma:

A aculturação horizontal de diversas culturas entre si é possível com muito mais rapidez do que o intercâmbio vertical entre o povo e a elite dentro do mesmo círculo cultural. Disto se deveriam deduzir conclusões muito importantes sobre a presença da Igreja numa cultura da pobreza.

O conceito “catolicismo popular” na extensão em que é usada aqui [...] abrange todos os costumes e vivências religiosas do povo, sejam eles de origem africana, indiana, protestante, católica, espírita ou pagã.

O autor nos conduz a uma relação intercultural apontando para as diversas origens étnicas da formação da população brasileira. A origem do sertanejo está nas populações nativas e de outros grupos que se integraram, como o povo oriundo de diversas regiões da África, com diferentes formações culturais e religiosas; e da Europa, de onde recebeu forte influência cristã católica e judaica. Essa integração é o que consolida o caráter mestiço da religião cristã no Brasil, não cabendo, portanto, conceitos que venham dividir os segmentos sociais a partir de suas crenças, como assinala Beozzo.

Podemos apresentar como características da religiosidade popular as preces, devoções e peregrinações - todos esses elementos fazem parte do universo do fiel, independente do nível social. Sendo assim, a fé e suas formas de demonstração não podem ser definidas tendo como referência categorias sociais. O que pode ser identificado como diferente em determinados grupos de religiosos são as manifestações de fé, que podem apresentar momentos de exaltação durante as louvações ou demonstrar afeto por algum santo. Esse tipo de comportamento também não implica numa afirmação de que seja particular das classes subalternas, haja vista a dificuldade de diferenciar a origem social, por exemplo, dos romeiros que se dirigem a Juazeiro do Norte, no Ceará, durante as romarias em nome de Nossa Senhora das Dores ou do Padre Cícero.

Não podemos esquecer que o Brasil herdou de Portugal um caráter místico, uma vez que o colonizador manteve-se fiel a algumas das tradições medievais em detrimento da incorporação do espírito burguês. Assim, nos deparamos com uma situação de transposição do mundo feudal de alguns comportamentos culturais que vão marcar profundamente o processo de formação da cultura brasileira. Daí encontrarmos na

Europa situações que nos remetem, juntamente com as culturas nativas e africanas, a origem da religiosidade popular no Brasil, como declara Huizinga (1996, p. 174):

Enquanto a profunda devoção se encontrava ainda centrada em Cristo e sua mãe uma multidão de crendices e fantasias enxameava em volta dos santos. Tudo contribuía para torná-los familiares e quase vivos. Vestiam-nos com trajos populares. Todos os dias se encontravam os ‘Senhores’ S. Roque e S. Jaime nas pessoas vivas dos peregrinos e de doentes.

Diante disso, percebemos nos fiéis uma característica singular da religião que a faz popular pelo seu caráter sincrético, os aspectos devocionais são apresentados pela magia simbólica em detrimento dos ditames da ortodoxia.

A herança portuguesa na formação cultural do brasileiro vai marcar sua história e sua religiosidade. O caráter popular dessa religiosidade se dá, então, pela aproximação do fiel com o sagrado, do vivido em oposição ao doutrinal, sem interferência do clero. Desse modo, a oração, a prece, a penitência e a devoção se constituem como alimentos espirituais do fiel.

Em sua obra *Religião e dominação de classe*, Pedro Ribeiro (1985, p. 114) nos remete a esse universo marcado pela presença dos santos:

Os santos são as representações fundamentais do catolicismo popular. Concebidos como seres pessoais e espirituais, dotados de poderes sobrenaturais, eles são tidos como capazes de exercer influência sobre o curso da vida e da natureza. A noção popular é muito mais abrangente do que a dos santos canonizados, pois ela compreende também os diversos títulos de vocionais de Jesus e de Maria, as almas de defuntos e figuras mais ou menos lendárias. Cada um desses seres espirituais pode conceder graças e proteção celestiais a quem lhe dedica culto ou invoca sua proteção. Assim, o catolicismo popular conhece uma multidão de santos, desde aqueles oficialmente reconhecidos pelo magistério eclesiástico até santos locais cujo culto não dura mais do que duas ou três gerações.

O caráter terreno da santificação desses personagens implica na aproximação real deles com os problemas vivenciados pelo fiel. O crente busca fortalecer a sua fé através da certeza de que o santo escolhido para defender e resolver suas questões tem consigo uma identidade cultural, como bem citou Ribeiro ao apontar o Padre Cícero como uma dessas divindades - embora o cenário atual de devoção sobre o padre de Juazeiro já tenha demonstrado, ao contrário do que previu o autor, que a realidade

religiosa vivida ao redor de Padre Cícero não se constitui em “santo” de “duas ou três gerações, mas remete para uma perpetuação em torno de sua devoção.

Esse caráter devocional e penitencial vai se acentuar com o trabalho missionário desenvolvido pelas Santas Missões a partir do século XVII, em especial com os oratorianos e os capuchinhos franceses, que tiveram um papel significativo na aproximação da Igreja com os fiéis que viviam distantes dos núcleos urbanos. Não pretendemos concentrar nossa discussão em torno do papel exercido pelas Santas Missões junto às comunidades sertanejas, apenas queremos ressaltar que esses missionários se tornaram uma referência para os sertanejos ao assumirem a vida itinerante e desenvolverem ações comunitárias ao lado dos fiéis, não se furtando, inclusive, ao trabalho braçal e se igualando na pobreza e nas necessidades materiais. Esse comportamento os aproximava cada vez da realidade vivida pelos fiéis, passando a existir uma cumplicidade que fazia deles homens comuns e uma liderança espiritual e política.

Se formos estabelecer como elemento para a compreensão da religiosidade do sertanejo o seu caráter de independência em relação à doutrina oficial e da hierarquia eclesiástica, chegaremos a uma compreensão que nos dará suporte para explicar os fatores que levaram centenas de famílias a migrarem rumo às comunidades lideradas por padre, beatos ou conselheiros, dando origem aos movimentos sócio-religiosos nos sertões do Nordeste.

A conduta do sertanejo, no que diz respeito ao aspecto religioso, deve-se muito a sua relação com esses missionários que atuaram no final do século XIX e na primeira metade do século XX, além do acesso daqueles que eram alfabetizados a algumas obras como: *Missão Abreviada e Imitação de Cristo*. Tais obras, herança da “*Devotio Moderna*” lusitana seiscentista, se constituíam em manuais de ensinamento da doutrina cristã e se tornaram populares nos sertões através desses missionários.

A *Missão*, escrita pelo padre oratoriano de origem portuguesa Manoel José Gonçalves Couto (1819-1897), teve sua primeira edição no ano de 1859³ e tinha por objetivo, como expõe o próprio autor na capa:

Para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar o fructo das Missões. É destinado este livro para fazer oração, e instrucções ao povo, particularmente povo d'aldeia. Obra utilíssima

³ A edição que trabalhamos foi à sexta, publicada em 1868

para os parochos, para os capelães, para qualquer sacerdote que deseja salvar almas, e finalmente para qualquer pessoa que faz oração pública.

A obra tem mais de setecentas páginas e é dividida em quatro partes, mais um aditamento no final. A primeira parte é voltada para meditação em torno de vários assuntos, como: vocação religiosa, pecado, morte, juízo final, além de orações e ladainhas; a segunda prioriza as instruções extraídas dos evangelhos; a terceira são reflexões morais tiradas da sagrada paixão de Cristo; a quarta parte são relatos de vida dos santos e orientações de como proceder numa missa; e no aditamento, a obra orienta e chama atenção para as práticas cristãs.

Outra preocupação do autor diz respeito ao avanço dos protestantes e, por conseguinte, justifica a necessidade de expandir a leitura de sua obra através do seguinte argumento:

Ora, como os inimigos da Religião espalham por toda a parte, e com a maior actividade, os seus maus livros para assim destruírem o catholicismo, nós devemos fazer outro tanto em favor da Religião e da Igreja, e pelo amor de Deos, ás almas e á Religião, que espalhem estes livros; não por via de interesse que d'elles me resulta, pois já se sabe que não correm por minha conta; mas sim para que em toda a parte se plante a Oração, a frequencia dos Sacramentos, a santificação dos dias sagrados, e especialmente para que ninguem se deixe illudir da incredulidade e do protestantismo. (COUTO, 1868, p.5-6)

O autor não esconde sua preocupação com a penetração de obras e missionários protestantes no país, por isso exorta os fiéis a combater aqueles julgados como “inimigos da Religião” numa verdadeira cruzada antiprotestante. Com esse apelo, o texto toma uma conotação mais agressiva para com os fiéis, uma vez que a sua luta não se restringiria apenas a busca pela salvação de sua alma, mas também a uma eterna vigilância em torno da ameaça protestante. Mas esse apelo não é o ponto essencial da *Missão*, a observação foi feita com o intuito de contextualizarmos o momento de sua construção e publicação.

A referida obra teve importância crucial na formação cultural e religiosa do sertanejo, não pelo seu discurso antiprotestante citado acima, mas por se tratar de um manual bastante utilizado pelos missionários nas Santas Missões, devido a linguagem e

mensagem de fácil compreensão, mesmo entre aqueles que não eram alfabetizados, chegando a ser considerada uma verdadeira bíblia entre os fiéis.

Hoornaert (1973, p. 77-87) ao analisar a obra, em confronto com a Sagrada Escritura, aponta algumas lacunas e limitações em seu texto, dentre elas: “a redução da mensagem cristã ao âmbito estritamente individual e moral; a exaltação unilateral da obediência e penitência como virtudes cristãs, e a quase identificação entre “vida cristã” e “vida de piedade” (pietismo)”. Sobre a primeira observação o autor assinala:

O fato é que, ao longo das setecentas páginas da “Missão Abreviada”, tem-se a impressão que a *religião cristã consiste na arte de salvar a sua alma*. Esta perspectiva reduz tudo: o evangelho se torna uma colação de histórias edificantes, a moral engole a mensagem do Reino de Deus, Cristo se torna instrumento no caminho da salvação individual, a Igreja nem entra em consideração. (grifo nosso)

O autor também analisa com detalhes cada uma das observações feitas no estudo comparativo elaborado por ele em relação às mensagens contidas na *Missão* e na *Sagrada Escritura*. Limitar-nos-emos à primeira análise por se tratar de uma abordagem que levanta o tema em torno do discurso da salvação da alma, ponto principal de nosso estudo e que está mais presente na memória do sertanejo, que tinha conhecimento da existência desse livro e de sua mensagem.

O acesso à referida obra nos levou a constatação apontada por Hoornaert, com a qual concordamos, mas é viável acrescentar a objetividade de sua mensagem, bem como o fato de atender ao seu propósito: tornar acessível aos fiéis de todos os segmentos sociais a palavra de Deus através de um discurso agressivo, dominador e autoritário, fazendo valer a proposta de cristianização dos povos colonizados.

Já a obra *Imitação de Cristo* tem sua primeira edição latina manuscrita datada de 1419, foi escrita pelo monge agostiniano Tomás de Kempis (1380-1471) no período em que viveu no Mosteiro de Sant’Ana, localizado em Zwolle, distrito de Utrecht, na Alemanha. A obra caracteriza-se pelo seu gênero devocional e apresenta-se com uma espécie de guia espiritual e unificador das práticas cristãs católicas. Além disso, afigura-se como um verdadeiro tratado de moral cristã. A descrição mais objetiva da obra pode ser compreendida no prefácio de Paulo Matos Peixoto (1979, p. 5):

[...] o mais velho dos livros de leitura permanente. Tem cinco séculos de vida e de ação nas consciências, nos corações e nas almas. Durante estes quinhentos anos, seus textos simples, mas profundos, consolam,

aconselham, nutrem o espírito e lapidam os sentimentos da humanidade.

[...] nenhum outro livro, místico ou profano, pôde reunir textos que, a partir da singeleza, fossem animados por linguagem tão direta e tão penetrante, tão capaz de arrebatá-lo, de conter e de salvar.

Trata-se, portanto, de um livro de formação espiritual, usado com um fim educativo, interpretando os valores cristãos e orientando suas práticas. A obra se constitui num dos mais antigos textos religiosos de leitura intensiva, sendo, inclusive, considerada uma segunda Bíblia, igualmente traduzida para inumeráveis línguas vernáculas e o latim.

A obra é dividida em quatro partes chamado de *livros*, na qual cada uma versa sobre uma temática, a saber: no primeiro livro encontra-se um aviso útil para a vida espiritual, convidando o leitor para refletir sobre humildade, verdade, prudência, resistência a tentações, dentre outros temas; o segundo livro apresenta uma exortação à vida interior, através dele nos deparamos com ensinamentos sobre a bondade humana, a pureza, a amizade familiar com Jesus, a gratidão pela graça divina; no terceiro livro vem a consolação interior, o fiel fica diante de Cristo num diálogo silencioso sobre como andar no caminho de Deus, sobre o desprezo do mundo, sobre tolerância e sobre a renúncia a toda ambição, dentre outros assuntos; o quarto, e último livro, evidencia o sacramento do altar, no qual o fiel é exortado à sagrada comunhão.

Como estas obras podiam formar e informar num universo como os sertões do Nordeste composto por uma população quase que totalmente analfabeta? Como tais ensinamentos podiam ser transmitidos e assimilados por essa população? Para responder essas questões se faz necessário retornar as formulações teóricas de Chartier sobre apropriação e representação, uma vez que é preciso lembrar a existência de um leitor entre o livro e de um público ouvinte, no caso os sertanejos analfabetos.

A leitura é, por si só, geradora de novas práticas sociais, seja ela realizada de forma individual em recinto fechado ou de forma coletiva em espaço público. Se uma obra é lida para um público alfabetizado, seu conteúdo poderá ser rediscutido, mas se essa leitura for feita para um público analfabeto? Não se via muita possibilidade de rediscussão em torno de seu conteúdo, o que levava a uma imposição da interpretação do leitor. Sendo assim, a leitura e propagação do conteúdo destes livros para a população sertaneja analfabeta proporcionou inúmeras interpretações acerca dos temas

ali tratados, que passaram a fazer parte de seu universo de conhecimento e, com certeza, foram repassadas para outras gerações a partir da tradição oral. Assim, os conhecimentos e os ensinamentos bíblicos obtidos pela população sertaneja chegavam cada vez mais via páginas dos livros, como bem observou Ginzburg (1989).

A leitura dessas obras nos foi fundamental para compreender algumas questões colocadas pelos entrevistados em relação às suas crenças, dentre elas a convicção de que a religião cristã consiste na arte de salvar almas. A promessa da salvação está presente na memória dos homens e mulheres que foram entrevistados ao longo da atividade de campo. Utilizaremos, a partir de agora, por empréstimo de Cordeiro (2004), as categorias de “remanescentes e contemporâneos” para definir as pessoas que entrevistamos. Tomemos, como exemplo, um trecho do depoimento do Sr. José Gomes de Almeida (84), contemporâneo, a respeito da pregação de Severino Tavares durante sua passagem por Portalegre (RN): “O Conselheiro os aconselhavam a ir, era um fanatismo medonho, uma história que eles iam ganhar a salvação. Se fossem, ganhavam a salvação lá no Beato”.

Assim como o Sr. José Gomes, outros entrevistados justificaram suas atitudes por conta da crença na remissão dos pecados e na salvação de suas almas. Poucos falaram da Igreja, do clero, era como se a relação dos fiéis com Deus não necessitasse da intermediação do clero. A Igreja, para eles, aparece apenas quando perguntado sobre as festas religiosas.

Outra questão verificada nas obras citadas e que confirmamos nas entrevistas é a penitência como uma necessidade capital para alcançar a salvação. A oração e a penitência levariam o homem ao céu. Daí o entendimento da exigência do trabalho como um dos critérios para se viver no Caldeirão. O Sr. Mizael Pedro de Oliveira (82), remanescente, afirma que:

A vida era trabalhar e rezar. Tinha aqueles dias que ele saía com uma cruz de madeira grande, vestia aquela túnica que nem um padre. Aí saía com aquele pessoal em procissão um atrás do outro. Os homens na frente e as mulheres atrás. Quando chegavam num determinado local eles paravam para rezar, depois se levantavam e seguiam de novo até chegar a casa dele novamente.

O trabalho como penitência faz parte do cotidiano cristão, tanto na *Missão Abreviada* quanto na *Imitação de Cristo*. Nessas obras fica evidente a exigência da

penitência como um meio de salvação. Para entendermos melhor, destacamos na segunda obra um trecho sobre a meditação da morte, que nos remete a uma orientação para a aceitação passiva do sofrimento e a necessidade da penitência para atingir a salvação da alma:

Pois o que dará grande confiança de morte abençoada é o perfeito desprezo do mundo, o desejo ardente do progresso da virtude, o amor à disciplina, o rigor na penitência, a prontidão na obediência, a renúncia de si mesmo e a paciência em sofrer, por amor a Cristo, qualquer adversidade. (KEMPIS, 1486, p. 45)

Semelhante comportamento demonstrou os sertanejos migrantes em relação ao cotidiano do Caldeirão, resumindo suas vidas à oração e ao trabalho. É bem verdade que entre os contemporâneos as opiniões nem sempre eram de concordância com essa postura, muitos apontavam o movimento como farsa, enganação, e aqueles que se dirigiram para o arraial eram comumente taxados de fanáticos.

Para os sertanejos migrantes, as grandes virtudes do cristão são a penitência e a obediência, virtudes que estão bem claras nas obras estudadas. As observações acerca da vida monástica, que constam na *Imitação de Cristo*, se aproximam muito do cotidiano religioso do sertanejo:

São a mudanças dos costumes e a perfeita mortificação das paixões que fazem o verdadeiro religioso.

Quem outra coisa procura senão somente a Deus e a salvação de sua alma, só achará tribulações e angústias.

Não pode ficar por muito tempo em paz quem não procura ser o menor e o mais submisso de todos.

Para servir vieste, não para mandar; lembra-te que foste chamado para trabalhar e sofrer e não para folgar e conversar. (KEMPIS, 1486, p. 31)

Na *Missão Abreviada* o caráter penitencial e a obediência também são imposições marcantes para o bom cristão e aparece ao longo de toda a obra como alerta e exigência para alcançar a salvação: “se te queres salvar, peccador, deixa já o pecado e cuida em fazer rigorosa penitência”. (COUTO, 1868, p. 102)

Indagados sobre a origem do conteúdo das pregações de Severino Conselheiro, os migrantes guardaram na memória “um livro grande de onde tirava as pregações”. Viríamos a constatar posteriormente que se tratava da *Missão Abreviada*, não só por

informações colhidas entre os entrevistados alfabetizados, mas também em trabalhos que discutem a religiosidade do sertanejo.

Essa literatura, somada à formação cultural do sertanejo e à relação com os padres das Missões, fortaleceram o caráter devocional nos sertões do Nordeste. A devoção é outra característica marcante entre os migrantes. Sua aproximação com os santos faz destes o elemento primordial na sua vida, tanto que percebemos que a figura de Cristo perde um pouco a sua importância, sendo superado pela oração, pelo trabalho como penitência e pela obediência como alicerces de suas vidas. Os santos, por sua vez, ocupavam um lugar de destaque no sentido de resolver as questões terrenas, o que contraria um pouco a idéia de salvação em primeiro lugar.

2.3 A IGREJA CATÓLICA DIANTE DA AÇÃO DOS BEATOS E CONSELHEIROS.

Tudo indica que existe uma correlação entre a atitude da Igreja romanizada com os beatos e com os pajés no Período Colonial. Ambos tiveram com a Igreja uma relação de disputa por espaço, no seio de comunidades por eles bastante familiar, no qual os padres terminavam por se tornarem intrusos. Os pajés viram suas influências sobre as comunidades indígenas gradativamente serem reduzidas à proporção que os padres catequistas iam impondo o pensamento cristão. Quanto aos beatos, que conheciam muito bem a lei católica e que viviam normalmente sob a proteção de um “pai espiritual”, como Ibiapina e Cícero, a Igreja se comportou conforme sua conveniência, tendo em vista o número crescente de beatos nos sertões do Nordeste à medida que ampliava as romarias aos santuários católicos.

Antes de entrar na discussão acerca da relação da Igreja com os beatos, percorreremos um pouco os sertões do Nordeste para procurar entender a figura do beato e seu comportamento, bem como o contexto histórico em que viveu.

Como definir tal personagem sem transformá-lo numa pessoa exótica ou esquizofrênica? Todo indivíduo cujo comportamento foge às regras estabelecidas pela sociedade é visto como uma pessoa exótica ou louca. Desafiar uma estrutura de poder como a Igreja ou bater de frente contra a máquina do Estado, só pode ser uma atitude de quem não está dentro das faculdades mentais normais. Estas seriam respostas extremamente cabíveis para definir personagens da nossa história, como Antônio

Conselheiro, beato José Lourenço, beato Isaías ou Severino Conselheiro, se fossemos adeptos do pensamento de Euclides da Cunha, que narrou com a arrogância dos vitoriosos a remoção do corpo de Antônio Conselheiro após o final da guerra de Canudos:

Desenterraram-no cuidadosamente. Dádiva preciosa [...] Fotografaram-no depois. E lavrou-se um ata rigorosa firmando a sua identidade: importava que o país se convencesse bem de que estava, afinal extinto, aquele terribilíssimo antagonista.

Restituíram-no à cova. Pensaram, porém, depois em guardar a sua cabeça tantas vezes maldita. [...] uma faca jeitosamente brandida, naquela mesma atitude, cortou-lha; e a face horrenda [...] apareceu ainda uma vez ante aqueles triunfadores.

Trouxeram depois para o litoral, onde deliravam multidões em festa, aquele crânio. Que a ciência dissesse a última palavra. Ali estavam, no relevo de circunvoluções expressivas, as linhas essenciais do crime e da loucura. (CUNHA, 1975, p. 293)

Este é o veredicto para aqueles que ousam ameaçar as estruturas de poder ou desestabilizar a ordem estabelecida. O destino de Antônio Conselheiro foi entrar para a história como um louco, fanático, criminoso, sem falar da acusação de tentar derrubar a República. Muitas gerações absorveram o pensamento euclidiano, bem como do médico legista maranhense Nina Rodrigues, que influenciado pelo criminologista italiano Cesare Lombroso defendeu teses racistas consideradas científicas e modernas. Dentre seus inúmeros trabalhos, destacamos *O animismo fetichista dos negros baianos* (1900) e *Coletividades anormais* (1939) – este último constitui-se numa coletânea de artigos que realiza um estudo de psicologia coletiva sobre os movimentos religiosos de caráter messiânico de Canudos e Pedra Bonita (Pernambuco). Nina Rodrigues e Sá Oliveira foram os médicos legistas responsáveis pelo exame craniométrico realizado no líder de Canudos, no qual não foi constatado nenhuma anomalia, como consta em seu relatório. Apesar disso, Nina Rodrigues foi enfático ao afirmar, em sua obra *As coletividades Anormais*, que:

Em Canudos representa de elemento passivo o jagunço que corrigindo a loucura mística de Antônio Conselheiro e dando-lhes umas tinturas das questões políticas e sociais do momento, criou, tornou plausível e deu objeto ao conteúdo do delírio, tornando-o capaz de fazer vibrar a nota étnica dos instintos guerreiros, atávicos, mal extintos ou apenas sofreados no meio social híbrido dos nossos sertões. De que o louco como os contagiados são féis e legítimas criações. Ali se achavam de fato, admiravelmente realizadas, todas as condições para uma

constituição epidêmica de loucura. (RODRIGUES, 2006 [1939], p. 49)

Essa definição de Rodrigues sobre Canudos e o Conselheiro vai exercer forte influência na concepção do pensamento de Euclides da Cunha, bem como na própria formação dos setores da intelectualidade brasileira, influenciados pelo cientificismo e positivismo reinante na Europa. Voltando-se para as informações sobre o exame craniométrico realizado por Nina Rodrigues e o médico Sá Oliveira, percebemos a clareza das informações contidas no documento:

O crânio de Antônio Conselheiro não apresentava nenhuma anomalia que denunciasse traços de degenerescência: é um crânio de mestiço onde se associam caracteres antropológicos de raças diferentes. [...] É, pois, um crânio normal.

Esta conclusão, que está de acordo com as informações recolhidas sobre a história do alienado, confirma o diagnóstico de delírio crônico de evolução sistemática. (op. cit., p. 89-90)

Rodrigues ainda completa a informação com a seguinte colocação: “Antônio Conselheiro era realmente muito suspeito de ser degenerado, na sua qualidade de mestiço; por causa disso, e na impossibilidade de examiná-lo diretamente, procuramos com cuidado refazer sua história”. (Idem, p. 90)

Estamos diante de uma conclusão em que prevaleceu muito mais a questão étnica do que a científica realizada pelos legistas. A grande preocupação estava em comprovar a suposta inferioridade dos mestiços, e isso aparece de forma clara em sua obra, principalmente quando trabalha demasiadamente o conceito de degenerescência, sempre associando-o à mestiçagem. Buscar a origem da família de Conselheiro para se chegar à dedução do seu diagnóstico seria o caminho para a comprovação de sua tese em torno da condição psiquiátrica de conselheiro.

Esse era o pensamento que permeava os setores da elite intelectual no Brasil. Uma visão de Brasil dividido entre a civilização e a barbárie, branco e mestiço, catolicismo oficial e catolicismo popular; enfim, um Brasil que deveria sofrer fortes alterações na sua formação cultural e populacional para evoluir e atingir o grau de civilidade européia.

Tal pensamento também irá prevalecer em relação aqueles que freqüentavam o Juazeiro do Norte: Padre Cícero, Beato José Lourenço e Severino Tavares, igualmente

foram apontados como degenerados, imorais, loucos e fanáticos. Além disso, ainda pesava contra os dois últimos a acusação de serem comunistas.

Vejamos a definição de outros autores em relação à figura dos beatos e ao papel que assumiam no seio da sociedade sertaneja. Floro Bartolomeu, líder político do Cariri e amigo do Padre Cícero, citado por Montenegro (1973, p. 26), tem uma posição firme em relação aos beatos. Para ele,

Se realmente o beato fosse criação de Juazeiro e a sua ocupação contínua fosse rezar, visitar enfermos, enterrar mortos e ensinar orações, não poderia ser vagabundo, nem bandido, nem explorador dos crentes. [...] há beatos que pedem esmola, que são sustentados por outrem e que vivem por conta própria, do trabalho nos sítios, sem auxílio de ninguém.

Temos aí duas condutas apontadas por Floro sobre o comportamento dos beatos. É verdade que a maioria dos beatos não dispunham de nenhuma atividade que lhes garantissem o sustento, seja por opção ou dificuldade de encontrar um trabalho. A esmola sempre foi uma característica da vida itinerante dos beatos. A figura do beato, bem como do próprio sertanejo, é sempre apresentada de uma forma negativa. Seu universo é representado como algo movido pela fantasia, marcado pela idéia do sobrenatural, do místico. Na introdução de sua obra, Montenegro nos dá uma visão bastante nítida sobre o sertão e sua gente:

As populações sertanejas são profundamente místicas. Sentem-se insopitavelmente atraídas pelo maravilhoso, pelo sobrenatural, por tudo aquilo que, inexplicavelmente para elas, significa a manifestação de vontade divina, ou disposição de potência que não é deste mundo.

[...] Assim sendo, de uma massa, em sua maioria esmagadora, ignorante e supersticiosa, não se podia esperar coisa melhor do que o bronco fanatismo. (op. cit., p.13)

Mais uma vez nos deparamos com um discurso degenerativo em relação ao sertanejo, assim como o de Euclides da Cunha e Nina Rodrigues. Montenegro trabalha com a idéia de degeneração das classes subalternas mestiças, classificando-as como inferiores e, por isso, fadadas ao fanatismo. Esse pensamento se estende à figura do beato, embora sua posição perante os demais membros da sociedade seja hierarquicamente mais elevada, apesar disso ele não está livre da condição que lhe é imposta de fanático, aliciador, louco, etc.

Em relação à conduta estabelecida pela Igreja, vejamos o que diz Hoornaert (1984, p. 81): “podemos observar duas atitudes: os beatos, ou são ‘úteis’ ou ‘fanáticos’. Úteis caso sua ação possa ser recuperada pelo sistema, fanáticos no caso contrário”. Bastante pertinente a colocação de Hoornaert, pois não foram poucos os beatos tratados como aliados na cruzada cristã ou adversários da ordem cristã.

Mesmo que a idéia de “útil” ou “fanático” defendido por Hoornaert não representem elementos da nossa pesquisa, faremos algumas considerações sobre a questão por entendermos que a relação da Igreja com esses personagens considerados marginais por setores do clero foi marcante desde o início da colonização. Sejam eles pajés, xamãs, feiticeiros, rezadores, curandeiros, conselheiros, penitentes ou beatos, suas presenças foram constantes nas comunidades em processo de catequização e/ou catequizadas. Cooptação ou destruição dessas lideranças seria uma decisão a ser tomada pela Igreja, conforme as circunstâncias e o grau de poder que exercia sobre a comunidade.

Tomando como referência o universo vivido pelos Padres Ibiapina e Cícero, podemos citar alguns exemplos de beatos que se enquadram na categoria de “útil” ou “fanático”, indicando até quando foram “úteis” e porque passaram para a categoria de “fanáticos”

Com relação à Ibiapina, não podemos esquecer que dentro de seu projeto das Casas de Caridade a figura das beatas era imprescindível, visto que se tratava de pessoas de extrema confiança para o padre e que administravam as casas. Quando havia a necessidade de esmolar nas cidades para garantir a manutenção das instituições, entrava em cena a figura do beato.

Um belo exemplo de um beato “útil” foi o Irmão Ignácio. Em 1878, quando a região Nordeste viveu uma das tantas crises provocadas pela estiagem, afetando, inclusive, as Casas de Caridade, ele percorreu da Paraíba até o Rio de Janeiro pedindo esmolas em nome das obras do Padre Ibiapina. Sobre esse episódio, transcreveremos as palavras do Monsenhor Duarte, citado por Mariz (1942, p.171-172):

Morreram 84 pessoas na casa, não de fome, mas de enfermidade que as comidas bravias provocavam: inchação, febres, beribéri.

Foi nesse quadro doloroso que o irmão Ignácio, indo ao Rio de Janeiro, conquistou uma *sympatia* e consideração tal em favor da Caridade e destas casas do Norte, que obteve de esmolas vinte e dois contos de réis, sendo todo o povo tão disposto a favorecê-lo com

esmolas, que foi obrigado a voltar para receber a continuação desse favor providencial.

Tal impressão causou pela causa que ocupava, que teve a consolação de ver a seu favor grandes notabilidades políticas e sociais, como bispos, deputados e senadores, mulheres, moças e meninas.

A figura do beato Ignácio aparece na literatura sobre Ibiapina como uma pessoa desprezível, suja, fedorenta, mal vestida e descalça, que era freqüentemente apedrejada por onde andava, principalmente pelas crianças. Quais argumentos teria ele usado para convencer a alta corte do Rio de Janeiro a recebê-lo e ainda arrancar-lhes valor tão significativo para as obras de Ibiapina? A imagem do beato já se constituía num argumento forte. Ali estava a realidade vivida pelos sertanejos pobres do Nordeste em períodos de secas. Imagem tantas vezes repetida na literatura, nas notícias veiculadas no Sul e nos discursos dos parlamentares do Norte.

A forma como o beato é apresentado na literatura ibiapiniana pode levar a um entendimento de que ele não se constituía numa ameaça aos interesses das elites dominantes, não tinha força nem liderança para aderir a um projeto de sociedade que viesse a contrariar a ordem estabelecida. Era um beato “útil” porque reproduzia com sua imagem o discurso da miséria e a fortalecia com sua prática de pedinte, embora esta prática tivesse um fim: a vida em penitência e o jejum como demonstração, aceitação e resignação mediante o sofrimento da vida que, na visão dos beatos, era conseqüência dos muitos pecados que cometiam. Obedecendo cegamente às orientações do mestre, os beatos não questionavam sua própria condição social, já que a viam como vontade divina.

As Irmãs de Caridade, criadas pelo Padre Ibiapina, constituíam-se em uma instituição sem vínculo oficial com o Vaticano e com o Estado, devendo obediência exclusivamente ao seu fundador. No primeiro caso, possivelmente em decorrência do Aviso Imperial de 19 de maio de 1855, que proibia a entrada de noviços em todas as ordens religiosas do Império, daí sua instituição não ter o caráter de Ordem. No segundo, tentou-se evitar o vínculo com o governo civil, visto que os bens das congregações religiosas estavam sob a tutela do governo, o que provavelmente Ibiapina quis evitar. Acrescente-se ainda a descrença do sacerdote nas instituições públicas do país, fruto de suas experiências frustrantes como advogado, juiz e parlamentar.

As beatas viviam exclusivamente à disposição das pessoas que buscavam os serviços das Casas. Trabalho, oração e obediência eram os princípios norteadores do comportamento das irmãs. Enquanto o Padre Ibiapina viveu, suas beatas desenvolveram trabalhos considerados “úteis” às Casas, à Igreja e ao Estado, afinal de contas administravam instituições que desenvolviam atividades de responsabilidade do Estado, garantindo educação, saúde e formação moral e religiosa a uma parcela esquecida da sociedade.

Após sua morte, o destino das beatas, bem como das Casas de Caridade, caiu nas mãos dos vigários responsáveis pelas paróquias em que estavam vinculadas as instituições. Estes nem sempre concordavam com as ações do padre, no entanto, alguns ainda contribuíram com o funcionamento das casas durante certo tempo, em consideração à memória do Padre Ibiapina. Além disso, com as reformas da Igreja, as beatas e os beatos passaram a ser personagens fora do novo contexto, agora caracterizado pelo seu caráter romano, clerical, tridentino e sacramentalista. Essa reforma foi baseada no controle hierárquico sobre toda a vida religiosa e, por isso, tudo que estivesse fora desse controle não era bem visto pela Igreja. As Casas de Caridade, bem como as beatas do Padre Ibiapina, pelo seu caráter de autonomia frente à Igreja, fugia dessa nova política.

Este é um dos fatores do abandono do projeto de Ibiapina pela Igreja romanizada e, em decorrência disso, as Irmãs de Caridades foram gradativamente perdendo espaço para as tradicionais freiras, que possuíam formação dentro dos padrões estabelecidos pela reforma católica. Neste novo cenário, as Irmãs de Caridade perderam a sua condição de beata “útil”. Desconhecemos qualquer registro de que tenham sofrido perseguições, mas, assim como as Casas de Caridades, foram abandonadas à própria sorte.

Poderíamos citar outros exemplos de beatos que foram utilizados pela Igreja conforme as circunstâncias, no entanto os dois exemplos trabalhados acima são suficientes para entendermos essa relação de aliança ou confronto.

No universo do Padre Cícero também nos deparamos com beatos e penitentes. O patriarca de Juazeiro dispunha de uma estrutura religiosa invejável que garantia a solidez de sua obra, a citar: a irmandade da Legião da Cruz, o Apostolado do Sagrado Coração de Jesus, a Confraria de São Vicente de Paulo, a Confraria de Nossa Senhora das Dores, o Santíssimo Sacramento e a do Precioso Sangue. Segundo Della Cava

(1985, p.106), só o Apostolado da Oração alegava possuir 125 funcionários e mais de cinco mil associados ativos inscritos. Se as demais irmandades possuíssem a mesma média de associados, teríamos um número que representava quase toda a população adulta de Juazeiro do Norte, superando, inclusive, o número de filiados aos partidos políticos. Ainda segundo o autor, “nesse mesmo período, havia menos de dois mil eleitores no Vale do Cariri”, o que demonstra a força religiosa do Padre Cícero na região.

Esse quadro apresentado, mesmo que de maneira superficial, revela um universo diferente do vivido pelo Padre Ibiapina, uma vez que este criou uma estrutura autônoma tanto em relação ao Estado quanto à Igreja, apesar de não abrir mão da aliança com os potentados. Já Cícero, desde o início, se tornou um forte aliado dos grupos políticos, tendo em suas bases não só as irmandades, mas também parte dos coronéis da região, que eram filiados às irmandades.

Os beatos e beatas, assim como o brilho do sol, permeavam o ambiente religioso do Cariri sob a proteção do seu “Padim”. Destacaremos dois personagens desse universo que merecem alguns comentários, são eles: Maria e José - por coincidência, os nomes dos pais de Jesus.

Maria, que tinha o sobrenome de Araújo, protagonizou um dos maiores conflitos eclesiais na história da Igreja Católica no Brasil, quando no dia 1 de março de 1889, após receber a comunhão, caiu no chão e a sua hóstia tingiu-se de sangue. Tal fato, que se repetiu ao longo da Quaresma, sempre nas quartas e sextas-feiras, durante dois meses, deu origem ao conflito que culminou com a excomunhão do Padre Cícero pelo Vaticano.

José, que tinha o sobrenome Lourenço, não ficou por menos, também foi o principal protagonista do Arraial do Caldeirão e sua comunidade foi vítima, em 1936, da repressão do Estado através da polícia, que invadiu, destruiu e expulsou os moradores do local. A população perseguida se refugiou nas proximidades da comunidade e, segundo algumas versões constantes em artigos de jornais e livros sobre o Caldeirão, acabaram sendo vítimas de um bombardeio aéreo que deixou centenas de sertanejos mortos, entre adultos e crianças, resultado da intolerância religiosa e do autoritarismo do Estado.

Tanto Maria de Araújo quanto José Lourenço viveram sob a órbita do Padre Cícero e, pelas informações obtidas junto à documentação da época, gozavam de boa reputação junto à comunidade que viviam, até se envolverem em questões polêmicas.

O caso da beata impressiona por várias razões, que vão desde as narrações de contemporâneos que presenciaram o episódio, dentre eles o coprotagonista Padre Cícero, passando pelos opositores que consideraram um embuste, até os estudiosos da Igreja no Ceará, que defendem a reabilitação e beatificação do padre junto ao Vaticano.

Maria de Araújo passou a ser um exemplo de santidade no Cariri e suas freqüentes visões de Jesus ou de Nossa Senhora garantiam a plenitude religiosa do Juazeiro enquanto espaço sagrado e ao Padre Cícero, seu protetor e confessor, o respeito e a adoração plena dos fiéis da região. Em seu depoimento à primeira comissão instituída pelo bispo diocesano de Fortaleza, à época Dom Joaquim José Vieira, citado por Perini (2007), a beata afirma que Jesus havia prometido

[...] que para aqui mandaria um sacerdote o qual havia de se encarregar de sua direção espiritual e de tantas outras almas; sacerdote esse que somente se interessaria pela salvação das almas e nada mais, não se poupando a sacrifício algum para concorrer com Deus na obra da Salvação das almas. (Inquérito I, 20)

E este sacerdote foi o Padre Cícero, que, inclusive, sonhou com o Coração de Jesus que lhe ordenara ficar em Juazeiro e de tomar conta do pessoal pobre dos sertões abandonados: “Toma conta deles!”. (PERINI, 2007, p.10)

Esse depoimento coloca a beata no centro de todo o conflito eclesiástico, assim como eleva a importância do vigário de Juazeiro e amplia o número de romeiros a visitar a cidade, fortalecendo a paróquia do padre, mesmo que para isso haja um rompimento com a Igreja oficial.

Padre Alencar Peixoto, mencionado por Perini (2007, p. 35), descreve a beata como sendo “um produto do cruzamento de duas raças desprezíveis, dando, portanto, uma hibridez horrível, uma monstruosidade feito mulher”. Neste trecho encontramos presente as mesmas considerações tecidas sobre Antônio Conselheiro por Euclides da Cunha e Nina Rodrigues no que diz respeito à degeneração do mestiço. Nas palavras de Dom Joaquim, bispo de Fortaleza, aquele sangue “não é nem pode ser o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo”.

Por que não podia ser o sangue de Cristo? Uma mestiça do sertão nordestino seria incapaz de protagonizar um milagre? Ou seria por que, em pleno processo de romanização da Igreja Católica no Brasil, aceitar um milagre numa paróquia longínqua fortaleceria o caráter devocional, penitente, de uma Igreja nacional? A resposta foi dada pelos fiéis que lotavam o Juazeiro em busca das soluções dos seus problemas, fossem eles espirituais ou terrenos. Montenegro (1973, p.57) afirma que:

Na verdade, desde quando se verificaram os chamados milagres de Juazeiro que esta localidade vinha se transformando na Meca do Nordeste. Surgia, então, com mais evidência, a figura do romeiro [e reproduz a definição de Xavier de Oliveira sobre a origem do romeiro,] que é “o indivíduo de outro Estado que não o Ceará, que abandona suas terras e vai a Juazeiro, de visita ou de morada adorar a Mãe das Dores, e venerar, respeitar e render inteira obediência ao padre Cícero”.

Esta observação é pertinente, visto que trata da questão da crença nos milagres protagonizados pela beata Maria de Araújo e os reflexos desse episódio no cotidiano da cidade. Essa presença frenética dos romeiros no Juazeiro é uma prova inconteste da santificação do Padre Cícero pelos fiéis, que viam nele uma referência dentro da Igreja Católica.

A história do beato José Lourenço não é muito diferente da beata Maria de Araújo. Assim como Maria, ele também protagonizou um milagre, só que da multiplicação dos pães.

A vida de José Lourenço está intrinsecamente ligada ao Padre Cícero, que se tornou seu mestre, conselheiro e protetor. A história religiosa do beato começou como penitente, posteriormente beato, passando a dedicar sua vida ao auxílio dos mais necessitados. Obediência, oração, penitência, passaram a ser o princípio norteador de sua vida. Celibatário e casto, vivia do seu próprio trabalho, dividindo o que produzia com os pobres. Apesar de ter chegado a Juazeiro no auge dos conflitos provocados pelo milagre da hóstia protagonizada pela beata Maria de Araújo, não existem registros de envolvimento do beato nesse episódio. Viveu de 1894 a 1926 com a família no sítio Baixa Dantas, propriedade arrendada pelo Padre Cícero, e recebia constantemente romeiros enviados pelo padre, garantindo a todos trabalho e alimentação. Sua condição de beato não implicava nenhuma ameaça ao clero nem aos poderosos da região, até se envolver em acontecimentos que dariam princípio a uma série de desavenças com

alguns políticos da região, destacando-se o que teve a participação de Floro Bartolomeu, médico particular de Padre Cícero e chefe político local.

O acontecimento mais marcante ocorreu quando ainda vivia no sítio. Trata-se do episódio do boi mansinho, touro da raça zebu criado pelo beato e que pertencia ao Padre Cícero. Segundo boatos na região, o animal estaria sendo adorado pelos seguidores de José Lourenço, a ponto de estarem utilizando sua urina como remédio - acusação que sempre foi negada pelo beato. Apesar disso, o beato foi preso a mando de Floro Bartolomeu e o boi morto em praça pública, como forma de acabar com as adorações ao animal. Libertado da prisão a pedido de Padre Cícero, logo voltou a Baixa Dantas, onde deu continuidade ao seu trabalho. Logo depois teve de deixar o sítio, pois o mesmo havia sido vendido, seguindo, então, com seu povo para o Caldeirão, propriedade do Padre Cícero. Em 1926 chegou ao Caldeirão. A terra era tão boa para o cultivo que, com o passar do tempo, transformou-se numa comunidade agrícola próspera, contribuindo para atrair sertanejos dos estados vizinhos. Dessa maneira, o aumento da população exigia uma melhor estruturação física do lugar, por isso foram construídos dois açudes e ampliadas as atividades econômicas, passando a existir oficinas de ferreiros, carpintarias, engenhos, curtumes, etc. O beato ganhou fama de bem-feitor e líder espiritual, vivendo dentro dos ensinamentos cristãos, orientando a todos que vivia na comunidade a uma vida de oração, trabalho, demonstrando sempre obediência às determinações do seu mestre, o Padre Cícero.

Enquanto Cícero esteve vivo, ninguém o importunou. Segundo testemunhos, José ganhou simpatia de fazendeiros e de pequenos proprietários de terra da região que, em períodos de estiagens, recebiam do beato ajuda com trabalhadores sem qualquer custo. Em 1932, como já foi mencionado no primeiro capítulo, o Caldeirão foi essencial na ajuda aos flagelados da seca. Ao contrário dos currais do governo, as famílias eram bem tratadas e alimentadas, um oásis em pleno deserto.

Em 1934 morreu o Padre Cícero, deixando para a Ordem dos Salesianos a propriedade em que vivia o beato. O Caldeirão, por mais de dez anos, recebeu famílias oriundas de vários estados do Nordeste, tornando-se uma referência na região pela forma como viviam seus moradores, cujos princípios norteadores giravam em torno da oração, trabalho e obediência. A partir de 1936, a comunidade começou a viver seus momentos dramáticos, que culminou com a invasão policial em setembro do corrente ano, levando à sua destruição e expulsão de centenas de famílias que ali residiam.

Sem a proteção do Padre Cícero, contando apenas com poucas vozes que o defendia na região, o beato, que sempre foi visto como cidadão de boa conduta, torna-se um perigoso “fanático”, aliciador de mulheres e protetor de comunistas. O beato, dessa forma, se tornou um subversivo e, portanto, tinha que ser feito algo para moralizar aquela situação.

As informações contidas no relatório da polícia, publicado em 1937, sobre a invasão ocorrida no ano anterior, são bastante convincentes em relação às opiniões do governo sobre o beato e sua comunidade: “O caso se tornára tanto mais grave quando as romarias a Joazeiro se estavam canalizando para o Caldeirão, onde as relações de produção e consumo tendiam, francamente, para o comunismo.” (Barros, 1937, p. 18)

Ainda sobre a imagem criada em torno do beato, vejamos no prefácio da obra de Nertan Macedo (1961, p.9) a opinião de Jorge Amado: “Ah! Esse beato José Lourenço, criando sua seita, embuxando mulheres às dezenas, despejando filhos e fiéis pelo sertão, que figura inesquecível, que personagem de romance, que espanto de homem!”. Essa imagem de José Lourenço ainda percorre os sertões do Nordeste através da memória dos contemporâneos, que, diga-se de passagem, não conviveram nem conheceram o beato, apenas reproduzem aquilo que ouviam de terceiros, informações repassadas por quem interessava denegrir a imagem do beato, desqualificando-o perante a população que tanto o admirava como líder espiritual e bom administrador.

Na memória do Sr. Raimundo Bernardino das Neves (92), contemporâneo, residente em Caraúbas/RN, “Zé Lourenço, era gente muito ruim. Manoel Duarte me contava que ele botava as mulheres para subir as escadas e ficava espiando embaixo.” Não são poucas as informações negativas sobre José Lourenço e Severino Tavares que obtivemos durante as atividades de campo e todas elas se confrontam com as memórias daqueles que visitaram ou moraram no Caldeirão.

Se as Casas de Caridade e as Irmãs de Caridade do Padre Ibiapina foram abandonadas pela Igreja após a morte de seu fundador, destino mais trágico teve o Caldeirão e José Lourenço, que desamparado e abandonado depois da morte de seu protetor e guia espiritual, sofreu com perseguições e com a segregação. No entanto, por ter sido um homem de ação e que não se deixava abater pelas intempéries da vida, o beato retornou ao Caldeirão dois anos depois de sua destruição, retomando sua rotina junto às famílias que sobreviveram às perseguições e refazendo a estrutura do arraial.

Contudo, em 1940, é obrigado pela justiça, após os Salesianos impetrarem uma ordem de despejo contra o beato e as famílias que o acompanhavam, a sair do local.

Com a sua saída do Caldeirão, José Lourenço adquiriu a Fazenda União na cidade de Exu, no vizinho estado de Pernambuco. Reconstruiu sua vida ao lado daqueles que o acompanharam, vindo a falecer em 1946 de peste bubônica. O Caldeirão foi abandonado pelos herdeiros do Padre Cícero, que fizeram de tudo para destruir o sonho daquela população que acreditava no trabalho, na oração e na devoção como elementos da salvação de suas almas e que fizeram da comunidade, sob a bênção Padre Cícero e a liderança do beato José Lourenço, um espaço sagrado.

A atitude da Igreja em relação aos beatos e conselheiros não foi diferente quanto aos protegidos do Padre Ibiapina ou do Padre Cícero. Maria e José eram figuras fora de contexto e precisavam sair de cena, abrir espaços para um clero regular e romanizado, só assim para se constituir uma nova relação com os fiéis, sendo que desta vez sob olhar vigilante de uma Igreja hierarquizada.

As mudanças propostas pelo Vaticano, no sentido de alterar as ações da Igreja no Nordeste, foram marcadas notadamente por três pontos principais: uma maior aproximação com o povo, principalmente os setores mais carentes; a reorganização das jurisdições eclesiásticas; e o reavivamento espiritual entre leigos e clero. Para tanto, algumas medidas foram tomadas, como a criação de novas dioceses e a fundação de seminários para a formação de um clero mais culto e mais comprometido com a centralização proposta pela Igreja de Roma.

Para dirigir as novas dioceses foram escolhidos padres com formação no Sul do país e extremamente comprometidos com as mudanças em curso. Era preciso eliminar qualquer resquício de um catolicismo herdado do passado colonial, logo, personagens ou comportamentos que representassem esse passado deveriam ser extirpados do convívio dos fiéis: beatos, penitência, devoção, adoração, ou se enquadravam às regras e se submetiam à hierarquia da Igreja ou eram excluídos do convívio das paróquias.

O tratamento para com os beatos chegou a ser em determinados casos agressivo. Além do beato José Lourenço, podemos citar Severino Tavares, que vivia a percorrer os sertões da Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte pregando o evangelho e por inúmeras vezes foi preso nesses estados. Numa de suas passagens pelo Rio Grande do Norte foi detido e espancado em Caraúbas e Umarizal e apedrejado na Praia de Ponta do Mel, na

cidade de Areia Branca. O tratamento que recebia muitas vezes pelos vigários dessas paróquias era de desprezo. Vejamos um trecho do relatório de visita pastoral do bispo da diocese de Mossoró, Dom Jaime Câmara, à capela da Praia de Ponta do Mel em Areia Branca, em 1936, ocasião em que havia passado por lá o referido beato ou conselheiro, como também era chamado:

Acompanhado de Frei Vidal, capuchinho de Recife, visita todas as capellas da Paróchia de Santa Luzia, extendendo-se até as de Areia Branca.

Visita providencial e oportuna.

Em Ponta do Mel, encontraram o povo em grande parte fanatizado por um emissário do famigerado beato Lourenço, do Caldeirão, o qual encontrou alli terreno propício para semear suas patranhas, devido a que aquelle povoado raras vezes havia sido visitado por sacerdotes.⁴

Este é um exemplo do tratamento depreciativo em relação à religiosidade do povo e à ação dos beatos. O desprezo para com os beatos era sintomático. José Lourenço aparece no relatório como um “famigerado”. O termo é utilizado usualmente para designar malfeitores famosos e é assim que o beato é apresentado. O relato ainda mostra que seu emissário semeava, naquelas plagas, suas “patranhas”, ou seja, suas mentiras, nesse caso o evangelho difundido pelos beatos não passava de mentiras.

Essa dificuldade da Igreja em se fazer presente no cotidiano dos fiéis é constatada também no Ofício Circular número 6, enviado pelo bispo diocesano D. Jaime Câmara aos vigários das paróquias pertencentes à diocese de Mossoró, conforme Livro de Tombo da paróquia de Caraúbas:

A longa e pormenorizada visita pastoral que estamos effectuando, nos tem dado ensejo de verificar que em cada parochia desta diocese existe, em todas as camadas populares, espírito religioso, docilidades e bons sentimentos. Faltam-nos, entretanto, os guias. Tão poucos são os sacerdotes, que chegamos ao extremo de entregar a um só padre, idoso e doente, nada menos que a administração espiritual em três municípios não pequenos.

Há, felizmente, esperança de melhor futuro, com a criação do Seminário Diocesano, que será uma realidade em fevereiro próximo se Deus quizer. (Livro de Tombo, folhas 38,39)

Na lacuna deixada pela Igreja, causada pela ausência de sacerdotes, é que se proliferou a figura do beato. Diante de um clero distante, esporádico e

⁴ Relatórios de visitas pastorais e canônicas nos anos de 1936 a 1938 da diocese de Mossoró.

sacramentalizante, o beato é presente, contínuo e participante. Não se constitui num embuste, é real, devoto. Pensa como o povo porque é povo. Sente as mesmas angústias e frustrações da vida terrena e se entrega de corpo e alma à devoção e à penitência como forma de atingir a sua salvação. É obediente e solidário, sabe ouvir e calar diante das amarguras provocadas pelo homem. É trabalhador, não se furta em reunir o povo em mutirões com o intuito de construir capelas, açudes, cemitérios, cisternas que venham a melhorar a vida das pessoas. Sabe liderar, uma vez que conhece bem o sertanejo. Não tem apego aos bens materiais, por isso vive de esmolas. É um missionário itinerante em busca de almas a salvar ou da sua própria salvação.

Diante disso, como podemos compreender reações tão violentas por parte da Igreja e do Estado contra essas duas comunidades a ponto de provocar milhares de mortes e desabrigar outras centenas de famílias senão a partir das propostas de romanização da Igreja no Brasil e o temor por parte das autoridades políticas do país que esses dois movimentos viessem a ameaçar as estruturas vigentes? Em se tratando de Canudos, a ameaça era o retorno da monarquia, e do Caldeirão, a implantação do comunismo, argumentos amplamente aceitos pela sociedade “civilizada” e elitista da época.

A reação da Igreja e do Estado contra Canudos e Caldeirão pode ser compreendida por meio de uma abordagem a respeito dos contextos históricos em que ocorreram os fatos. Mesmo que o tempo que separa uma tragédia da outra seja de quarenta anos, no caso da Igreja, é possível fazer uma ponte ligando um episódio ao outro, uma vez que o argumento que justifica a reação se insere dentro da proposta de romanização da instituição. A muito que o Vaticano tentava frear o “cristianismo moreno” existente no Brasil. Para Hoornaert, a interpretação do Vaticano em relação ao cristianismo na América Latina não deixava dúvidas sobre as ações necessárias para corrigir os erros do passado, isso porque “é a terra por excelência do erro pagão a ser conduzido à verdade católica. O cristianismo da América Latina – se é que existe – é irregular e vive fora do comum” (HOORNAERT, 1990, p. 132).

Dessa forma, que outra compreensão poderia ter senão a de que Canudos era um exemplo nítido de uma anomalia cristã que deveria sofrer uma forte interferência como forma de evitar a expansão dessa experiência nefasta para outras regiões? A barbárie dos sertões deveria ser combatida pela racionalidade civilizatória e os costumes nativos substituídos pela verdadeira doutrina cristã.

Esse cenário político-religioso que nos deparamos em Canudos no final do século XIX irá se estender ao longo da primeira metade do século XX. Na década de 1930, quando a Igreja ainda não tinha consolidado seu projeto de romanização, se depara com uma situação que se assemelha a Canudos no que diz respeito ao “erro pagão”. Primeiro a figura do Padre Cícero e o milagre da beata, e como complicador, após a sua morte, a ascensão de uma nova liderança religiosa no Cariri, desta vez um beato discípulo do Padre Cícero que transformou um sítio abandonado, cuja “topografia era acidentada e muito pedregosa”, numa próspera comunidade que vivia sustentada nos princípios cristãos, alimentados pela fé, oração, devoção e trabalho.

Não demoraria muito para que a Igreja tomasse a iniciativa abrupta de destruir aquele ambiente de profanação e fanatismo, como era visto pelas autoridades a comunidade e seu líder, mostrando aos verdadeiros fiéis o destino que seria dado a todo e qualquer projeto que fugisse da proposta reformadora da Igreja. O cristianismo no Brasil deveria seguir as orientações do Vaticano e eliminar todo e qualquer resquício da mestiçagem até então aceita pelo clero regular no Brasil.

Se para a igreja era preciso acabar com as estruturas coloniais ainda vigentes no seio da cristandade, para o Estado e as elites agrárias significava um ato de salvação nacional e de avanço rumo à civilização eliminar qualquer movimento que representasse alguma ameaça à estrutura social vigente.

Canudos e Caldeirão representavam, nesse contexto, sinônimo de atraso e de barbárie, anomalias que precisavam ser extirpadas de uma nação que pretendia mostrar ao mundo que caminhava a passos largos rumo ao progresso e à modernidade. No primeiro caso era preciso consolidar a República recém instaurada e aniquilar qualquer ameaça monarquista, por isso o Estado não tardou em demonstrar seu poder através de seu mais influente instrumento de repressão - o exército, que após várias batalhas destruiu e matou milhares de sertanejos taxados de fanáticos e monarquistas. No segundo caso a ameaça era vermelha. As autoridades civis e militares insistiam em ver no Caldeirão uma experiência de comunidade pautada no marxismo e que seus líderes eram verdadeiros representantes da “tirania” moscovita. Assim como ocorreu na Bahia, era preciso destruir a semente da discórdia que se plantava no seio de uma sociedade ordeira que caminhava a passos largos rumo à civilização. A aliança entre o alto clero católico cearense com o Estado causou a invasão e destruição do Caldeirão, resultando

em mortes e expulsão de centenas de famílias que haviam adotado a comunidade e os ensinamentos de seu líder como princípio de vida.

CAPÍTULO 3: MEMÓRIAS DE MIGRANTES EM BUSCA DA TERRA PROMETIDA

3.1 O DISCURSO RELIGIOSO COMO ELEMENTO MOTIVADOR DA MIGRAÇÃO

A constatação em 1936 de D. Jaime Câmara, bispo da diocese de Mossoró, de que a Igreja vivia uma situação crítica em relação ao número insuficiente de sacerdotes nas paróquias sob sua jurisdição para atender a demanda dos fiéis, possibilita-nos uma compreensão acerca do papel exercido pelos beatos e conselheiros, no tocante à assistência religiosa dada aos fiéis católicos.

Se observarmos o grau de religiosidade existente na região sob a jurisdição de seu bispado, apontado na carta circular nº 6 de 3 de outubro de 1936, citada no capítulo anterior, na qual se verifica que “em cada parochia desta diocese existe, em todas as camadas populares, espírito religioso, docilidades e bons sentimentos. Faltam-nos, entretanto, os guias”, encontraremos um terreno propício para pregação do evangelho feita por pessoas não autorizadas pela Igreja, mas que dispunham de um conhecimento das Sagradas Escrituras e tinham um discurso de fácil compreensão por parte dos fiéis que não recebiam das paróquias a devida assistência.

Esses pregadores - beatos ou conselheiros - transformaram-se em verdadeiros guias espirituais no sertão Nordeste. O problema da falta de sacerdotes não era exclusivo da diocese de Mossoró, ao contrário, em todas as dioceses espalhadas pelo Brasil a realidade era a mesma, principalmente naquelas localizadas longe dos grandes centros urbanos. O problema foi solucionado na proporção que iam sendo criadas novas dioceses e, por extensão, os seminários. Estes tinham como função a formação de novos sacerdotes comprometidos com o projeto romanizador da Igreja. Sendo assim, o eixo central da nossa discussão não está na dificuldade da diocese de Mossoró em dar assistência aos fiéis, e sim nos resultados desta deficiência, que podem ser representados pela atuação dos beatos junto aos fiéis sem guia.

Os beatos desempenharam um papel significativo na orientação religiosa de uma parcela da população sertaneja norterio-grandense na década de 1930, especialmente na

região Oeste do estado. É possível que essa forte presença na região esteja relacionada à sua proximidade com o Cariri cearense, uma vez que a presença do Padre Cícero no Juazeiro transformou a região Sul do Ceará numa área bastante fecunda e promissora para formação desses pregadores itinerantes, que dedicavam suas vidas a longas peregrinações sertões adentro e, não poucas vezes, até o longínquo litoral. Nesse sentido, direcionaremos nosso debate em torno do poder de persuasão do discurso religioso dos beatos como elemento motivador do processo migratório de norterio-grandenses para o Caldeirão do beato José Lourenço.

Os estudos sobre o discurso religioso no Brasil estão mais presentes na literatura lingüística, ainda assim de forma bastante escassa. Já na História, Sociologia das Religiões e na Sociologia Política, nos deparamos com estudos cuja temática envolve a religião e suas dinâmicas sociais, por isso achamos pertinente nos debruçar sobre tal temática, já que trata-se de um campo fértil e sólido, capaz de nos dar suporte na caminhada rumo à pretensão de entender as migrações de norterio-grandenses para o Arraial do Caldeirão a partir da atuação dos beatos junto às famílias, tendo como apoio para esta ação o discurso religioso da salvação.

O apelo do discurso em razão da salvação é muito forte para uma população de certo modo abandonada pela Igreja, carente de uma sólida pregação e de bons exemplos por parte do clero, mas com uma formação cristã dotada de princípios que não se tornavam obstáculos na absorção da mensagem dos beatos.

O discurso religioso se constitui numa prática sócio discursiva cuja mensagem gira em torno dos sistemas de crenças que permeiam as relações entre o homem e a divindade, bem como aborda questões sobre os valores morais, éticos e espirituais. Tal mensagem é recebida e aceita como uma mensagem sagrada, portanto, é respeitada e reproduzida, o que amplia seu raio de ação.

Diante do exposto, faremos um percurso em torno das análises já existentes sobre o tema, inserindo nossos personagens - o beato e o sertanejo migrante – como mecanismo para referendar nossa tese. Para tanto, se faz necessário uma breve apreciação sobre o discurso religioso e os agentes nele envolvido – o locutor e o ouvinte –, de modo que tenhamos uma idéia da relação existente entre o beato, aquele que fala a voz de Deus e está num plano espiritual, e o sertanejo migrante, o que recebe a mensagem divina e pertence ao plano temporal. Nesse sentido, “locutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetadas por um valor

hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual *domina* o temporal.” (ORLANDI, 1996, p. 243).

Durante as conversas com os remanescentes e contemporâneos, sempre vinha à tona essa relação, o que garantia mais credibilidade e confiança junto aos sertanejos. Indagado sobre os motivos que teriam levado tantas famílias para o Caldeirão, o senhor Cícero Paulo do Nascimento (81), contemporâneo, residente na Praia de Ponta do Mel, na cidade de Areia Branca, nos revela:

Porque o povo acreditava na religião, tinham aquele homem como uma pessoa de Deus que andava pregando pelo mundo. Uma pessoa que fazia parte da religião de Deus. Só pode ter sido isso. Se eles achassem que era uma coisa ruim, eles não tinham acompanhado.

Cícero Paulo do Nascimento não viveu no Caldeirão, todavia ainda guarda nas lembranças a passagem do conselheiro Severino Tavares na praia onde mora. Suas narrativas contêm lapsos de memória decorrentes da idade avançada, ainda assim, ao compararmos com outras narrativas de pessoas na mesma faixa etária, que vivem na mesma localidade e que assistiram as pregações do conselheiro, percebemos coerência nos fatos e nas datas descritas.

No relato do senhor Cícero Paulo do Nascimento, o conselheiro Severino Tavares é apresentado como um representante de Deus, aquele que falava por Deus, que se constitui na esfera entre o homem pecador e o divino. Seu discurso eloqüente, direcionado para jovens e adultos, homens e mulher, sem qualquer distinção, sobre os cumprimentos dos mandamentos de Deus e conselhos para mudar de vida, conseguia alterar a rotina das comunidades que visitava.

A hierarquia conduz a uma situação de sujeição por parte do sertanejo migrante, uma vez que a diferença vai além do caráter espiritual e temporal dos envolvidos. A sujeição a que é submetido o sertanejo é fruto de uma situação pré-estabelecida, que configura-se na prevalência da figura onipotente e onipresente de Deus, dada a sua condição de sujeito nessa relação. Assim, Deus determina a condição de submissão daqueles que o ouvem através do seu enviado, o beato. Esse caráter assimétrico da relação entre os agentes históricos envolvidos se torna uma das principais características

do discurso religioso, bem como uma via de mão única, isto é, uma tendência para eliminar a reversibilidade⁵.

Se do ponto de vista simbólico, estando o beato na condição de representante de Deus, o caráter de infalibilidade, eternidade, imortalidade estão ao seu favor; o sertanejo, por sua vez, na sua condição de humano e pecador é mortal, falível e finito. Por isso, o sertanejo busca uma aproximação com Deus por meio do beato, alimentando sua fé por acreditar que a partir dela atingirá a almejada salvação.

Na qualificação tipológica dos discursos proposto por Orlandi (1996, p. 241), o discurso religioso se enquadra como autoritário por provocar a contenção da reversibilidade, o que fortalece seu poder e sua capacidade de persuasão sobre o fiel. Ao persuadir o sertanejo migrante, o beato poderia estar levando-o à aceitação de uma idéia que não representasse a verdade, mas algo verossímil. Desse modo, o caráter persuasivo do discurso religioso “busca representar ‘toda a verdade’ por meio de recursos lingüísticos que são selecionados como expressões de ‘uma verdade’, instaurando uma superposição” (ANDRADE, 2007, p. 3).

De qual autoridade se reveste o beato para exercer uma liderança tão significativa sobre uma gama considerável de pessoas? Ora, se a fonte originária do discurso é Deus e o beato é seu legítimo representante diante dos fiéis, a sua autoridade é revestida de um poder divino, assim como a sua capacidade de persuasão. A isso acrescentamos os textos contidos nas obras *Missão Abreviada* e *A Imitação de Cristo*, como referências as Sagradas Escrituras, que garantia ao beato uma comprovação de sua posição enquanto autoridade.

Essa busca por uma legitimidade do discurso está presente na memória dos remanescentes. Quando indagados sobre as orientações e pregações de Severino, as respostas sempre nos remetiam aos textos bíblicos e às obras acima citadas. O senhor Antônio Cirilo de Oliveira (92), que mora em Portalegre, guarda em sua memória os ensinamento de Severino:

⁵ “Troca de papéis na interação que constitui o discurso e que o discurso constitui” “Em minha perspectiva, esses pólos, esses lugares (do locutor e do ouvinte), não se definem em sua essência, mas quando referidos ao processo discursivo: um se define pelo outro, e, na sua relação, definem o espaço da discursividade” (ORLANDI, 1996, p. 239)

Na missão ele ensinava primeiramente a rezar: rezar o Pai Nosso, rezar o terço. Depois do terço, ele nos colocava para rezar o Ofício da Mãe de Deus. Todo mundo tinha que cumprir, rezar aquelas orações muito bonitas, que eram criadas pelo meu Padim Ciço Romão Batista.

Além dos conselhos a respeito dos princípios morais e religiosos, as histórias dos santos e do evangelho também faziam parte da rotina de discurso de Severino, assim como as orientações básicas de como rezar o terço, as ladainhas, o rosário, dentre tantas orações que fazem parte da religião cristã. Percebe-se, também, na fala do senhor Antônio Cirilo, bem como dos outros entrevistados, que a figura do Padre Cícero está sempre presente no discurso de Severino Tavares. É possível que o conselheiro utilizasse o nome do padre como uma estratégia de referendar sua presença e o seu discurso.

A busca pela legitimidade do discurso que daria aos beatos autoridade perante os fiéis, característica marcante nessa relação entre o leitor e o ouvinte, é acompanhada também de outra propriedade deste tipo de ação: a intertextualidade - fortemente identificada na *Missão Abreviada*, obra referência para a compreensão das Sagradas Escrituras e presente no discurso dos beatos.

Buscando uma compreensão a partir da visão de Bakhtin podemos entender o discurso religioso como a manifestação de um texto já produzido anteriormente, tendo pouco a ver com o contexto histórico em que está sendo repassado. Sendo, por conseguinte, um redizer de significação divina. A intertextualidade também garante legitimidade ao discurso e à autoridade do beato, haja vista ser um meio de comprovação via narrativas escritas ou orais da palavra de Deus. Vimos, portanto, que o discurso religioso proferido pelos beatos junto à população sertaneja do Oeste norteriograndense é revestido de significados e representações. Isso é uma comprovação do que diz Orlandi (1996, p.252):

O poder da Palavra na religião é evidente. O mecanismo da performatividade atesta esse poder de forma clara. A performatividade da linguagem está ligada intimamente a uma visão da linguagem como ação. Não como ação decorrente do falar, mas como ação estruturalmente (organicamente) inscrita no próprio ato de falar.

Estamos diante de uma compreensão em torno da eficácia do discurso como elemento motivador das migrações. É neste ato de falar que podemos perceber, via

memória dos remanescentes e contemporâneos, a habilidade que tinha o beato ou conselheiro Severino Tavares em suas pregações na região Oeste do estado.

Entender o discurso dos beatos requer um mergulho no tempo e espaço vivido por eles, já que, como afirma Eco (1971, p. 37), “a maneira de se empregar a linguagem num discurso identifica-se com o modo de pensar a sociedade”, ao mesmo tempo em que se reproduz um texto original, no caso as Sagradas Escrituras, a partir dessa linguagem falada. Sendo assim, a linguagem no contexto em que está inserida perde sua neutralidade para refletir aquilo que podemos chamar de ideologia. Nesse sentido, o tempo histórico em que os beatos atuaram com mais frequência no Rio Grande do Norte foi compreendido, pelos próprios beatos, como um período de degradação moral e de graves problemas sociais causados pelas constantes estiagens, o que provocava um afastamento dos fiéis dos ensinamentos de Cristo. Era preciso, portanto, fazer com que os fiéis se redimissem dos pecados e buscassem a reaproximação com Deus para obter a salvação. Para isso, os beatos se dedicavam a uma intensa vida itinerante de oração e penitência, pregando o evangelho e conclamando o povo à salvação de suas almas. Salvação que só era possível por meio da fé incondicional em Deus, que tinha como caminho a relação muito próxima com o divino.

Ainda segundo Orlandi (op.cit., p. 250),

Entre as qualidades do espírito está a fé, que é o móvel para a salvação. Isto é, dada à condição humana em relação a Deus, dada a separação indicada por essa condição (o pecado existe), a fé é a possibilidade de mudança, é a disposição de mudar em direção à salvação.

Interpretando-se a fé com referência à assimetria, podemos dizer que a fé não a elimina, isto é, não é capaz de modificar a relação de não-reversibilidade do discurso religioso: a fé é uma graça *recebida* de Deus pelo homem. A fé remove montanhas. O homem, com fé, tem muito mais poder, mas como a fé é um dom divino, ela não emana do próprio homem, lhe vem de Deus.

Disso resulta a necessidade de uma aproximação do pecador com Deus. O meio que conduziria a essa aproximação constituía-se na palavra levada aos sertanejos pelos beatos, que estavam revestidos de toda autoridade que convinha a um guia espiritual. Isso porque, na ausência do clero regular, como já foi abordada anteriormente, a figura preponderante era a do beato, que estava sempre a obedecer os princípios que norteavam a vida de um peregrino: oração, devoção, penitência e trabalho.

O discurso dos beatos se diferenciava do discurso dos padres pelo seu caráter informal, tendo em vista a relação mais espontânea com o sagrado, ao contrário do discurso teológico, que, de acordo com Orlandi (op.cit., p. 246), “se faz a partir de uma sistematização dogmática das verdades religiosas”, que muitas vezes dificultava a compreensão dos fiéis.

O discurso e as práticas religiosas dos beatos não obedeciam rigorosamente a doutrina cristã católica e, por isso, suas práticas vinham sendo questionadas e reprovadas pela Igreja oficial. Se retomarmos aos posicionamentos referentes aos beatos e penitentes do Cariri ou a Antônio Conselheiro, iremos constatar repressão e negação às atividades missionárias por parte de alguns setores da Igreja e da sociedade.

A vida de devoção, reflexão e penitência, somadas à disciplina e coerência entre o discurso e a prática que observamos nas narrativas dos remanescentes do Caldeirão, nos leva à constatação da influência que exerceram os beatos sobre os norterio-grandenses quando de sua decisão em migrar para o Caldeirão do beato José Lourenço.

O contato com os remanescentes e contemporâneos que vivem na região Oeste do Rio Grande do Norte nos remeteu a uma viagem pelo tempo, nos colocando diante de uma realidade reproduzida através dessas memórias, até então só conhecida por meio da literatura sobre o assunto. Conhecer o Caldeirão e ouvir as narrativas sobre o mesmo, por si só, se constitui um grande feito. As narrativas, marcadas muitas vezes por lapsos de memória de uma mente já cansada, que com grande esforço tentava lembrar uma frase, um gesto, uma simples palavra do beato José Lourenço ou do conselheiro Severino Tavares, nos deu o suporte e a certeza de que estávamos no caminho certo - o caminho de que o discurso religioso, a Palavra falada através do ato do bem dizer, teria sido o mecanismo que mobilizou centenas de famílias rumo ao Caldeirão.

As informações a respeito da influência do discurso exercida sobre essas famílias nos chegaram por meio de suas próprias memórias. Por isso, optamos por uma revisão bibliográfica produzida acerca da temática, a fim de oferecer mais consistência à análise das narrativas dos remanescentes e contemporâneos. A tarefa a que nos propomos, de buscar junto a essas pessoas informações sobre o Caldeirão e o conselheiro Severino Tavares, impôs algumas condições essenciais para atingir nossos objetivos, como mapear antecipadamente as condições de vida material e psicológica destas pessoas, uma vez que sofreram traumas significativos em suas vidas, não só por

causa da repressão das autoridades civis e militares durante a destruição do Caldeirão, mas também pela repercussão negativa ao retornar às suas cidades de origem. Embora essas reações negativas não tenham ocorrido com todos, fica perceptível nas falas certo temor em lembrar alguns comentários “maldosos” feitos por vizinhos que não migraram para o Caldeirão.

Reviver o Caldeirão é remexer com um passado que incomoda alguns setores da sociedade, do Estado e da Igreja Católica, em especial do Estado do Ceará. Por isso, por tantos anos, esse episódio foi silenciado. Como relata Bosi (1994, p.19), “destruindo os suportes materiais da memória, a sociedade capitalista bloqueou os caminhos da lembrança, arrancou seus marcos e apagou seus rastros”, mas não conseguiu aniquilar, em sua plenitude, as memórias daqueles que viveram e sentiram a experiência de uma comunidade pautada em princípios cristãos e movida por uma fé quase inabalável em torno da salvação da alma a partir de um exercício diário de oração, trabalho e penitência, mantendo viva a sua devoção aos santos da Igreja Católica e obediência aos preceitos do Padre Cícero, postos em prática com muita eficiência pelo beato José Lourenço.

A viagem realizada no universo vivido e revivido pelos remanescentes foi marcada por idas e vindas através da nossa imaginação. Mesmo conhecendo o Caldeirão, a capela por eles construída, as ruínas da casa do beato, a casa de oração e o açude construído pela comunidade, e tendo presenciado o cotidiano de hoje desse povo, as relações com a família e com os amigos contemporâneos do episódio, compreender tal empreitada não foi tarefa fácil. Por isso, tomamos como referência algo que está acima do natural, do rotineiro, do alcançável: a força do discurso que alimentava a fé.

O cruzamento de informações a cada entrevista realizada com outras anteriormente analisadas nos remetia sempre ao pensamento de Halbwachs (2006, p. 12): “o depoimento da testemunha [...] só tem sentido em relação a um grupo do qual esta fazia parte, porque pressupõe um evento real vivido outrora em comum”. Isso ficou muito claro quando levávamos ao entrevistado informações sobre outros remanescentes ou contemporâneos, inclusive fotos, com o intuito de tentar reavivar a sua memória.

Um dos momentos em que ficou bastante evidente essa relação entre as memórias foi quando perguntamos ao senhor Antônio Cirilo de Oliveira (92) sobre outras famílias que tinham ido para o Caldeirão juntamente com ele. Apesar da distância e do tempo que o impedia de reviver a relação com o grupo o qual pertenceu, Antônio

Cirilo citou a família de Francisco Joaquim Alves, dando ênfase às lembranças compartilhadas com sua filha, Joana Alves:

Era Joana. Pertencia a uma família que eu tenho muita atenção. A família Alves, do finado Francisco Joaquim e de Mariinha Alves. [...] Joana toda vida foi uma pessoa de Deus. [...] Aquilo foi uma pessoa de Deus. Era uma grande pessoa da confiança do meu padim José, com a mãe dela, com tudo, com a família. Ela era quem, como se diz, chefiava aquela família. Ela e Moisés. Eram donos daquela família.

As palavras do Sr. Antônio Cirilo foram marcantes para entender o entrelaçamento das relações existentes entre pessoas e famílias, o carinho e o respeito ainda presente entre eles, apesar de passadas tantas décadas. Reviver o Caldeirão foi reviver um passado também marcado por amor, paixão, ilusão, sonho, frustração, foi renovar contatos, rever através de fotos, mesmo tendo em nós o único intermediário entre pessoas queridas e ausentes fisicamente.

A memória nem sempre vem ao primeiro apelo feito, isso porque, seguindo a linha de raciocínio de Halbwachs (op.cit., p.53), “Nem sempre encontramos as lembranças que procuramos, porque temos de esperar que as circunstâncias, sobre as quais nossa vontade não tem muita influência, as despertem e as representem para nós”. Isso ficava bastante visível quando chegávamos à residência do entrevistado, após contato preliminar, e nos era imediatamente perguntado sobre o interesse em algo que aconteceu há tanto tempo e que “mexe” com tanta gente. A interpretação que fazíamos da palavra “mexe”, proferida inúmeras vezes e por várias pessoas, era de que o assunto se constituía um tabu que estava pra ser quebrado a partir daquele momento. Era como se a memória estivesse ali guardada, seja interna ou externamente, protegida por algo, sempre a espera de alguém ou alguma coisa que a despertasse, mesmo contra a vontade dos seus possuidores. Mais uma vez recorremos a Halbwachs (op.cit., p. 59), visando entender a necessidade de algo exterior que venha a romper essa camada que protege as memórias:

Quando dizemos que a recordação de certas lembranças não depende da nossa vontade, é porque a nossa vontade não é forte o suficiente. A lembrança está ali, fora de nós, talvez dispersa entre muitos ambientes. Se a reconhecemos quando reaparece inesperadamente, o que reconhecemos são as forças que a fazem reaparecer e com as quais sempre mantivemos contato. A intuição sensível é então recriada, mas nesse meio tempo, considerando apenas a nós e nosso organismo psicofísico, ela deixará de existir.

Daí a compreensão em torno da relação existente entre as memórias dos remanescentes e a necessidade que eles sentiam em indagar sobre os interesses da pesquisa. Também havia o interesse em saber se já havíamos ido à casa de fulano ou de sicrano, o que eles haviam falado, numa clara preocupação em legitimar sua memória a partir da memória dos outros.

Vários foram os momentos em que os entrevistados recorriam a outras pessoas como forma de legitimar sua memória, como exemplo D. Lindalva Maria da Cunha (75), que vive em Olho d'Água dos Borges/RN, e foi ainda criança para o Caldeirão acompanhando a sua família. Quando questionada sobre quanto tempo sua família permaneceu no Caldeirão, sua resposta foi incisiva: “Pensa que eu sei? Eu não sei! Minha irmã sabe, mas eu não sei. Eu sei que um inverno deve ter passado. Eu me lembro dessa fartura, dessas chuvas”. Era comum ouvirmos dos entrevistados, nos instantes que antecediam as narrativas, comentários sobre outros remanescentes que poderiam comprovar tudo que havia ocorrido com eles, numa forma clara de legitimação da memória, como ocorreu com D. Lindalva.

O beato ou conselheiro Severino Tavares é apontado como o principal articulador entre as famílias que viviam na região Oeste e no Caldeirão. Segundo os relatos, “meu padim Severino”, como era carinhosamente tratado por alguns remanescentes, era uma pessoa simples, se vestia numa espécie de batina e andava aconselhando as pessoas a fazerem o bem e se voltarem para Deus. Sempre que chegava numa comunidade, tanto em sua apresentação quanto nas suas homílias, relacionava seu discurso e sua presença à figura do Padre Cícero e a do beato José Lourenço. Sua pregação seguia a linha das Santas Missões. De acordo com D. Maria Madalena Filha (83), também conhecida como D. Mazinha, remanescente e residente na cidade de Umarizal: “O sermão de Severino era semelhante ao de Frei Damião. Aconselhava as pessoas dizendo: quem bebeu, não beba mais; quem mentiu; não minta mais; reze o rosário; e assim por diante. Minha mãe o levou lá prá casa, passou três dias na minha casa.”

Severino Tavares estava na cidade de Umarizal/RN quando a família de D. Mazinha acompanhou toda a atividade desenvolvida pelo conselheiro, chegando, inclusive, a hospedá-lo em sua residência.

Os conselhos dados por Severino são exatamente aqueles contidos nos livros *Missão Abreviada e Imitação de Cristo*, nos quais, especialmente no primeiro, prevalece uma mensagem na esfera do individual e moral e a religião cristã tem como objetivo decisivo salvar almas. Por isso é que o fiel deve ter como principais virtudes a obediência e a penitência - duas virtudes presentes no discurso do conselheiro Severino Tavares, assim relatado por Couto (1868, p. 83):

Por isso se te queres salvar, peccador, cuida já em reforma a tua vida, e fazer uma verdadeira penitência; vai-te entregando aos jejuns, ás disciplinas, aos cilícios e ás mortificações; não digas que te doem, porque mais ha de doer o fogo do inferno por toda a eternidade; não digas que te custa, porque mais há de custar um só momento no meio d'esse fogo devorador; não digas também que é fraco, que não podes, porque tu bem valente tens sido para offender a Deus.

A semelhança do discurso de Severino com os dos padres da Igreja Católica é apontada por vários depoentes. No caso acima, compara-se com Frei Damião, sacerdote ligado à ordem dos capuchinhos, que se tornou uma referência nos sertões do Nordeste na segunda metade do século XX através das Santas Missões.

Nas pregações do beato, juntamente com os conselhos de seguir uma vida religiosa, de aproximação com Deus e afastamento dos pecados do mundo, surgia o convite para ir ao Caldeirão, conhecer de perto a comunidade do beato José Lourenço. Segundo o Sr. Mizael Pedro de Oliveira (82), residente na Comunidade Alexandre Pinto na cidade de Portalegre: “O que ele falava era encomendar o povo que rezasse, se encomendasse a Deus. Rezasse e [...] fosse à missa, à igreja. Ele também estava ali dando conselho para que o povo se apresentasse lá no Beato, lá no Caldeirão. Ele recomendava muito o povo, que era pra todos irem lá.”

Nesse relato o discurso de Severino Tavares sugere de forma objetiva a necessidade da presença dos fiéis no Caldeirão, sustenta também a necessidade da reza e de freqüentar a Igreja, bem como invoca o fiel a uma trajetória espiritual que passava pela sua presença frente ao beato José Lourenço: “ele também estava ali dando conselho para que o povo se apresentasse lá no Beato”. Portanto, seu papel era o de porta-voz de Deus, interlocutor entre o divino e o homem, aquele que trazia as boas novas e o caminho para se chegar ao divino, que só poderia ser alcançado através de uma vida regrada, de obediência aos preceitos cristãos, por isso o melhor exemplo a seguir seria a experiência no Caldeirão.

Pelas narrativas obtidas constatamos a presença de Severino Tavares nas principais cidades da região Oeste do Rio Grande do Norte, cujas paróquias estavam sob a jurisdição da diocese de Mossoró. Em algumas delas colhemos depoimentos que confirmaram reações violentas de autoridades civis e militares durante a presença do conselheiro. Na cidade de Caraúbas, por exemplo, Severino foi preso pelo delegado Antônio Eugênio sob alegação de estar pregando o evangelho. Sr. Raimundo Bernardino das Neves (91) relata o caso da seguinte forma: “Antônio Eugênio era o delegado quando Severino chegou pregando em Caraúbas. Aí ele prendeu, porque ele estava pregando e estava mentindo lá; aí ele prendeu e mandou embora. Eu ainda me lembro de tudo.” Quando indagado sobre quais as mentiras de Severino Tavares, Sr. Raimundo foi enfático: “Pregando o evangelho lá. Foi. Prendeu só pra ele ir embora. Aí, ele foi embora. O senhor não sabe, tem cento e tantas seitas? Cada seita tem seu Deus. É... Severino do Caldeirão. Lembro-me.”

Não nos foi possível ter acesso ao boletim de ocorrência dessa prisão, uma vez que não houve a preservação necessária da referida documentação pelo órgão competente. No entanto, todos os remanescentes quando indagados sobre o episódio confirmaram a versão do Sr. Raimundo Bernardino, sempre apontando como alegação para a prisão as pregações realizadas pelo beato.

Além desse caso, constam relatos de que o conselheiro sofreu ameaças de morte em cidades como Umarizal e Areia Branca. Ainda assim, em nenhum instante cogitou a possibilidade de renunciar sua missão, que consistia em levar a mensagem de Deus ao povo, aconselhá-los a viver em oração e obedecer as Sagradas Escrituras, bem como pregar sobre a necessidade de se visitar o Caldeirão. Suas pregações eram sempre voltadas para a moral, a salvação e o Caldeirão.

Sejam os relatos daqueles que atenderam ao chamado e migraram em busca da prometida salvação ou daqueles que assistiram às pregações, mas optaram por não ir à comunidade - embora tenham demonstrado curiosidade em relação ao Caldeirão -, o princípio norteador do discurso de Severino Tavares era sempre a salvação. Era como se o Caldeirão se constituísse na porta de entrada para o paraíso. Oração, Obediência, Penitência, Caldeirão para, enfim, a Salvação.

Perguntamos ao Sr. Sebastião Francisco da Costa (94), contemporâneo, que também reside em Caraúbas, sobre os motivos que teriam levado tantas famílias a se dirigirem ao Caldeirão, e de forma simples e objetiva ele respondeu: “Ah, ele dizia ao

povo que fosse pra lá que alcançaria a salvação. A conversa dele era bonita. A *palavra* dele era falando em Deus. Quem quisesse se salvava. Sempre achei que quem pode salvar é Deus. Acho que não estava errado não, penso eu.” (grifo nosso)

A Palavra, o ato de falar, a “conversa dele era bonita”: temos aí a força da persuasão da palavra somada à eloquência do discurso. Era muito forte o apelo de Severino para que as pessoas largassem os vícios do mundo e se dedicassem a uma vida mais próxima da vida de Jesus Cristo, conforme manda os mandamentos cristãos, a fim de alcançar a salvação de suas almas. Se a obra *Imitação de Cristo*, bem como a *Missão Abreviada*, se constituíam em manuais de referência para o bom cristão, Severino Tavares em seu discurso ia além disso. Para o conselheiro, o Caldeirão era o espaço consagrado por Deus para se viver na prática aquilo que estava escrito nas obras, daí os insistentes conselhos para o povo se dirigir até a comunidade.

Embora não tenhamos constatado nos relatos afirmações proferidas pelo beato sobre a necessidade de morar no Caldeirão, não foram poucas as pessoas que, após uma primeira visita à comunidade, retornaram às cidades de origem, venderam seus bens ou deixaram nas mãos de algum parente próximo, sob a alegação de que iriam morar no Caldeirão definitivamente. Dentre as famílias que eram proprietárias de terras e foram morar no Caldeirão, destacamos a do Sr. Francisco Joaquim Alves, da comunidade de Vargem do Barro, na cidade de Umarizal. Realizamos contatos com as três filhas que viveram no Caldeirão e indagamos sobre o destino do sítio da família após a ida para o Caldeirão. Segundo D. Raimunda Alves da Silva (77),

Meu pai era um proprietário de um sítio muito bom. Tinha doze filhos. E nós fomos. Ele foi e deixou tudo prá lá. Ele deixou um filho por conta, não abandonou. Ficou um filho aí, tomando conta. A gente foi e quando não deu mais certo nós viemos embora para nossa casa e quando chegamos estava tudo aí.

As mesmas informações contidas nos relatos das famílias que viveram no Caldeirão estão contidas nos relatos daquelas que não foram. Para os que não acreditavam no discurso de Severino Tavares, ou mesmo que tenham acreditado, mas não se dispuseram a ir ao Caldeirão, percebemos em seus depoimentos um sentimento de frustração que é demonstrado através de uma linguagem irônica e depreciativa em relação aos que foram.

A atitude tomada pelo Sr. Francisco Joaquim Alves de deixar seus bens com um filho e seguir com o restante da família para o Caldeirão também foi tomada pelos pais de D. Maria de Lourdes de Andrade Sales (77), que atualmente reside em Juazeiro do Norte/Ceará, mas na época morava em Martins/Rio Grande do Norte. Segundo seu relato:

Papai perdeu a cabeça. Lá no Rio Grande, o homem mais rico que tinha lá, era meu pai. E em toda a redondeza de Umarizal, Caraúbas, Serra de Martins, por ali o homem mais rico que tinha era papai. E por prova, ele vendeu umas coisas. Ele tinha duas fazendas, vendeu umas coisas, não chegou a vender tudo. Aí trouxe um bocado de dinheiro e o restante das coisas entregou lá ao irmão.

Outros depoimentos confirmam a venda de bens por parte de famílias ou a entrega a algum familiar próximo para administrar, como nos casos citados acima. No entanto, vale ressaltar, não constatamos em nenhum relato que Severino Tavares tenha aconselhado essas pessoas a se desfazerem de seus bens. Tal atitude foi sempre apontada como uma decisão do chefe da família, como se a posse de bens não representasse nada diante da possibilidade da salvação. Essa atitude nos leva a crer numa possível interpretação do discurso de Severino Tavares a partir de uma idéia escatológica, embora esse pensamento não apareça de forma nítida nas memórias dos entrevistados; todavia, eles deixam evidentes que quando se acredita no discurso da salvação a manutenção dos bens perde um pouco o sentido. Contudo, nos dois casos expostos não são confirmados a renúncias aos bens, e sim, a exemplo de Francisco Joaquim, a transferência da responsabilidade para o filho, e de D. Maria de Lourdes, como ela mesma disse, “ficou muita fartura, muito paiol de legumes. Quem ficou tomando de conta desse legume foi um tio meu, irmão de papai, chamado tio Panta.”

No relato dos contemporâneos as informações sobre os bens aparecem sempre com a confirmação da venda, as famílias se desfazem de seus bens e seguem para o Caldeirão, de modo que tal atitude é apresentada como algo insano, resultado das crenças no “fanatismo de Severino”, e não como uma atitude coerente de alguém que faz a opção por viver uma vida de beatitude.

A força do discurso religioso de Severino Tavares se constituiu num forte elemento de agregação dessas famílias em torno da idéia de uma vida regrada pela moral cristã, tendo como fim a conquista da salvação. Segundo o bispo de Mossoró, como já mencionamos, faltava ao povo alguém para guiá-los. Esse guia, cuja parcela de

fiéis católicos seguiram, foi Severino Tavares. Partiu dele os conselhos para que centenas de famílias se dirigissem ao Caldeirão. Estas famílias foram porque acreditaram em seu discurso e viram nele um exemplo de vida que poderia ser imitado. Longe da luxúria, dos vícios mundanos, do apego aos bens materiais, voltados para uma vida de oração, trabalho e penitência, esse seria o destino que cada sertanejo norterio-grandense desejava para o seu lar. Dessa forma, pode-se constatar que o motivo da migração foi o discurso da salvação da alma, portanto, um discurso fora do mundo material, mas que repercutiu neste mundo através da experiência vivida no Caldeirão, espaço sagrado e consagrado pelos fiéis que viviam sob a proteção de Deus, baseados nos preceitos do Padre Cícero e na liderança do beato José Lourenço. Espaço que só foi compreendido como tal por aqueles que acreditaram na mensagem do conselheiro, que viram nele um verdadeiro representante de Deus, assim como viram em Padre Cícero, que era o referencial que Severino usava para ser bem recebido entre as comunidades que freqüentava. Aqueles que debocharam da sua mensagem, ou simplesmente não acreditaram, não podiam e nem tinham como entender o lugar como sagrado. Como afirma Eliade (1998, p. 298):

O sagrado é sempre perigoso para quem entra em contato com ele sem estar preparado, sem ter passado pelos “movimentos de aproximação” que qualquer ato de religião requer. “Não te aproximes daqui – Diz o Senhor a Moisés –, tira os teus sapatos, porque o lugar onde estás é terra santa.”

Mesmo aqueles que estiveram no Caldeirão e narraram em suas memórias situações tidas como anômalas, não conseguiram esconder no silêncio de suas falas a vontade que tinham de que aquela comunidade tivesse prosperado mais do que o nível que chegou. Talvez por falta de perseverança, essas pessoas não conseguiram enxergar o grau de sacralidade existente no Caldeirão. Sacralidade esta vista de uma maneira tão simples pelos outros que comungavam com as idéias do Padre Cícero e acreditavam na liderança do beato.

Assim, nos remetemos mais uma vez a Eliade (op.cit., p.295) para o devido esclarecimento sobre a ordem de um espaço sagrado para o qual “toda a cratofania e toda a hierofania, sem distinção alguma, transfiguram o lugar que lhes serviu de teatro: de espaço profano que era até então, tal lugar ascende à categoria de espaço sagrado”. A história do Caldeirão nos remete a uma origem sagrada, já que representa, segundo a

tradição oral da região, o berço que acolheu dois padres Jesuítas quando da expulsão da Ordem pelo marquês de Pombal. O espaço sagrado no qual viveu os dois padres teria sofrido uma ressacralização após a chegada do beato José Lourenço com seu povo, que se deslocaram para o local a mando do Padre Cícero depois da venda do sítio Baixa Dantas pelo seu proprietário.

A memória dos remanescentes em contato com a história do Caldeirão transforma o episódio numa epopéia clássica, na qual identificamos elementos que nos proporciona uma viagem imaginária através de símbolos e mitos, vasculhando as mais diversas culturas, nos diferentes tempos históricos, numa busca incessante de parâmetros que nos propicie uma compreensão em torno do porquê de algumas famílias se deslocarem de uma distância tão grande, movidas por um discurso de uma pessoa que não tinha a menor afinidade com elas, nem com as comunidades em que viviam. A caminhada por tantas léguas, o sol abrasador, o frio nas madrugadas, as crianças de colo chorando: esta deve ter sido a experiência vivida por essas famílias na trajetória compreendida entre a região Oeste do Rio Grande do Norte até o Caldeirão.

3.2 CAMINHANDO QUINHENTOS QUILOMETROS EM NOME DA FÉ.

O adjetivo que mais se adéqua ao sertanejo nordestino, se tomarmos como referência a literatura regional, é o caminhante. Não importa o tempo histórico ou a estação do ano, ele é sempre um caminhante. No final do século XIX e início do século XX, atraídos pelo ciclo da borracha, milhares de sertanejos se deslocaram para a região Norte. O mesmo aconteceu com desenvolvimento industrial dos anos 50 em diante na região Sudeste, principalmente em São Paulo e Rio de Janeiro. Isso sem falar na construção de Brasília.

A caminhada caracteriza-se pela busca de soluções para os problemas de ordem material, sejam eles provocados pela falta de emprego, de terras para plantar ou casa para morar. Se chove, caminha-se em busca de abrigos, fugindo das inundações perde-se casa, colheita, animais e, muitas vezes, até a vida. Se é castigado pela estiagem, nova caminhada, dessa vez para fugir do torrão cinzento e rachado do sertão. O sertanejo, assim, torna-se um retirante, um andarilho, tentando encontrar nas cidades aquilo que não dispõe no sertão. Vendo por este ângulo, a vida do sertanejo parece mais uma

interminável tragédia, um caminhar incessante por saídas para seus dilemas, uma sina que cada um carrega, traçada pela providência divina, uma eterna penitência. Nascer, viver, sofrer e morrer, seria o trajeto a ser percorrido pelos sertanejos até o juízo final, quando finalmente poderão atingir o seu último destino, a salvação ou a condenação eterna. É como se existisse uma marca registrada em cada sertanejo: assim está escrito, assim será.

O quadro de Cândido Portinari – Retirantes -, sem sombra de dúvidas, é a obra que melhor representa a idéia do povo nordestino. Através de sua arte, Portinari revela a necessidade dos nordestinos de migrar, abandonar sua terra em busca de uma vida melhor em outro lugar. É um quadro que mexe com o emocional quando refletimos sobre a mobilização espacial de um grupo de pessoas que são obrigadas a se deslocar por causa da seca, da fome, da miséria, em busca de outras terras e condições mais favoráveis de vida, trabalho, estudo, felicidade e dignidade - o que não foi o caso dos migrantes norterio-grandenses para o Caldeirão.

Essa representação do nordestino não encontramos apenas nas artes plásticas, mas também na literatura, como no romance *Vidas Secas* (1938) de Graciliano Ramos. Por meio dessa obra, nos é oferecida uma imagem bem realista do ser nordestino e de seu destino: o caminho, a fuga, a vida, a morte, os pequenos sonhos e as humildes ambições, são algumas das abordagens oferecidas pelo autor que determinam os percursos que devem ser trilhados por cada nordestino, em especial o sertanejo. A descrição dos seus personagens fortalece a tese de Nina Rodrigues, já abordada neste estudo, da inferioridade mestiça e sua inclinação para o crime. *Vidas Secas* expõe uma figura de gente que já nasce condenada às imposições duras da terra; do latifúndio, vivendo dia após dia sob a ameaça da seca; da exploração e da injustiça social. Essa é a imagem retratada do sertão e daqueles que nele vivem, pessoas tristes, embrutecidos e resignados.

Outra obra de arte que repassa a situação do nordestino e sua condição de migrante é o poema de João Cabral de Melo Neto, *Morte e vida Severina*. Publicado pela primeira vez em 1956, o autor trata da luta de Severino, um retirante do agreste pernambucano, pela sobrevivência. Seguindo o rio Capibaribe rumo ao litoral, o personagem vai em direção à capital, onde acredita ter um futuro promissor ou pelo menos uma vida mais digna. Em sua caminhada rumo à esperança, ao desconhecido, típico de todo migrante, encara os mais diversos desafios ao presenciar o que existe de

mais angustiante na vida: a morte - retratada através da seca, da fome, da miséria, da exploração e disputa por terras áridas. Sua fuga é movida pela perspectiva de dias melhores, mas a realidade enfrentada na cidade grande revela uma situação tão dura quanto à do sertão.

Será que a arte reproduz a vida ou a vida retratada pela arte é uma realidade vivida e incontestável? Não queremos tirar os méritos das obras acima mencionadas e a importância de cada uma, pretendemos apenas mostrar que as representações construídas pela arte, ou por outros meios, exercem um poder muito forte nas leituras que são feitas sobre aquilo que é exposto. No caso dos retirantes ou migrantes do Nordeste, a idéia que perdura é a da miséria, da fome, da violência - estereótipos criados sobre uma população e uma região, no caso o sertão, que resulta muito mais numa carga de preconceito e discriminação do que numa possível reflexão sobre as causas que provocam os infortúnios a que são submetidos parcela da população sertaneja.

A idéia de caminhada que procuramos trabalhar foge de qualquer semelhança com as que foram descritas anteriormente. A caminhada feita pelos sertanejos norterio-grandenses não teve como guia um rio, nem tinha nenhum Fabiano, mas é muito provável que tivesse algum idoso com um cajado, não para se equilibrar sobre pernas fragilizadas pelos anos de vida, mas como símbolo de liderança e poder e como forma de apontar sempre em direção ao horizonte.

Nada melhor, neste início de reflexão sobre a caminhada dos norterio-grandenses rumo ao Caldeirão, do que utilizarmos como ponto de referência um trecho do artigo de Otávio Ianni, intitulado *Uma longa viagem*, no qual o autor afirma:

Todo aquele que migra sabe de onde parte, mas não sabe aonde chega; sabe o caminho que deixa, mas não sabe qual encontra. Lança-se em uma travessia sem fim, acreditando-se sempre o mesmo, mas poucas vezes dando-se conta de que se preserva e se transforma, reafirma e transfigura, afina e desafina. Lá longe, em outro lugar, país ou continente, continua a rememorar a partida e o caminho percorrido, recriando situações, pessoas, vivências, imagens, diálogos, sentimentos, memórias, fragmentos, esquecimentos. É assim, com recordações e esquecimentos, que o migrante nutre a nova situação, seja ela de êxito, seja de frustração. (IANNI, 2004, p. 2)

Esta é a sensação que sentimos nos relatos dos remanescentes: em cada narrativa, a expectativa; a cada légua vencida, a esperança da chegada em sua nova casa, da descoberta do convívio com outras pessoas e com outros costumes. Os

sertanejos viajavam sempre em grupo e buscavam permanecer unidos, visto que o temor do desconhecido existia, mas a união e a fé naquele audacioso projeto, somado aos constantes exercícios espirituais realizados durante o percurso através de orações e cânticos, eliminavam as dúvidas e qualquer temor.

Tal qual a caminhada dos Hebreus liderada por Moisés rumo à Terra Prometida, os sertanejos do Rio Grande do Norte também demonstravam disposição em chegar à terra abençoada pelo Padre Cícero, que seria, doravante, o espaço destinado as suas manifestações religiosas. A cada relato ouvido nos aproximávamos das grandes epopéias históricas de outros povos em outras épocas. Na sua condição de migrante, cada sertanejo era também um peregrino, aquele que está sempre em movimento, que percorre territórios alheios sempre em busca de algo que só o espírito pode apontar o caminho e só a fé pode garantir a energia necessária para suportar as dores daquela provação.

Mesmo que não possamos comparar o migrante a um peregrino, faremos uso do termo para nos dar uma idéia da ação como algo em busca do sagrado. Daí a pergunta: O que leva uma pessoa a peregrinar? Prestar uma homenagem, pagar uma promessa, fazer uma purificação, cumprir uma pena ou rejuvenescer espiritualmente? Em qual dessas condições podemos situar nosso sertanejos? Como o sertanejo norterio-grandense não se constituía num peregrino, e sim um migrante, a idéia que fazemos nos encaminha para a procura de um espaço para viver numa verdadeira harmonia com Deus, essa atitude pode ser entendida como uma possível ausência de algo que é essencial para vida da pessoa ou como a busca pelo retorno às origens religiosas que se perdeu ao longo da trajetória de vida. Sendo assim, cremos que a vida do sertanejo estava carente de algo vital, algo que lhe incendiasse a alma, lhe purificasse, preenchesse o vazio existente em seu coração, fruto da inexistência de uma liderança espiritual, como bem apregou o bispo diocesano D. Jaime Câmara quando se referiu ao grau de religiosidade dos fiéis, mas que lhes faltava um guia, o guia que o ensinaria com muita eficiência o caminho a seguir.

A caminhada nos leva a muitas interpretações e representações. A caminhada para a salvação passa pelo exercício do bem fazer e do bem viver, como consta em Jeremias (Jr, 6,16): “Perguntai às veredas do mundo: onde se encontra o caminho do bem, e andem nele, e encontrem descanso para vossa alma”. Toda caminhada é precedida por um chamado e este chamado, como foi discutido anteriormente, tem

muitos sentidos e ocorre de muitas formas, que vai desde a promessa de salvação através do discurso religioso, a busca por uma botija por intermédio de um sonho ou até mesmo o convite para um emprego no qual você possa alcançar seus objetivos. No caso de Caldeirão, o que despertou os sertanejos foi o chamado de Deus por intermédio de Severino Tavares, o conselheiro.

A herança que ficou na vida dos norteriograndenses que fizeram o percurso e que viveram no Caldeirão, não se constitui em algo material, palpável, como ocorre em outras experiências de viagens e peregrinações. Em *A arte da peregrinação*, obra de Phil Cousineau, encontramos o seguinte depoimento:

Fiquei fascinado pela peregrinação de Santiago desde que me intrigaram as vieiras, conchas de mariscos que os peregrinos usavam e que vi engastadas em algumas casas nos arredores de Paris, quando lá morei no final da década de 1980. Em vez de me interessar pela estética francesa, eu me perguntava por que alguém poria uma concha na verga de sua porta ou no peitoril da janela. Muito tempo depois, entendi a razão disso, compreendendo que meu hábito de fazer arranjos de fotografias ou de lembranças de viagens era bem pouco diferente daqueles costumes dos viajantes medievais. Aquelas vieiras eram os orgulhosos símbolos dos peregrinos que voltavam de viagens aos relicários de São Tiago Apóstolo, em Santiago de Compostela, na Galícia, que fica na costa atlântica noroeste da Espanha. (COUSINEAU, 1999, p. 90)

Assim sendo, os sertanejos levaram consigo a esperança e trouxeram a certeza de que a jornada foi pesada, cansativa e longa, mas valeu à pena - é o que nos confirma a memória da maioria dos entrevistados. Para alguns, no entanto, a peregrinação não passou de uma aventura que não levou a nada, como afirma o Sr. Valdemar de Oliveira Paiva (94), remanescente, residente em Açú, mas que à época da migração morava em Portalegre. Sobre as pregações de Severino e sua experiência no Caldeirão, ele narra:

Ele cantava uns *hinos*, a pregação dele era só de *mentira*, porque era dizendo que ele era *Enoch*, que estava na face da terra e *Elias* era Zé Lourenço, lá no Caldeirão, a Santa Cruz. Aí, Encaminhava a gente prá lá. Eu mesmo fui! Dei uma viagem perdida lá. Mas fui, fui lá! Andei muito, que é longe, a pé. Andava muito de noite, a lua clara e nós andávamos à noite. Nós íamos em grupo. Um magote de gente. (grifo nosso)

O que nos chamou atenção na narrativa do Sr. Valdemar de Oliveira foi a evidente oposição ao discurso de Severino Tavares antes mesmo de iniciarmos nossa

gravação, o que fez com que tentássemos extrair o máximo de lembranças daquele simpático senhor, que nos pareceu, de todos os remanescentes, o mais incomodado em expor suas experiências. Tal oposição e incômodo foi sendo percebido no decorrer da entrevista. Quando perguntamos sobre a religião em que fora criado, ele foi enfático em nos relatar, com uma inabalável certeza, sobre suas crenças:

Eram católicos. Eram da igreja. Eu vivi dentro da Igreja Católica muitos anos. Já faz uns trinta e poucos anos que sou evangélico. Mas eu dei trabalho, eu dei trabalho pra sair da igreja. Do catolicismo, eu dizia que ela estava certa, pra mim era. Mas quando eu li a bíblia todinha... Comecei do primeiro livro, que é o de Moisés, de Gênesis e fui até no Apocalipse. Li todinha, comprei ao padre. Eu disse para minhas filhas quando aceitaram o Evangelho: não é possível, eu criei vocês na *Lei de Deus* e vocês agora foram pra *Lei dos Homens*. E elas responderam: não papai, não estamos seguindo Lei dos Homens não, estamos seguindo a Jesus. O senhor compre uma bíblia e estude que o senhor saberá. Aí eu disse: vou comprar. Mas não pensem que eu vou comprar bíblia de crente, não. Eu vou comprar uma bíblia que o padre celebra a missa. Eu vim lá de Açú para Portalegre, comprei duas bíblias da capa verde, bem grande a bíblia, da letra bem graúda. Foi nela que eu li, que achei que o caminho era Jesus. *O caminho verdadeiro é Jesus.* (grifo nosso)

A idéia transmitida pelo Sr. Valdemar nos coloca diante de uma interpretação comum entre as pessoas semi-analfabetas ou completamente analfabetas, seja da área urbana ou rural, que é a distinção entre a religião e a lei. Entendemos, a partir do depoimento, a “Lei de Deus” como a idéia de algo superior e imutável, que vem de cima, imposta aos fiéis, obedecendo a uma hierarquia eclesiástica. Na “Lei” católica devemos seguir aquilo que nos é determinado pela Igreja: o batismo, a missa, as festas, enfim, tudo aquilo que faz parte do ritual católico. Nesse sentido, a religião seria algo mais espontâneo, mais da esfera do popular, mais próxima da realidade das pessoas, associada a Deus e aos santos. É como se na religião a figura do padre fosse dispensável, já que o contato seria feito direto com Deus, por intermédio dos santos.

Quando o Sr. Valdemar aborda sobre a “Lei dos homens”, numa alusão clara aos evangélicos, há um distanciamento entre o Deus católico e o Deus evangélico. Na interpretação dele, a lei imposta pelo segundo não deve ser encarada como verdadeira, uma vez que foi criada pelos homens, que não dispõem de poderes. A idéia de lei substituindo a religião está presente na fala do sertanejo como algo que deve ser obedecido sem questionamentos.

Abriremos um parêntese para falar com mais detalhe sobre as memórias do Sr. Valdemar, não apenas por ter levantado a questão das leis, mas, sobretudo, pela caminhada pessoal, íntima, espiritual que ele fez entre os diversos livros da Bíblia, atendendo ao chamado de suas filhas para que encontrasse o “verdadeiro caminho”, que em sua interpretação é Jesus, numa alusão de que entre os católicos não existia essa aproximação, esse diálogo direto com o Cristo. Exclui-se, dessa forma, a figura do clero em detrimento da Bíblia, afinal é nela que se encontra “o caminho verdadeiro”. Surge daí a idéia de caminhada como algo que nos leva as mais variadas interpretações.

No caminho a ser escolhido - a partir das opções que o cristianismo oferece: a Lei católica ou a Lei dos crentes, como disse o Sr. Valdemar - pode-se verificar que há um respeito mútuo entre as propostas que são colocadas, mesmo que essa compreensão e respeito seja fruto do atual contexto histórico em que estamos vivendo, haja vista a existência de um discurso por parte dos líderes religiosos da necessidade de tolerância e respeito entre as religiões e crenças, oposto ao momento histórico em que os nordestinos migraram, no qual existia uma clara repressão por parte da Igreja Católica ao avanço protestante.

Na migração rumo ao Caldeirão, encontramos uma reprodução dos ensinamentos do budismo que diz assim: o homem não pode percorrer o caminho sem antes se transformar no caminho. Tomar para si a condição de caminho se tornava algo essencial para cada sertanejo, que assumia o compromisso, ao longo do trajeto, de não deixar que o companheiro ou a companheira viesse a fracassar, sempre pronto a uma palavra de conforto, uma oração, uma louvação.

A caminhada ocorre em sentido duplo, ou seja, ela é ao mesmo tempo exterior e interior, movimenta os pés e a alma, cada um cumprindo seu papel. O primeiro sentido representa o esforço físico, ao passo que o segundo abastece com energia o corpo cansado. Corpo cansado que pouco significa para um povo habituado a labuta diária na agricultura ou na pesca. A fadiga muscular é reduzida a cada parada para as refeições e dormida. Os migrantes caminhavam nas madrugadas e buscavam pouso nos horários de maior temperatura ou quando o desgaste já tomava conta do grupo. Dias e mais dias até chegar ao destino almejado. Uma verdadeira penitência. Sim, penitência, a melhor e mais objetiva forma de entender o sacrifício do corpo em nome da salvação da alma. Os desafios a que estão acostumados os sertanejos, se tomarmos como referência a construção da imagem do nordestino através da literatura regional, são pequenas diante

do esforço em nome de um projeto no qual eles acreditavam. Dessa forma, como foi dito anteriormente, entre o nascimento e a morte há toda uma vida para se viver, e essa vida se constitui no caminho percorrido pelos sertanejos até o juízo final, quando finalmente poderão atingir a sua salvação ou condenação eterna.

A visão da vida, da morte e da salvação, repassada para os sertanejos pelos beatos e conselheiros, não é muito distante da alegoria exposta no início do capítulo. Se o discurso dos beatos tinham como referência a “*Missão Abreviada*”, não seria de se estranhar que em suas mensagens a vida e a caminhada rumo à salvação da alma se constituíssem numa eterna luta contra o demônio, contra os vícios da carne, contra os pecados mundanos, porque, de acordo com os ensinamentos da “*Missão Abreviada*”,

Considera, christão, que brevemente has de morrer; a sentença já se proferiu; o teu corpo ha de converter-se em terra, de que foi formado. É forçoso deixar este mundo. A tua alma brevemente entrará pelas portas da eternidade, e o teu corpo brevemente será depositado em uma sepultura. A morte já está com a espada desembainhada, e a sua hora se aproxima. Todos acabam com brevidade; a morte não escolhe idade; pois morrem os velhos, morrem os novos, até ainda meninos. (COUTO, 1868, p. 49)

Se a morte era o destino de todos, deveria cada sertanejo se preparar para esse momento, uma vez que a trajetória seria marcada por tribulações, mas também por momentos de ventura. A caminhada sempre foi algo presente na vida do cristão, em sua origem está uma opção gratuita, carregada de fé e esperança. Se o discurso sobre a morte assusta, isto não ocorre com aqueles cuja vida é pautada pelas virtudes cristãs, a obediência e a penitência. Conforme a “*Missão Abreviada*”,

Os justos para morrerem bem, foi-lhes necessário viver bem; foi-lhes necessário deixar todo o pecado; foi-lhes necessário praticar as virtudes todas, resistir a muitas tentações, derramar muitas lágrimas, beber muitas amarguras, suportar muitas humilhações, suar muito na lucta dos três inimigos da alma; emfim, a morte dos justos é muito preciosa, mas custou-lhes muito, e só Deus sabe o quanto lhes custou. (COUTO, op.cit., p.61)

Há um conforto espiritual na mensagem em torno da morte para os justos, um conformismo somado a uma recompensa pela vida regrada que levava na terra: “Se suportares as dores da caminhada, chegarás lá”, assim compreendiam o caminhar cristão: caminhar para a vida, mesmo que o preço seja a morte. A morte é apresentada

aqui como uma passagem, como um elo de ligação entre a matéria e o espírito, e o fim de tudo seria a salvação do espírito, objetivo principal dos sertanejos que acreditaram no discurso religioso dos beatos. Discurso sereno, firme, vigoroso e verdadeiro. Discurso que os fizeram caminhar sem olhar para trás, assim como fizera Ló, por ordem dos Anjos que foram enviados por Deus para destruir Sodoma: “Salva-te, por tua vida; não olhes para trás, nem pares em toda esta planície; salva-te sobre o monte, para que não pereças” (Gn 19,17). Essa mesma determinação está presente nos conselhos de Severino Tavares para os sertanejos em relação à obediência e à necessidade de uma vida dentro das virtudes cristãs, bem como da importância de se visitar o Caldeirão.

O caminho percorrido pelos sertanejos os levou ao destino sonhado, imaginado. A fé, nesse contexto, era o elixir da renascença, multiplicadora de suas forças rumo ao “Paraíso Cristão” - espaço sagrado que possibilitaria a construção de um novo mundo, diferente de tudo que viveu, restando do velho apenas a história resgatada pelas suas memórias.

O caminhar não representa apenas uma ação que liga dois espaços num determinado tempo. Na cultura judaico-cristã, representa também a imagem da itinerância moral, ética, religiosa. A caminhada é uma representação simbólica do encontro consigo e com Deus. A idéia do caminhar é demonstrada com muita pureza nesta passagem da Bíblia: “Bem-aventurados os irrepreensíveis no seu caminho, que andam na lei do Senhor. Bem-aventurados os que guardam as suas prescrições, e o buscam de todo o coração; não praticam iniquidade, e andam nos seus caminhos.” (Sl, 119, 1-3)

A idéia do caminhar, segundo a passagem da Bíblia, nos remete aos relatos dos sertanejos que migraram rumo ao Caldeirão. D. Maria de Jesus Andrade (80), residente em Umarizal, nos relata como foi a viagem de sua família:

Iam várias famílias, todas juntas. Todos iam a pé daqui até lá. Naquele tempo ninguém andava em carro e não tinha carroça. [...] Todos a pé com as cargas nos jumentos. As cargas eram redes, panelinhas, quando chegavam num rancho faziam a comida. Daqui pra o Juazeiro, lembro-me. A gente passava tão bem, não faltava algodão pra apanhar, quem não levasse dinheiro chegava nos cantos ia trabalhar e ganhar para comprar o alimento pra comer. Levávamos dois jumentos. E o povo de pé, era. O jumento era pra carga, o carregamento. [...] Os mais novos iam em cima dos animais.

Como entender a atitude tomada por pais de famílias inteiras em percorrer aproximadamente quinhentos quilômetros a pé, dispondo apenas de dois jumentos, numa região cuja temperatura média chega aos 37° graus, sem conhecimento sobre o lugar a que se destinavam nem como seriam recebidos, senão pela fé, pela perseverança, pela plena confiança depositada no discurso de Severino Tavares?

D. Maria de Jesus Andrade, a exemplo de tantas outras que fizeram o mesmo percurso, não demonstrou arrependimento em ter acompanhado seus pais. Sua experiência lhe valeu um amadurecimento espiritual e um aprofundamento no conhecimento bíblico, segundo seu próprio relato.

Constatamos, mais uma vez, que a caminhada tinha uma organização. Saíam juntos e chegavam juntos. Aqueles que não dispunham de dinheiro, trabalhavam durante o percurso nas fazendas ou nos sítios apanhando algodão para se sustentar. O Sr. Mizael Pedro de Oliveira (82), ao ser indagado como tinha sido a viagem de sua família, afirma:

De pé. Seguia de pé até lá no Caldeirão. Foram oito pessoas, todas da minha família. Foi uma velhinha que chamava Maria, e uma filha dela que se chamava Alexandrina. Foi João Romana que era tio meu, irmão de mamãe. Foi Jó, finado Jó. E a velha Anunciação, Tolina, uma irmã de papai, e uma tia que se chamava Joana, que hoje é minha sogra. A gente comia na estrada, nos sítios.

As narrativas das viagens demonstraram a necessidade que eles tinham de expor aquela experiência, guardada por tanto tempo em suas memórias. Cada momento relatado significava um retorno àquela caminhada, tão penosa, mas tão desejada. Parecia tão necessário o padecimento do corpo, como forma de purificar a alma, que eles não reclamavam, aceitavam passivamente como se fosse uma provação.

Na verdade era uma provação: os pés e as mãos calejados, as crianças a chorar, o sol abrasador, as noites sufocantes e o frio das madrugadas, marcavam as viagens. Entoando seus cânticos, suas ladainhas e seus benditos, alimentavam-se da fé e eram movidos pela esperança, pois, mesmo não conhecendo o lugar, sabiam do destino que os esperava. Sabiam que aquele que os encaminhou tinha o dom da palavra e aquele que os esperava tinha o dom da sabedoria, da comunhão permanente com Deus e saberia como conduzi-los à salvação.

D. Maria Pereira da Silva (89), remanescente, residente em Mossoró, que à época residia em Pau dos Ferros, nos fala sobre sua experiência de viagem e confirma os relatos anteriores: “levamos três dias andando a pé e se arranchando nas casas durante o caminho para dormir. Da Aroeira prá lá é longe, não sei quantas léguas, mas é longe. Passamos uns três dias para chegar lá”

Em nenhum relato foi constatado incidentes entre os migrantes, como bebedeiras ou desavenças. Havia um respeito mútuo entre homens e mulheres e uma preocupação com as crianças, respeitando sempre os horários e locais para que pudessem se arrancar, de modo que todos gozassem da mínima condição possível para agüentar a caminhada.

Perguntado sobre quem a acompanhou na viagem, tendo em vista que normalmente eram famílias que se dirigiam ao Caldeirão, D. Maria Pereira nos disse: “fui eu e uns conhecidos meus, um rapaz e duas moças.” A partir disso, percebe-se a dinâmica existente na migração, na arte de caminhar. Todo migrante tem um pouco de viandante, fugitivo e aventureiro. Está sempre em busca de outros ares, de novas perspectivas de vida, de conhecer outras culturas, se distanciando do que conhece à procura do desconhecido.

Outro exemplo de remanescente que viajou sem a companhia da família é o do Sr. Raimundo Figueira da Silva, também conhecido como Raimundo Bevenuto (89), residente no sítio Pau Mocó, na cidade de Tabuleiro Grande. Assim Raimundo Figueira descreve sua experiência de viagem:

Fui eu e dois primos meu. Esses já morreram. Tudo a pé até lá. Era João de Brás e Manoel de Brás, que era irmão do João e Cícero Domingos. Tinha uns quinze anos quando fui. Nós chegamos lá na noite de São João. Fomos logo carregar madeira pra fogueira, lá no Caldeirão de Zé Lourenço.

O relato do Sr. Raimundo foi um dos poucos que deixaram margem para uma interpretação de que sua ida foi influenciada muito mais pela necessidade de aventura do que pelo discurso de Severino. É do tipo ver para crer. Assim como ele, outros foram na esperança de melhores condições de vida e trabalho, em busca de realização pessoal.

A migração é um tema que envolve não apenas os que partem, mas também os que ficam. Como diz Ianni (2004, p.8),

Uns viajam só, outros com a família. Também há os que partem com amigos, inclusive desconhecidos. Mas também as gerações migram. Cada um leva consigo, em sua vivência e imaginação, pais e filhos, irmãos e irmãs, avós e netos, parentes e ausentes, presentes e remotos. Além das gerações sucessivas que migram, no mesmo tempo ou em outros tempos, há a migração imaginária dos que ficam. Escrevem-se cartas, enviam-se mensagens, buscam-se notícias, guardam-se fotografias. Sim, os que ficam na terra, minifúndio, latifúndio, feudo, bairro, povoado, vilarejo, ermo ou páramo, esses também não param nunca de viajar. Permanecem na expectativa, indiferentes ou tensos, alegres ou tristes, inquietos ou desorientados, esperançosos ou resignados, seja pelo que ocorre com os que se foram, seja pelo que imaginam sobre eles; seja, ainda, pelas dúvidas e certezas que alimentam sobre si mesmos, lembrados e esquecidos. Sim, tanto os que partem como os que ficam, todos levam consigo a sensação de uma insondável travessia.

Uma sensação perceptível em todos os relatos, seja dos remanescentes ou dos contemporâneos, existia sempre uma indagação no ar em torno do episódio. Uma espécie de lacuna existente entre os dois grupos. Para os contemporâneos, como o Sr. Cícero Marcelino Nepomuceno (80), residente na Praia de Ponta do Mel, em Areia Branca, o que levou as pessoas ao Caldeirão foi “a crença. E eles nunca falaram que estavam arrependidos, nunca sentiram cansaço, porque é chão daqui para o Caldeirão a pé. É chão, depois de Juazeiro pra lá”. O Sr. Cícero Marcelino Nepomuceno, assim como os demais contemporâneos da Praia de Ponta do Mel, guardaram na memória não só as pregações de Severino Tavares, como também os relatos dos que retornaram do Caldeirão e, segundo seus depoimentos, não consta arrependimento pela ida. Todos afirmam que as histórias que ouviam sobre a viagem e o Caldeirão eram positivas.

3.3 ENFIM, O CALDEIRÃO.

Toda migração se divide em três etapas: a saída, o percurso e a chegada. Esta é uma fragmentação que podemos remeter para a vida religiosa, na qual cada etapa irá representar um estágio espiritual. Transportando estas etapas para as experiências vividas pelos sertanejos migrantes, poderemos compreender melhor a relação deles com o Caldeirão.

Na primeira etapa os sertanejos estabeleceram contato com a palavra de Deus através do conselheiro Severino Tavares, que demonstra a necessidade de cada um em

repensar sua vida religiosa, a importância de frequentar as missas, de se desligar dos vícios do mundo, enfim, levar uma vida afastada do pecado, assim como viveu Jesus Cristo. A segunda etapa, compreendida pelo percurso realizado até Caldeirão, foi marcada pela provação, pela penitência, pelo sofrimento do corpo, como meio de atingir a plenitude da alma, fim almejado por todos. Na terceira etapa, sentiremos nas narrativas uma sensação de gozo eterno, de um ambiente em constante harmonia celestial.

Houve, por parte daqueles que viveram ou apenas visitaram o Caldeirão, uma aceitação passiva das condições de vida no arraial. As regras estabelecidas pelo beato José Lourenço eram obedecidas sem questionamentos, igualmente os conselhos de Severino Tavares, que foram ouvidos, assimilados e aceitos pelos sertanejos. No entanto, não são apenas de gozo e felicidade as imagens do Caldeirão repassadas pelos entrevistados. Durante a pesquisa de campo, percebemos que não existe uma unanimidade acerca da comunidade e de seu líder, muito menos de Severino Tavares. Os depoimentos colhidos nos levaram a percorrer outras fontes, de modo que pudéssemos fazer um cruzamento de informações para conhecer melhor o funcionamento da comunidade, bem como as relações existentes entre o líder e os sertanejos e a maneira como a sociedade em geral via esta experiência. Pensando nisso, não vamos nos deter apenas nas narrativas dos remanescentes do Rio Grande do Norte, buscaremos também informações junto a outros relatos publicados em obras sobre o Caldeirão, na imprensa cearense, que cobriu todo o episódio, e no relatório da polícia do estado do Ceará quando da invasão à comunidade.

Já mostramos, no primeiro capítulo, a estrutura existente no Caldeirão a partir das narrativas de alguns remanescentes e do artigo publicado no jornal *O Povo* da capital cearense. Mesmo assim, iremos retomar a este ponto pela importância que devemos oferecer às memórias daqueles que lá viveram, bem como por ser uma forma de legitimar os relatos anteriores. Como destaca Halbwachs (2006, p.34)

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum.

Assim, os relatos ganham significados e são legitimados no momento em que existe uma partilha de recordações semelhantes, embora os sentimentos em relação ao beato e a comunidade não se constituam uma unanimidade.

Outra preocupação nos acompanhou durante toda a atividade de campo e refere-se às imposições de memórias que comumente ocorrem junto àqueles remanescentes ou contemporâneos que já tiveram suas lembranças publicadas ou já tiveram acesso a informações escritas sobre o Caldeirão. De acordo com Bosi (1994, p. 407)

É preciso reconhecer que muitas de nossas lembranças, ou mesmo de nossas idéias, não são originais: foram inspiradas nas conversas com os outros. Com o correr do tempo, elas passam a ter uma *história* dentro da gente, acompanham nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates.

Esse tipo de situação foi percebido entre os entrevistados que deixaram parentes na região do Cariri ou retornaram ao Cariri em romaria a Juazeiro e lá tiveram acesso a informações sobre o Caldeirão, através de familiares, amigos ou até mesmo da Literatura de Cordel.

A Literatura de Cordel é muito comum em nossa região e produto de grande vendagem nas bancas de feiras do Juazeiro. O cordel imortalizou a saga do beato, influenciando o pensamento de gerações de nordestinos que são adeptos dessa literatura. Tancredo Lobo, em seu cordel *Caldeirão: a história do trabalho contra a exploração* (1991), descreveu da seguinte forma a saga do beato:

O povo alegre vivia
nas terras do Caldeirão
de tudo se produzia
arroz, milho e feijão
farinha, tijolo e roupa
a criação embora pouca
mas dava prum batalhão

Tinha reza e *tinha festa*
escola não lhes faltava
tinha o beato por perto
que na lida animava
do trabalho a capacidade
da paga pela necessidade

lugar para quem chegava.

Tinha um grande armazém
onde tudo se guardava
além da produção também
o beato ali morava
ao lado tinha a capela
casas de porta e janela
o arraial prosperava.

Da Paraíba gente chegava
e também de Pernambuco
das Alagoas não faltava
vinha de todo reduto
a comunidade crescia
aquele progresso fazia
os poderosos maluco.
(Grifo nosso)

Os versos se aproximam das narrativas dos remanescentes, mas o poeta, em sua ânsia de enaltecer a obra do beato, acrescenta algumas qualidades da comunidade que não estão na memória dos nossos entrevistados. Perguntamos a Sra. Maria Madalena Filha (83), conhecida como D. Mazinha, se ela lembrava de momentos de lazer na comunidade, como festas, brincadeiras, sua resposta foi enfática:

Tinha não. A brincadeira era rezar. Rezar era demais. A brincadeira lá só era rezar, trabalhar e rezar. Ele dizia: é trabalhar como quem nunca vai morrer e rezar como quem vai morrer amanhã. O rojão dele era esse. Aí quando amanhecia o dia, tinha dias, não era todo dia não, mas tinha dia que ele pegava a cruz e saía cantando; agora os benditos dele eu não aprendi.

Indagada ainda sobre a existência de escola ou se havia alguém que ensinava as crianças, D. Mazinha nos revela: “Não, escola não tinha não. Isso aí eu não me lembro, não. Era como eu acabei de dizer, era trabalho e reza”.

Assim como D. Mazinha, outros remanescentes negam a existência de festa, escola ou de alguém que fosse responsável pela educação das crianças. O Sr. Antônio

Cirilo afirma com convicção a inexistência de festa: “Não, não, festa não! Festa lá não tinha. Construimos uma igreja lá. E lá ficou, não sei se ainda existe ela lá.” Quanto à escola, ele declara: “não, não, tenho lembrança não. Sei que tinha a escola de reza, de se rezar, mas de professor não lembro se tinha não”. Paira uma dúvida nesta informação, pois o que ele afirma ser uma escola de reza poderia ser uma escola tradicional, mesmo sem nenhuma estrutura. De qualquer maneira, as informações obtidas nos levam a acreditar que realmente não existia escola no Caldeirão; quanto à festa, cremos que trata-se da inspiração poética do cordelista.

As memórias do Caldeirão não se constituem apenas em algumas contradições em torno de festas ou escolas. Afinal, o que mobilizou centenas de pessoas rumo à comunidade foi algo que significava mais que isso. Tratava-se, na verdade, da vida numa comunidade marcada pela esperança de dias melhores a partir de uma aproximação com Deus, pois só assim é que estaria dando um grande passo rumo à salvação.

Mas, enfim, o que foi Caldeirão? Vamos tentar responder a essa indagação, primeiramente, tomando como referência as memórias narradas pelos remanescentes, uma vez que representa nossa principal fonte documental no Rio Grande do Norte, e em seguida utilizaremos algumas reportagens veiculadas em jornais da capital cearense.

Tivemos a oportunidade de obter trinta depoimentos, entre homens e mulher que foram para o Caldeirão ou que tiveram familiares e amigos que viveram lá. Após as análises das entrevistas, selecionamos vinte e quatro para servir de base para nosso trabalho. A exclusão de seis foi motivada por questões puramente técnicas e não comprometeu os resultados do nosso estudo. Dos vinte e quatro depoentes, dez são remanescentes. Alguns chegaram a viver mais de onze meses na comunidade, outros menos, e uma pequena parcela apenas visitou, retornando em seguida para as cidades de origem. Todos eles vivenciaram a experiência do Caldeirão, conheceram as regras e que tipo de conduta deveriam adotar na comunidade.

A interpretação que fazemos a partir das narrativas é que o Caldeirão representou para os migrantes um espaço sagrado, no qual eles puderam viver uma experiência religiosa antes não vivida. A vida girava em torno de uma conduta cristã que não era vista fora do Caldeirão. Os relatos do Sr. Antônio Cirilo de Oliveira (92) retratam bem como era a vida na comunidade:

Era rezar e trabalhar. De dia se trabalhava e de noite tinha que se rezar um rosário toda noite. Nós tínhamos que rezar o rosário perante o beato e, depois, ele nos abençoava, todos, e íamos cada qual pra suas barracas, dormir seu sono pra no outro dia começar na mesma luta.

[...] Era um homem muito simples. Um homem muito simples com aquele rosário, não tirava aquele rosário da mão, o terço na mão, e conversando. A conversa dele era para seguir os ensinamentos de meu Padinho Ciço. Tudo foi por ordem de meu Padrim Ciço, que botou sobre as mãos dele.

Todas as narrativas sobre a vida no Caldeirão revelam uma vida de trabalho e oração. O beato José Lourenço sempre é apresentado como a liderança na comunidade, mas é o Padre Cícero que aparece como mentor, o guia do beato, o protetor de todos. O Caldeirão não existiria sem o respaldo do padre de Juazeiro, visto que a propriedade era sua e, inicialmente, o beato era apenas o administrador, só mais tarde é que viria a se tornar uma liderança na região pela sua conduta religiosa e capacidade de fazer prosperar a comunidade. Realmente, toda a estrutura montada no Caldeirão foi fruto da perseverança e da capacidade de aglutinação que tinha o beato.

O relato do Sr. Mizaél Pedro de Oliveira (82) ratifica o anterior:

A vida era trabalhar e rezar [...] Tinha aqueles dias que ele saía com uma cruz de madeira grande, vestia aquela túnica que nem um padre. Saía com aquele pessoal, fazia aquela procissão, todos atrás um do outro. Os homens na frente e as mulheres atrás. Bem, quando chegava naqueles pontos de reza, aí ele parava. Parava e ia rezar, rezava, rezava, aí quando passava muito tempo rezando, aí ele se levantava e seguia de novo pra frente, até chegar a casa dele novamente.

Como já afirmamos anteriormente, a experiência do Caldeirão não é acessível apenas através da memória de quem esteve lá. Outro cordel que narra os acontecimentos históricos vivenciados pelos norterriograndenses é o de Abraão Batista (1990), poeta cordelista de Juazeiro do Norte, que narra com versos simples a conduta do beato:

A história de hoje
é do beato Zé Lourenço
um espírito forte
me alevanto e puxo o lenço
grito aos anjos das alturas
paro e ando, corro e penso.

Quem não conheceu o beato

diz ter sido ele ruim
porém quem o conheceu
disse também para mim
que José Lourenço foi homem
duma bondade sem fim.

O seu povo trabalhava
e guardava num só canto
a lei era o rosário
e o sagrado manto
das bênçãos do Padre Cícero
que era o seu maior santo.

O cordel percorre as feiras das cidades nordestinas levando para a sociedade as histórias que marcaram os sertões. De Lampião à Padre Cícero, passando por José Lourenço e Antônio Conselheiro, o povo tem conhecimento dos fatos por meio dos poetas cordelistas, que não têm nenhum compromisso em fazer uma narrativa sistemática, por isso, muitas vezes, as informações contidas nos cordéis se tornam versões populares do acontecido, ganhando o status de verdade única e provocando, como já foi mencionado, uma imposição de memória.

Muitos dos relatos sobre o Caldeirão, sejam de remanescentes ou contemporâneos, têm uma forte contribuição das narrativas épicas dos cordelistas ou vêm carregadas de informações repassadas por pessoas que desejam transformar suas interpretações sobre os fatos como verdadeiras.

Na poesia de Abraão Batista, José Lourenço é apresentado como um “homem dum bondade sem fim”, mas essa imagem não retrata a versão de alguns contemporâneos que afirmam que o beato era um homem sem escrúpulos e que tinha em sua casa um harém de jovens virgens para práticas sexuais. As pesquisas realizadas em torno do Caldeirão já mostraram, com muita eficiência, que esta acusação não passou de uma propaganda leviana com o único objetivo de denegrir a imagem do beato perante a sociedade. De fato, isso foi constatado em nossas entrevistas com aqueles que conhecerem de perto o beato, o que nos conduz a crer que as informações repassadas pelos contemporâneos em torno da conduta do beato não passavam de especulação ou

revanche daqueles que não se adaptaram a comunidade ou se deixaram levar pelas notícias advindas da imprensa que tanto depreciou o beato José Lourenço.

Fizemos questão de indagar aos remanescentes sobre a conduta do beato e a resposta era sempre a mesma, tanto entre os homens quanto entre as mulheres. O Sr. Raimundo Filgueira da Silva (89), um dos poucos que narraram sua experiência como sendo negativa, ao ser perguntado sobre o tratamento do beato com as mulheres, nos disse: “Nunca vi cabimento dele com as mulheres, todas eram tratadas com respeito.” A mesma resposta ouvimos de D. Maria Madalena Filha (83): “Tudo é mentira, tudo é mentira, essa história que diz que tinha uma escada e o beato José Lourenço deitava no chão. Isso aí eu já ouvi falar, tenho nojo até de dizer. Era tudo intriga”. A declaração de Mizael Pedro de Oliveira (92) confirma as versões anteriores: “Tratava todos muito bem, com respeito, e as mulheres mandando sempre rezar”.

Com relação ao cotidiano da comunidade, às práticas religiosas e ao trabalho, todas as respostas foram unânimes. O dia-a-dia do Caldeirão era marcado por intensas horas de trabalho, somente com pausas para a refeição e a oração. Não existe uma informação precisa dos procedimentos de reza do beato. Para uns, quando chegava o horário da reza, o beato segurava uma cruz e saía percorrendo a comunidade, com os devotos lhe seguindo, parando em determinados lugares para rezar, até retornar para sua casa. Já outros afirmam que ao se aproximar o pôr do sol o beato conduzia toda a comunidade para a casa de oração e por um longo tempo lá permanecia rezando com os fiéis, como destaca o Sr. Mizael Pedro:

Quando davam cinco horas era o momento de reza, aí ele mandava as pessoas pararem e tinha um quarto de oração cheio de santos. Aí ele mandava o povo todo rezar o anjo do senhor. Todo mundo já sabia que naquela hora ele ia, e o quarto não cabia aquele pessoal todo, mas iam revezando, quando esvaziava um grupo entrava outro. Entravam juntos dois, três, aí ia entrando e saindo, quando chegava seis horas, terminava; aí pronto, cada um ia para sua casa.

Creemos que não existem contradições nas informações colhidas, mas sim momentos e procedimentos diferentes do beato na realização dos seus rituais, já que as duas narrativas revelam situações reais e vivenciadas pelos sertanejos.

A vida religiosa, bem como a conduta do beato, nos foi repassada de maneira muito concisa pelos remanescentes. Quanto à manutenção da comunidade, o Sr. Antônio Cirilo nos informa que:

Ele botava todos para trabalhar, aquelas mulheres, ele botava aquelas senhoras pra fiar, botava pra fiar; aquelas que costuravam, botava pra costurar, pra fazer roupa para os romeiros, e era assim. E cozinhar a comida, toda comida, tudo vinha de lá da casa dele pra nós todos. Quando chegávamos lá, ninguém ia comprar nada pra se alimentar, não. Vinha tudo de lá. Lá ele matava aqueles bois e aí retalhava aquela carne todinha com aquelas famílias, cada qual ia fazer sua comida ou vinha feita de lá prá nós. Era assim.

A gente trabalhava e seguia, se passava oito, dez, quinze, vinte dias com ele. Aí ele destinava a gente para voltar, quando era pra voltar. Saía daqui oito, dez, quinze, vinte homens, aquele magote de gente até o Caldeirão e chegando lá passava aquela temporada com ele. Daí, quando depois ele libertava, nós vínhamos embora. Quando era pra sair, ele dava o dinheiro para nossa alimentação durante a viagem. Era assim.

Havia um fluxo contínuo de pessoas na comunidade. Algumas famílias e pessoas que se dirigiram em pequenos grupos para o Caldeirão não permaneceram morando na comunidade por muito tempo. Ainda assim, o período de permanência na comunidade era considerável, visto que as narrativas nos revelam situações em que só a convivência diária com a rotina da comunidade pode nos confirmar, como o funcionamento da estrutura montada pelo beato.

D. Joana Alves da Silva (86) nos relata como foi a experiência de sua família no Caldeirão: “Quando chegamos lá, ele mandou construir a nossa casa. Mandava fazer as casas praqueles moradores que chegassem; não era casa boa, que não dava tempo. Fazia aquelas casinhas, aquelas choupanas, cobriam de palha, cercadinha, tudo”.

A estrutura do Caldeirão, em termos de moradia, não era muito diferente da de Canudos. Algumas informações nos dão conta de uma divisão das moradias de acordo com o estado dos sertanejos. À medida que as famílias iam chegando, o beato ia direcionando para áreas designadas por ele como Rua de Pernambuco, Rua do Rio Grande do Norte, Rua de Alagoas, e assim por diante. Essa seria uma forma de manter as famílias de cada estado sempre juntas. Esta informação não foi confirmada nem negada pelos remanescentes, ela faz parte da tradição oral da região do Cariri, afinal, como diz Halbwachs, (2006, p. 159) “há tantas maneiras de representar o espaço quantos sejam os grupos”. Assim sendo, a tradição oral poderia nos ter provocado uma reação de choque diante do silêncio dos remanescentes em relação à forma de organização das moradias. Como existem relatos que tentam enaltecer demasiadamente

as ações do beato, existe a possibilidade desse modelo de organização das moradias fazerem parte dessas narrativas um tanto quanto fantasiosas.

A vida no Caldeirão, relatada pelos entrevistados, corresponde ao discurso de Severino Tavares para os sertanejos. Lá se vivia sob uma moral cristã, os ensinamentos das Sagradas Escrituras eram encontrados na comunidade, exceto os rituais que só os padres eram autorizados a fazer. Se os sertanejos se dirigiram ao Caldeirão guiados pelo discurso de Severino Tavares, conforme constatamos, é possível também afirmar que eles encontraram o espaço propício para atingir seu fim: espaço sagrado onde a base de sustentação era a oração, trabalho, devoção e obediência.

Além das experiências já citadas, procuramos verificar, a partir das notícias veiculadas em alguns jornais da capital cearense, os pareceres sobre o patrimônio do Caldeirão, a rotina da comunidade no que diz respeito à divisão do trabalho, às atividades religiosas, bem como a relação do Caldeirão com outras comunidades e a conduta do beato José Lourenço e de Severino Tavares. Buscamos na pesquisa intitulada *A imprensa cearense e o Caldeirão do beato José Lourenço*, de Gustavo Adolfo d'Almeida Lobo (2000), algumas informações pormenorizadas sobre a forma como esses jornais narravam os fatos ocorridos na Serra do Araripe.

A primeira notícia veiculada na imprensa cearense que tivemos acesso foi publicada pelo jornal *O Povo* do dia 7 de junho de 1934, assinada por José Alves de Figueiredo. Residente no Crato, José Alves se tornou uma voz isolada em favor do beato enquanto a sociedade cratense silenciava-se diante das atrocidades cometidas contra o religioso e sua comunidade. O referido artigo se encontrava em mãos de D. Joana Alves da Silva, remanescente e residente no sítio Vargem do Barro, na cidade de Umarizal. Não se tratava do original, e sim uma cópia em forma de caderno que havia sido publicada pela Tipografia Gazeta do Cariri da cidade do Crato. Acreditamos que essa reportagem é uma das poucas que abordou a comunidade respeitando seus habitantes, bem como mostrou o beato como um homem cumpridor de seus deveres de cidadão e de uma grande liderança religiosa. Na reportagem, além das informações sobre a estrutura física do lugar, encontramos também o operoso trabalho do beato em dar ao sítio as condições favoráveis de funcionamento. Segundo Figueiredo (1934):

O laborioso agricultor edificou sua casa, um engenho de madeira, fez roças, cercou-as de pau a pique, sentou sólidos cancelões e iniciou plantações, como fizera em Baixa Dantas. Ao mesmo tempo diversas

outras casinhas se levantavam em derredor de sua residência e rapidamente o deserto se transformou em um arraial.

Hoje, o Caldeirão é uma linda propriedade, com um núcleo de população trabalhadora e obediente ao beato, que a orienta para o bem, dentro da mais rigorosa ordem.

Ali não se vê armas, além das destinadas ao trabalho: machado, foice, etc.

Dois grandes açudes se ostentam. Um nos riacho do Escondido e outro no riacho do Caldeirão, medindo a parêde deste, 36 braças de comprimento, 18 e ½ de altura e 13 de base. Foram ambos obra de esforço pessoal do beato, auxiliado, apenas, por algumas mulheres. O do Caldeirão foi concluído durante o ano de 1932.

A citação é extensa, mas necessária por tratar da narrativa pormenorizada de algumas obras iniciais realizadas pelo beato para garantir a infraestrutura e o funcionamento da comunidade. A partir daí percebemos que, à proporção que a população crescia, novas obras iam surgindo, como engenhos, currais, armazéns, sem falar do extenso canal e um pomar que continha laranjeiras, jaqueiras, limeiras, ateiras, bananeiras, jabuticabeiras, umbuzeiros, coqueiros, dentre outras árvores frutíferas, ainda acrescenta-se a isso a vasta plantação de algodão. Essas informações, por si só, já nos dão uma idéia da dimensão da comunidade, bem como de sua importância para as famílias que lá moravam.

Como se trata de uma matéria veiculada pela imprensa no momento em que os ataques contra o beato e a sua comunidade começaram a ganhar dimensão, inicialmente no Crato e depois se estendendo para os outros estados, poderíamos muito bem interpretá-la como sendo apenas um discurso em defesa de José Lourenço, visto que existe a possibilidade de se tratar de uma publicação paga por alguém que tivesse algum interesse comercial junto ao Caldeirão ou que fizesse oposição àqueles que tentavam denegrir a imagem do beato. Assim, enaltecer a figura do beato e de sua comunidade poderia trazer algum benefício político ou econômico para o autor, que demonstrou em seus escritos ter considerável conhecimento sobre a comunidade e o seu líder. Tal interpretação se justificaria caso a defesa do beato não tivesse sido legitimada pelas “narrações memoráveis” dos remanescentes, pelas notícias veiculadas pela imprensa, bem como pelo relatório da polícia após a invasão da comunidade.

Na contra mão das informações contidas na matéria acima nos deparamos com publicações que merecem análises por colocar em dúvida essa grandeza de homem que nos é mostrado por José Alves de Figueiredo. Vejamos o que diz o artigo *Os fanáticos*

do Caldeirão, assinado pelo jornalista Antônio de Alcântara Machada, na edição de *O Povo* de 2 de março de 1935, e citado por Lobo (2000, p.90-91), sobre a conduta de José Lourenço e Severino Tavares:

Dois malandros do Ceará, José Lourenço e Severino, andam explorando no vale do cariri a memória do Padre Cícero. Mas, explorando inteligentemente, de modo que representa em dádiva um notável *progresso* sobre os processos até hoje adotados no sertão nordestino para fanatizar os coitados alucinados pela seca. Os fiéis que eles atraem invocando o padrinho são obrigados ao trabalho. [...] se de um lado contribuem para a prosperidade criminosa de dois canalhas, de outro cooperam para a riqueza de um pedaço de terra até então abandonado. E talvez regressem para suas casas curados do mal da credence.” (grifo nosso)

A posição adotada pelo jornalista é carregada de preconceitos e agressões de cunho moral aos dois principais protagonistas do Caldeirão. Primeiramente, faz um esboço no qual afirma que os migrantes que se dirigiram ao Caldeirão eram “obrigados” a trabalhar sob o argumento de que estavam penitenciando o corpo para salvar a alma. Depois, ofende moralmente José Lourenço e Severino, sem que os mesmo possam se defender. Embora as ofensas pouco ou nada afetassem os beatos, acabavam comprometendo suas imagens junto à sociedade caririense, que tinha acesso aos jornais e, portanto, sofria influência, fortalecendo cada vez mais uma posição contrária à existência da comunidade. Mesmo assim, a matéria legitima os depoimentos em torno da organização da comunidade e de sua prosperidade quando afirma existir lá “um notável progresso”.

Em outra reportagem, também citado por Lobo (op.cit., p.95), intitulada *Grande reducto de fanáticos em Caldeirão, no Crato*, veiculada no jornal *O Nordeste* de 14 de setembro de 1936, que pertencia à diocese de Fortaleza, assim é descrito o Caldeirão:

Resquícios do grosseiro e *condenável fanatismo* que por muito tempo devastou o cariri, existia, ainda em nossos dias, no lugar denominado Caldeirão, no município do Crato, um reducto de verdadeiros fanáticos.

Sob a chefia do conhecido beato José Lourenço, que viveu muito tempo em Joazeiro, como encarregado principal do celebre boi santo, morto por Floro Bartholomeu, praticava-se, ali, muito do que se verificou em Canudos, ao tempo de Conselheiro. Tido como um enviado de Deus, o beato Lourenço possuía ascendência sobre os romeiros, que, aglomerados em grande numero, obedecendo cegamente às ordens, *constituíam verdadeiro perigo*. (grifo nosso)

Mais uma vez nos deparamos com um discurso carregado de preconceito contra a população do Caldeirão e, por extensão, do Cariri. É nítido o ataque contra o Juazeiro do Norte, uma vez que se refere ao período em que o Padre Cícero era vivo como de “condenável fanatismo”. A reportagem ainda aponta para o perigo que a comunidade representava, só não diz que perigo era este, exceto se estivesse se referindo a uma experiência de comunidade na qual as pessoas se sentiam livres das atrocidades cometidas pelo Estado e pela Igreja.

O relatório da polícia publicado após a destruição do Caldeirão também aponta para a dimensão e a grandeza da comunidade e do seu líder:

Aliás, faça-se justiça, o espetáculo de organização e rendimento de trabalho, com que deparamos ali, era verdadeiramente edificante.

As brocas e os terrenos prontos para a lavoura, delimitados por cercas admiravelmente construídas, derramavam-se pelos morros e, como uma surpresa verde no meio dos taboleiros nus, aparece-nos um tapete alegre de vegetação sadia, emoldurando um açude, construído por aquela gente, pelos processos mais simples e rudimentares

A terra é sáfara e quase estéril. Desejaríamos, mesmo concluir que somente a *fé inabalável* daqueles homens rudes, de rostos severos e mãos calosas como carapuças de tartarugas, seria capaz de fazê-la produzir. E ela produz. (BARROS, 1937, p.30-31)

Não poderia existir um depoimento mais contundente para legitimar as memórias dos remanescentes sobre o Caldeirão do que este. Assinado pelo delegado da Ordem Pública e Social do Estado do Ceará, o tenente José Góis de Campos Barros ressalta o nível de organização e estrutura existente no Caldeirão e que pode ser entendida tomando como referência o que ele acredita ser a mola propulsora do desenvolvimento da comunidade, que é “a fé inabalável daqueles homens rudes”.

Fé: uma palavra que resume e responde o que levou à existência do Caldeirão. Uma comunidade movida pela fé, aliada à oração, ao trabalho e à devoção. O Caldeirão representava uma ruptura com tudo que os sertanejos migrantes já tinham vividos em épocas passadas, no sentido de respeito mútuo, solidariedade, religiosidade, devoção e esperança de viver em paz sob a proteção de Deus, o olhar do Padre Cícero e a liderança do beato José Lourenço.

CAPÍTULO 4: CALDEIRÃO: DA “BARBÁRIE À CIVILIZAÇÃO”

4.1 “ADMITI-LA NO PRESENTE É NEGAR A CIVILIZAÇÃO”.

O relatório da polícia do Ceará publicado em abril de 1937 pela Imprensa Oficial do Estado com o título *Ordem dos Penitentes: Exposição*, que narra a invasão ocorrida ao Caldeirão em setembro de 1936, é rico em detalhes sobre o episódio. Em seu preâmbulo, o Tenente José Góes de Campos Barros faz uma extensa abordagem do contexto histórico e político que vivia o país, apontando para os desafios do governo em dar continuidade à luta contra os perigos do comunismo e das credices dos segmentos populares, que, a seu ver, representavam um retrocesso a qualquer política de desenvolvimento econômico e social que viesse a ser implementada pelo governo.

O texto é marcado por uma negativa aos costumes e crenças dos segmentos sociais menos favorecidos, bem como da sua capacidade de organização enquanto classe social, uma vez que apresenta a elite como o único segmento capaz de dirigir a nação. Os argumentos utilizados para justificar a invasão e a destruição da comunidade se sustentam na idéia de responsabilidade social e política, como consta no documento: “Há sempre um conflito entre a liberdade e a responsabilidade, mas é preciso que esta última prevaleça; do contrário não é possível governar” (BARROS, 1937, p. 8). O Estado tinha a responsabilidade de manter a ordem a qualquer custo, para isso eliminar o Caldeirão e a liberdade ali existente era um requisito para se garantir o avanço do progresso. Nesse sentido, admitir a existência da comunidade em pleno século XX era imprimir um revés na caminhada do país rumo à civilização.

A expressão em destaque – “Admiti-la no presente é negar a Civilização” - que originou o subtítulo do capítulo pode ser entendida sobre vários enfoques, por isso faremos um percurso por algumas obras que discutem a temática, como subsídio para um entendimento em torno da expressão utilizada no relatório da polícia sobre o Caldeirão e seus habitantes, dentre elas destacaremos: *O Processo Civilizador* (1993/1994) de Nobeit Elias, cujo tema central trata dos tipos de comportamento considerados peculiares ao homem civilizado ocidental; *Os Sertões* (1996 [1902]) de Euclides da Cunha, por se tratar de uma verdadeira enciclopédia sobre o sertão e o sertanejo, além de uma cruzada literária em nome da civilização no contexto da Guerra

de Canudos; *Facundo: Civilização e Barbárie* (1996) de Domingos F. Sarmiento, na qual o autor discute a idéia de nação a partir dos problemas enfrentados por algumas regiões da Argentina marcadas por guerras civis; e *América Latina: Males de Origem* (1993[1905]) de Manoel Bonfim, que versa sobre os fatores do atraso da região a partir do modelo de colonização, contrariando as teses da formação social bastante aceito entre os setores da intelectualidade brasileira.

Em um primeiro momento buscaremos compreender, a partir da visão de Norbert Elias, o conceito de civilização. O autor mostra as várias formas de compreensão do conceito, que vai desde o nível de tecnologia utilizado por uma sociedade, passando pelas formas de moradia, as relações pessoais, as formas de punição, etc., até chegar nos costumes. Nesse sentido, percebemos que o conceito de civilização está muito ligado ao que cada povo pensa de si. Elias (1994, p. 23) nos mostra o que representa tal conceito:

[...] expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de *sua* cultura científica ou visão de mundo, e muito mais.

O conceito nos aproxima de uma realidade vivida no Brasil entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, quando foram predominantes os debates em torno do progresso do país e da necessidade de mudanças nas relações políticas, bem como o surgimento de inúmeras obras nas quais prevaleciam temáticas que buscavam explicar, dentre outras coisas, problemas relativos às origens e comportamento do povo brasileiro, haja vista seu caráter mestiço.

Mesmo que, segundo Elias, o conceito de civilização represente a consciência que o Ocidente tem de si mesmo, isso não implica que a palavra seja utilizada com o mesmo sentido em todos os países. Para ingleses e franceses, civilização está ligada ao progresso do Ocidente e da humanidade. Já para os alemães, “significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana” (ELIAS, 1994

p. 24). O sentido dado pelos ingleses e franceses nos parece ser a expressão mais adequada para introduzirmos em nossos estudos.

Entendemos, aqui, progresso como avanço tecnológico, dinâmica comercial, internacionalização dos povos; e com relação à humanidade, cremos que nos leva ao avanço do pensamento cristão ocidental legitimado pelo Vaticano e posto em prática pelas políticas de colonização. Assim nos confirma Elias (op. cit., p.67):

Em nome da Cruz e mais tarde da civilização, a sociedade do Ocidente empenha-se, durante a Idade Média, em guerras de colonização e expansão. E a despeito de toda a sua secularização, o lema “civilização” conserva sempre um eco da Cristandade Latina e das Cruzadas de cavaleiros e senhores feudal. A lembrança de que a cavalaria e a fé romana-latina representam uma fase peculiar da sociedade ocidental, um estágio pelo qual passaram todos os grandes povos do ocidente, certamente não desapareceu.

É essa cruzada em nome da civilização o elo que nos liga ao Caldeirão. Civilização e fé romana, a nosso ver uma maneira nítida de negar outros povos e seus mais diversos estágios, tal como suas experiências de vida e culturas. O discurso de intelectuais e de setores da Igreja Católica no Brasil no período acima citado se encaixa muito bem nas observações do autor, que chama atenção para a continuidade de pensamentos e ações de outrora em nome de um projeto de civilização.

Em *Os Sertões*, o autor nos remete para uma idéia de confronto existente entre o sertão e o litoral, entre o sertanejo e o litorâneo. Os sertões se configuram como espaços secos, inhóspitos e incivilizado, ao passo que o litoral representa a região cuja população é culta, produtiva, moderna e civilizada. Essas diferenças existentes entre as regiões seriam um dos fatores para tantos conflitos no Brasil e fator imediato para a eclosão da Guerra de Canudos. Esse choque de sociedades proposto por Euclides da Cunha vai influenciar a formação de várias gerações, que vão reproduzir essa idéia de atraso econômico e cultural para o sertão Nordestino.

Assim como *Os Sertões*, a obra *Facundo* discute a idéia de nação e civilização tomando como referência uma região atrasada e marcada por intensas guerras civis na Argentina. As idéias defendidas por Domingos Sarmiento exerceram forte influência na formação de muitas gerações daquele país. Suas interpretações ainda hoje exercem um poder de atração junto aos setores da intelectualidade. O confronto entre civilização e barbárie na obra de Domingos Sarmiento, do mesmo modo que em Euclides da Cunha,

nos mostra um pouco do pensamento constante nas elites que se opuseram ao modelo de comunidade existente no Caldeirão. Sarmiento nos relata um pouco da Argentina entre o final do século XVIII e início do século XIX:

Havia, antes de 1810, na República Argentina, duas sociedades distintas, rivais e incompatíveis; duas civilizações diferentes; uma espanhola, européia, civilizada, e a outra bárbara, americana, quase indígena; e a revolução das cidades só iria servir de causa, de móvel, para que estas duas maneiras distintas de ser de um povo se defrontassem, se atacassem e, depois de longos anos de luta, uma absorvesse a outra. (SARMIENTO, 1996, p. 109-110)

O pensamento que norteia a obra de Sarmiento se insere nas explicações de Elias em relação ao papel do Estado no processo civilizador, quando afirma que “o processo civilizador constitui uma mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica”. (ELIAS, 1994, p.193). Para Sarmiento, o caminho que deveria ser percorrido pelos argentinos rumo ao modelo europeu de sociedade passava pela destruição do modelo americano e indigenistas existente em algumas regiões do país, o que maculava a sua imagem perante a civilização. Esse pensamento não difere em nada do que Euclides da Cunha defendeu, que era preciso civilizar a barbárie que caracterizava os sertões do Nordeste do Brasil.

Embora o conceito de civilização não seja o tema central de seu livro, Manoel Bonfim, ao levantar questões sobre o atraso da América Latina, nos remete a uma discussão em torno do assunto. Seu livro foi publicado num momento em que a grande preocupação dos intelectuais do Brasil era a tentativa de criar um mecanismo ou uma teoria que viesse a tirar o país do atraso. Esses segmentos eram fortemente influenciados pelas teorias racistas, positivistas e darwinistas sociais, que insistiam em afirmar que a origem da incapacidade do povo de alcançar o grau de civilização estava na sua formação, fruto de uma mestiçagem.

Bonfim seria um dos primeiros a questionar tal pensamento ao defender a tese de que não era a formação social do povo que impedia o progresso da América, mas os “males de origem”, ou seja, o modelo de colonização imposto ao continente e o atraso das elites dirigentes que não ousavam adotar políticas públicas que viessem a mudar o quadro político e social. A opinião corrente entre os europeus era de que cabia aos países desenvolvidos a realização de uma verdadeira cruzada civilizadora junto aos países mais atrasados, situando-se o Brasil – esse pensamento recebeu o aval dos setores

mais conservadores da política brasileira. Nessa perspectiva, o Estado brasileiro deveria cumprir o seu papel de moldar o país, acabar com as desigualdades regionais, sepultar tudo que representasse uma sociedade marcada pela barbárie. Nessa cruzada em prol de um projeto civilizador, o Estado teria uma forte aliada, a Igreja Católica, que, assim como o país, buscava uma preparação para entrar no pequeno círculo de países civilizados da Europa.

A Igreja enfrentava em seu interior o processo doloroso de romanizar a instituição no Brasil, fortemente marcada pelos costumes de uma população cuja formação religiosa sempre se caracterizou pelo seu caráter mestiço ou “moreno”, como defende Hoornaert. Era preciso, portanto, unir forças contra o que a elite política e setores do clero chamavam de atraso cultural e credices populares, quando referiam-se às manifestações que envolvia as camadas menos favorecidas da população.

A idéia de civilização tal como era concebida na Europa é absorvida por nossa elite, que assumia o papel correspondente ao do europeu em relação ao resto do mundo, expressando um sentimento de superioridade sobre os segmentos considerados inferiores. Dessa forma, deveria reproduzir no Brasil o processo civilizador por qual passou os países do Ocidente Europeu entre os séculos XVIII e XIX, período este apontado por Elias como a fase de conclusão de tal processo, o que teria garantido, na ótica deles, sua condição de porta vozes desse modelo de civilização.

O que aproxima as idéias de Elias com os argumentos utilizados para justificar a destruição do Caldeirão gira em torno da noção de irracionalidade, autocontrole, credices, atraso, etc. Vejamos o que Elias declara sobre essa questão:

“Civilização” não é, nem o é a racionalização, um produto da “ratio” humana ou o resultado de um planejamento calculado a longo prazo. [...] nada na história indica que essa mudança tenha sido realizada “racionalmente”, através de qualquer educação intencional de pessoas isoladas ou de grupos. [...] o controle efetuado através de terceiras pessoas é convertido, de vários aspectos, em autocontrole, que as atividades humanas mais animais são progressivamente excluídas do palco da vida comunal e investidas de sentimentos de vergonha, que a regulação de toda a vida instintiva e afetiva por um firme autocontrole se torna cada vez mais estável, uniforme e generalizado. (ELIAS, 1994, p.193-194)

Estamos diante de uma situação peculiar na qual as etapas de reformulação de comportamentos de um indivíduo ou da sociedade não são frutos de um planejamento antecipado. Ninguém cria uma civilização, ela é produto das mudanças e adequações de

comportamento à proporção que a própria comunidade vai percebendo quais condutas se acomodam nas novas conjunturas. Portanto, destruir uma comunidade em nome da civilização é legitimar a barbárie como estratégia do processo civilizador. E foi exatamente a forma utilizada pelo Estado, em consonância com a Igreja, para destruir o Caldeirão, repetindo, sob o mesmo argumento, a atrocidade cometida contra Canudos no final do século XIX.

É comum nos depararmos com conceitos de barbárie relacionando-os com “a falta de civilidade” ou “crueldade bárbara”. Conceitos que se aproximam ao nos depararmos com os acontecimentos que marcaram o período de existência do Caldeirão do beato José Lourenço. Afinal de contas, não admitir a existência do Caldeirão implicava também numa negativa à civilização, visto que ali existia uma comunidade cujas regras eram pautadas nos ensinamentos do cristianismo, que assumiu sua condição de “civilizada” desde a Roma antiga quando foi oficializada como religião oficial do Império.

No relatório da polícia, escrita após a invasão do Caldeirão em setembro de 1936, Barros (1937, p. 4) assim define sua posição em relação à comunidade:

Em pleno século vinte quando a humanidade parece prestes a chegar à ordenada máxima da civilização, esta forma grotesca de expansão mística deve, forçosamente, classificar-se no passado, entre os fenômenos mortos na evolução humana, que o estudioso aprecia, com frieza e carinho, por se tratar de uma *reminiscência* antiga.

Admiti-la no presente é negar a civilização; consenti-la, nos dias que correm, é trair o esforço sadio e patriótico que todos fazemos, no sentido de elevar o nome do Brasil. (grifo nosso)

Para o tenente Barros, o Caldeirão deveria ser apenas um objeto de estudos para pesquisadores, algo que deveria estar na memória do brasileiro e não à vista da sociedade. O comportamento “fanático” dos moradores do Caldeirão e a preocupação em mostrar que o país vivia um processo de evolução rumo à civilização, devem ser entendidos a partir do contexto histórico que se vivia e das discussões fundamentadas na consolidação do Estado Nacional.

O país ainda vivia um clima de debate em torno do seu caráter civilizacional e da movimentada década de 1930, na qual a estrutura de poder sustentada nas velhas e tradicionais oligarquias agrárias foi substituída por um novo modelo mais centralizador sob o controle do governo central. Tudo que representasse a República Velha deveria

ser eliminado para dar lugar a algo novo e promissor. A caminhada rumo ao progresso e à civilização não poderia ser atravancada por condutas reprováveis, como a existente no Caldeirão.

A Igreja Católica também vivia um momento decisivo no seu projeto de romanização. Isso porque a questão não se limitava apenas em eliminar as influências do Período Colonial, vistas como atrasadas e que davam ao catolicismo praticado no país um caráter nitidamente nacional, fugindo, portanto, do projeto imposto pelo Vaticano. A outra questão bastante delicada enfrentada pela Igreja era no sentido de recuperar o espaço político perdido quando da Proclamação da República e a implantação da Constituição de 1891, que culminou com a supressão do ensino religioso nas escolas, a obrigação do ato civil antes do casamento religioso, o impedimento de voto aos religiosos, enfim, instituiu um Estado claramente laico.

A instabilidade política vivida nos anos que antecederam a ascensão de Vargas ao poder e a implantação de um Estado centralizado levaram a intelectualidade católica a perceber que o momento era propício para uma ação planejada e coordenada, no intuito de rever as relações entre o Estado e a Igreja, bem como fortalecer a Igreja e a religião cristã, uma vez que a exclusão ou a não participação dela no tabuleiro político era entendida como uma ofensa diante do papel exercido como instituição que atuou ao lado do Estado em todo o processo de formação histórica, como também em todos os acontecimentos nacionais, isso sem falar do discurso a respeito da índole católica do povo brasileiro.

As ações concretas da Igreja Católica no sentido de fortalecer seu projeto político junto ao Estado, bem como internamente, podem ser vistos nas medidas que foram adotadas a partir da criação da revista *A Ordem* e do *Centro Dom Vital*, que acomodariam a elite intelectual comprometida com a reação da Igreja ao fortalecimento do Estado e como instrumento de luta contra os ideais socialistas e liberais que se acentuaram no pós Primeira Guerra Mundial. Assim, foram estabelecidos mecanismos práticos em torno de questões sociais e políticas e de uma reestruturação no campo das idéias da Igreja, fortalecendo o tomismo.

Essa postura vai refletir de forma clara na reação do clero cearense, bem como do governo em relação ao Caldeirão. Ao tentar impor, através de seu veículo de comunicação, um discurso de mudança a partir de uma recatolização do país, o que

poderia levá-la a uma nova posição de comando ao lado do governo, a Igreja estaria na verdade:

Contribuindo para a manutenção da ordem política [...] pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica [...] Ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica. (BOURDIEU, 2007, p.70)

Portanto, Igreja e Estado partilharam do mesmo pensamento e criaram as estratégias viáveis para eliminar aquele “foco de insubmissão” que poderia colocar em perigo a ordem estabelecida e ameaçar o projeto de civilização em vigor no país. Não poderia se admitir um cenário “bárbaro” em pleno século XX, quando as portas do Brasil estavam abertas às idéias e as práticas do mundo europeu, momento propício para que pudéssemos também trilhar os caminhos da liberdade propostos pela chamada civilização ocidental. “Era preciso mostrar aos civilizadores gratuitos dalém mar que já somos maiores” (BARROS, 1937 p. 4), afirma o oficial em seu relatório, e que o “fanatismo” do Caldeirão não representava a sociedade brasileira, e sim a herança de um passado místico e bárbaro de um país que carregava em seu seio os “males de origem”.

Bomfim (1993, p.146), em relação às instituições sociais no Brasil imperial, assevera:

Eram a reprodução grosseira e viciada das instituições da península: os feudos, representados nas fazendas e domínios mineiros; a servidão, na escravaria ingara, aviltada pelo tronco e o calabrote. A religião é o fetichismo, a superstição bronca; a família é um pedaço de tribo, semifeudal, semipatriarcal, degradada pela ociosidade sobre o trabalho negro, pervertida pelo espetáculo permanente dos bárbaros tratamentos e castigos infligidos ao escravo.

Assim era a sociedade e o Estado brasileiro na visão de Bonfim, um reflexo da Europa medieval, fincada em práticas anticapitalistas e pensamento conservador carregado de preconceito contra pobres, negros, índios e mestiços, que formavam as camadas menos favorecidas da população.

O Caldeirão era um “mal” que precisava ser curado para que o organismo social se mostrasse apto em sua caminhada rumo à civilização, conforme ensinava os “dalém

mar”. Aqueles “bárbaros” e “fanáticos” não eram uma representação simbólica de uma herança maldita, mas uma realidade aceita pelos sertanejos que acreditaram num discurso religioso de alternativa para suas vidas. Um novo rumo que decidiram dar aos seus destinos, que implicava na realização dos anseios de sua vida anterior, marcada pela pobreza do espírito, pela fome do evangelho, desobediência aos preceitos cristãos e que os levaram ao encontro com um guia espiritual antes ausente, além de uma significativa melhora nas suas condições de vida material, uma vez que a comunidade era marcada pela solidariedade, realidade completamente distante daquela vivida antes do Caldeirão.

O relatório da polícia não é o único registro em que o caráter “bárbaro” do Caldeirão é descrito. A imprensa cearense reforçava a necessidade de o governo adotar algumas medidas em relação à comunidade, como ressalta o trecho a seguir:

Desde que a polícia se insurgiu contra o beato, pondo termo à *vida estranha* que o mesmo levava naquele sítio, estacionou ali um destacamento, incumbido de manter a ordem e não permitir, certamente, a reorganização do centro de fanatismo e *retardamento social*, que as autoridades cearenses vislumbraram no pacato município. (O POVO, 1936, grifo nosso)

O discurso da imprensa reproduz o que está contido no relatório da polícia, estabelecendo como deveria ser a ação da polícia e das autoridades governamentais junto à comunidade. Na reportagem, duas colocações chamam atenção. A primeira é com relação à “vida estranha” do beato. Se a vida do beato era estranha, pressupõe-se, pois, a existência de outra vida plenamente aceita pela sociedade civilizada de então. Neste caso, a vida do beato e de sua comunidade deveria ser eliminada por ser estranha. A segunda colocação diz respeito ao “retardamento social” existente na comunidade. A frase aponta para a preocupação em passar ao leitor a informação do perigo que ameaçava a sociedade cearense. Fanatismo e retardamento implicam numa sociedade degradada, fadada ao fracasso. O mesmo jornal já havia publicado um artigo com título *Os fanáticos do Caldeirão* (O POVO, 1935), anteriormente assinalado em nosso estudo sobre a conduta do beato José Lourenço e de Severino Tavares, no qual usou o termo “malandros” para classificar os beatos.

A imagem construída em torno de José Lourenço e do Caldeirão demonstra o interesse que havia em sua destruição. Jogar a população contra o beato era uma estratégia que funcionava, já que ele não dispunha de um mecanismo para se defender.

Os que o conhecia sabiam que as informações veiculadas na imprensa da capital não eram verdadeiras, no entanto não havia nenhuma reação por parte de José Lourenço contras aquelas acusações. Anos anteriores, quando ocorreu o episódio do boi mansinho, no sítio Baixa Dantas, o beato também sofreu fortes ataques e preferiu silenciar-se.

Neste último artigo citado, o conselheiro Severino Tavares tem como função “aliciar no sul do Ceará e estados vizinhos o pessoal que José Lourenço dirige na lavoura do sítio Caldeirão”. Os artigos publicados sobre o Caldeirão seguem a mesma linha do discurso degenerativo, autoritário, designando-o como um atraso, fanatismo, fetichismo.

Retornando ao relatório da polícia, nos deparamos com argumentações que nos remetem mais uma vez à idéia de processo civilizatório proposto por Elias, mencionado anteriormente, quando nos mostra “como o controle efetuado através de terceiras pessoas é convertido, de vários aspectos, em autocontrole, que as atividades humanas mais animais são progressivamente excluídas do palco da vida comunal e investidas de sentimentos de vergonha.” (ELIAS, op. cit. p.193-194)

Essa idéia de autocontrole, atividades animais e sentimento de vergonha são perfeitamente cabíveis dentro de uma avaliação sobre a forma de pensar e agir das autoridades civis, militares e eclesiásticas do Ceará em relação ao Caldeirão, uma vez que deveria prevalecer junto à sociedade a idéia de que o comportamento dos moradores do Caldeirão era algo que estava à margem daquele vivido no cotidiano. Portanto, se fazia necessário dispersar a comunidade, pois assim seus membros poderiam ter a oportunidade de rever suas atitudes, seus costumes e crenças, avaliar tudo aquilo que os levaram a uma situação de degradação moral e religiosa e voltar a viver no seio de uma sociedade regida pela ordem e os bons costumes determinados pelo Estado e pela Igreja Católica. Para que isso acontecesse era preciso que a sociedade apoiasse as ações de repressão como forma de fazer valer a ordem das coisas, já que dentro dessa ordem não havia espaço para aquilo considerado diferente, alternativo, que era exatamente no que se constituía o Caldeirão. Além de contraditórias, as medidas adotadas contra o Caldeirão e apresentadas no relatório contrariam aquilo a que se propõe uma sociedade civilizada. Aproxima-se muito mais de uma barbárie “civilizada”, visto que a violência praticada contra o Caldeirão não foi exercida de forma espontânea, irracional,

característica da barbárie, e sim pensada, articulada e posta em prática pelo Estado através de seu aparelho repressor que é a polícia.

Ao longo do relatório nos deparamos com abordagens que tinham uma finalidade de denegrir a imagem do beato e de sua comunidade. A própria publicação, a nosso ver, implica numa socialização do pensamento do Estado para a população. Era preciso, de antemão, preparar a sociedade para o que viria depois, daí imprensa e governo unidos em torno de um propósito único.

Se a imprensa denegriu a imagem de José Lourenço, o relatório da polícia não ficou atrás. Além dos adjetivos pejorativos contra o beato, o tenente Barros (1937, p.18) complementa com as seguintes indagações: “Ter-lhe-ão acordado simples e naturalmente, no seu coração de preto, as vózes primévas dos feiticeiros d’África? Ou se trataria, apenas, de um caso clínico de psicologia mórbida? A primeira hipótese parece mais lógica e acertada.”

Como entender tamanho preconceito contra uma pessoa que já havia demonstrado em várias ocasiões que não era adversário do governo, nem afrontava a Igreja Católica, muito menos tinha como objetivo se apoderar de bens de alguma instituição? Não sei se podemos defini-la como inimiga, porém o testamento de Padre Cícero, já mencionado nos capítulos anteriores, indica a Ordem dos Salesianos como herdeira do Caldeirão. Portanto, a citada Ordem pode ser apontada como parte interessada no fim da comunidade, como forma de tomar posse do bem.

A diocese do Crato também tinha interesse em solucionar o “problema” do Caldeirão, uma vez que, com a morte de Padre Cícero em 1934, as romarias estavam sendo canalizadas para o Caldeirão e o beato José Lourenço despontava como uma nova liderança, o que o tornava um “elemento perigoso” para o clero.

Já o governo vivia em prontidão. Não podemos esquecer que em 1935 ocorreu a Insurreição Comunista e o Rio Grande do Norte foi um dos estados que teve o poder assumido pelos rebelados. E, segundo alguns autores, dentre eles Facó (1988), após a retomada do poder, o governador Rafael Fernandes teria perseguido inúmeras famílias que se refugiaram no Caldeirão. Sendo assim, para o governo cearense o sítio representava um reduto de comunistas, o que é confirmado nas impressões do tenente Barros (1937, p.26-31) quando refere-se ao Caldeirão como sendo um “Estado Comunista e Teocrático”, acrescentando-se a isso a seguinte constatação: “É aqui que

vamos encontrar o lado mais grave e pitoresco do fenômeno, encarado do ponto de vista do social: o beato, sem o saber, era marxista-marxista prático”.

Uma definição absurda para alguém que teve como guia espiritual o Padre Cícero, conhecidamente conservador, teve como companheiro de infortúnio o Conselheiro Severino Tavares, que nunca escondeu em suas prédicas o temor em relação aqueles que não seguiam as orientações da Igreja Católica ou que se insurgiam contra as autoridades estabelecidas, e que ainda utilizavam como manuais de orientação espiritual os livros “*Missão Abreviada*” e “*Imitação de Cristo*”.

4.2 “HORDAS SELVAGENS ARMADAS BIZARRAMENTE”?

Quando Judas chegou acompanhado dos soldados para prender Jesus, este assim indagou aquele a quem Deus havia determinado que o traísse para que fossem cumpridas as Escrituras: “Saístes com espada e varas para prender-me, como a um bandido? (Mc: 14, 48), posteriormente Jesus haveria de ser julgado e condenado à morte e “com ele crucificaram dois ladrões, um a sua direita, e outro à sua esquerda (Mc: 15,27).

Não temos nenhuma pretensão de comparar José Lourenço ou Severino Tavares a Jesus de Nazaré, muito menos transformar as autoridades civis, militares e eclesiásticas do Ceará responsáveis pela tragédia em sumos sacerdotes. Mas, se tratando do Caldeirão, houve simbolicamente uma dupla crucificação. A primeira, por parte dos sertanejos que encontraram no Caldeirão uma opção pela vida em Cristo. Como anuncia Paulo (Gl: 24,25), “E os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com as suas paixões e desejos. Se vivemos pelo Espírito, andemos da mesma forma pelo Espírito”. Dessa maneira, a compreensão de Paulo é a que crucificação da carne representa uma afirmação de que nós não levaremos nossa vida conforme a vontade do mundo, pois o nosso corpo, pensamento e ações estão consagrados a Deus.

A segunda crucificação foi imposta pelas autoridades através da polícia quando invadiu a comunidade, destruiu e incendiou as casas, expulsou os moradores, pondo-os em um curral e contando um a um como se fossem rezes para o abate. Naquele momento cada morador sentia nas costas o peso da cruz fazendo desabar sobre a terra seu corpo e tudo aquilo que havia construído. Se cada labareda de fogo que subia aos céus servia de espetáculo para os soldados, não era este o sentimento daqueles que viam atônitos seu mundo desabar, aquela cena representava um golpe de lança desferido no peito de cada um.

Além da humilhação e do desrespeito ao trabalho e à religiosidade daquela gente, ainda o trataram como um bando de indisciplinados e malfeitores. Parece ser este o conceito de povo e comunidade para as autoridades militares do Ceará na década de 1930, quando se referiam aqueles cujo

padrão de comportamento, crenças, costumes, organização política e social diferiam das habituais impostas pelo Estado brasileiro.

Como será que reagiriam os remanescentes do Caldeirão se lhes fossem repassado a informação de que eles foram tratados dessa maneira pela polícia do Ceará? Quem sabe responderiam com outra pergunta: o que fizemos para sermos tratados como bandidos? Talvez pelo fato de terem vivido numa comunidade na qual prevalecia a comunhão, a oração e o trabalho, onde a força bruta não era a regra e não existia repressão da polícia, muito menos os desmandos da política.

Saindo da Bíblia e dos seus relatos sobre prisões e crucificação faremos um breve percurso em obras que retratam a figura do bandido em nossa história, dentre elas os clássicos *Rebeldes Primitivos* (1978 [1959]) e *Bandidos* (1975 [1969]) de Hobsbawm; *Fanáticos e Cangaceiros* (1973) de Abelardo F. Montenegro; e *Bandidos, Profetas e Messias* (1995) de Horsley e Hanson. Essas obras nos dão uma dimensão da figura do bandido em vários tempos históricos, bem como nos mais variados lugares.

Hobsbawm trabalha em sua obra com a figura do bandido social. No primeiro capítulo ele declara que,

Para a lei, quem quer que pertença a um grupo de homens que atacam e roubam com violência é um bandido, desde aqueles que se apoderam de dinheiro destinado a pagamento de empregados, numa esquina da cidade, até rebeldes ou guerrilheiros organizados que não sejam oficialmente reconhecidos como tal. (HOBSBAWM, 1969, p. 10)

Esta definição é bastante pertinente para que tenhamos uma noção da gravidade do pensamento e das práticas do governo e do clero cearense em relação ao Caldeirão. Não precisaríamos recorrer às obras clássicas e as teorias criadas dentro das academias para percebermos a trágica demonstração de civilidade dos agentes repressores da comunidade liderada pelo beato José Lourenço, bastaria apenas, como fizemos, conviver alguns meses com os remanescentes e ouvi-los falar de suas infâncias, de onde provinha o sustento da família, das relações com os amigos, parentes, da vida religiosa de cada um.

O Sr. Antônio Cirilo (91) é um dos que foi classificado na categoria de “hordas selvagens”, constante no relatório da polícia. Ele é um dos remanescentes que pode nos contar como era sua vida antes da ida para o Caldeirão. Ao ser indagado se a

agricultura, principal fonte de sustentação, era suficiente para suprir as necessidades de toda a família, sua resposta nos foi bastante convincente:

Era um plantio de cana. Nós tínhamos uma baixa que se chamava baixa de cana. Meu pai chegou a produzir até cento e cinquenta cargas de rapadura, ele fez. Nós, todos os anos, fazíamos noventa, cem, oitenta, era assim toda vida.

Éramos pobres sim, mas fome nunca passamos, graças a Deus! Graças a Deus! Trabalhávamos muito, mas fome não.

Nem miserável, nem bandido. Agricultor, religioso, gente honesta do sertão, que vivia de sua labuta e cumpria os mandamentos da mesma Igreja que, possivelmente, pertencia o tenente José Góes de Campos Barros, responsável pelo relatório. Onde estaria, então, o bandido? Recorreremos mais uma vez a Hobsbawm, que faz referência ao caráter social de suas ações:

Constitui-se fenômeno universal, que ocorre sempre que as sociedades se baseiam na agricultura (inclusive as economias pastoris), e mobiliza principalmente camponeses e trabalhadores sem terras, governados, oprimidos e explorados – por senhores, burgos, governos, advogados, ou até mesmo bancos. (HOBSEAWM, 1975, p. 13)

Não há como relacionar os sertanejos migrantes com os bandidos sociais, embora o façamos em relação aos contextos em que estão inseridos. Não queremos com isso afirmar que aqueles que migraram viviam em excelentes condições materiais. Alguns eram moradores em fazendas da região, não deixavam de ser explorados e oprimidos, mas fizeram uma opção ao atender ao chamado do Conselheiro. Entre viver explorado e oprimido na fazenda do coronel, decidiu por uma vida alternativa, que poderia, ao mesmo tempo, suprir a necessidade material e espiritual, e no Caldeirão eles tiveram essa oportunidade.

Hobsbawm desfila uma quantidade significativa de bandidos, classifica-os, analisa os fatores que os levaram ao mundo do crime, os contextos históricos em que viveram, define padrões de comportamento em relação à sociedade, as estratégias de sobrevivência, dentre outros elementos que julgamos dispensáveis ao nosso estudo. Procuramos em toda sua obra algum elemento que pudesse se aproximar dos migrantes sertanejos – taxados de hordas selvagens, malfeitores, criminosos – e não encontramos.

Como o termo utilizado no relatório da polícia para classificar os sertanejos se enquadra no título do livro *Rebeldes Primitivos*, de Hobsbawm, iremos recorrer a esse texto em busca de uma melhor compreensão sobre o tema. Em sua obra, Hobsbawm faz um estudo sobre movimentos sociais, onde os classifica como modalidades “primitivas” ou “arcaicas” de organização e de mobilização social. Estes tipos de modalidade já foram expostas em nosso estudo quando analisamos alguns autores que discutiram o Caldeirão, dentre eles Rui Facó, Bruno Bacelar, Tarcisio Alves, todos estes seguem a mesma corrente teórica do autor de *Rebeldes Primitivos*. O autor assim define os grupos que estão inseridos em seu trabalho:

Pessoas pré-políticas, que ainda não encontraram, ou somente começaram, a encontrar, uma linguagem específica para expressar suas aspirações sobre o mundo. Embora seus movimentos sejam, sob muitos aspectos, cegos e tateantes, se comparados aos movimentos modernos, não são, porém, marginais ou destituídos de importância. (HOBBSAWM, 1978 [1959], p. 12)

Esta é a visão predominante entre a maioria dos autores que trabalharam a temática do Caldeirão, apontando para uma interpretação diferenciada do episódio no que diz respeito à migração dos sertanejos norterriograndenses para a comunidade, mesmo que isso não impeça de inserir a comunidade do Caldeirão na condição de rebelde, já que trata-se de uma alternativa de sociedade contrária à vigente.

Não foram apenas as estruturas físicas existente do Caldeirão que chamaram atenção dos oficiais, existiam outros elementos de maior significado que incomodaram o Estado. Isto fica bastante explícito quando percebemos, no início do relatório da polícia, a preocupação do oficial em demonstrar a quem deve ser creditado o bônus da história:

A verdadeira História da Humanidade é a história das elites; a massa anônima é apenas material de construção – não pode dirigir; as minorias inteligentes e cultas representam o cérebro que pensa, analisa, conclui, ordena; e o corpo é sempre maior que a cabeça que o conduz, isto é, imprime-lhe a coerência lógica das ações.

É um imperativo natural; seria ridículo resistir; e a compreensão geral do fenômeno permite que um povo inteiro entregue, à vontade de alguns homens, a sua direção e o seu destino. (BARROS, 1937, p.04)

Está explícita a crítica a qualquer tipo de proposta de sociedade que não seja aquela que atenda aos interesses de uma elite autoritária que domina as estruturas de

poder na sociedade capitalista e massacra os setores da sociedade menos favorecidos. Nega-se, veemente, a possibilidade de uma proposta alternativa de organização social e econômica que não esteja dentro dos princípios estabelecidos por essa elite. O texto já é o argumento teórico que seria utilizado para justificar a destruição do Caldeirão. A teoria foi legitimada no momento em que os oficiais constataram a existência de um modelo de comunidade que rompia com os padrões tradicionais.

A liderança do beato, a disciplina dos fiéis, a organização do trabalho, a opção pela vida espiritual, foi um choque muito grande para aqueles que não foram preparados ou não tiveram capacidade de ver o mundo de outra forma, a não ser por intermédio dos olhares da elite política e clerical do Ceará. Se deparar com uma comunidade na qual as pessoas viviam em paz e são lideradas por um negro analfabeto; um lugar onde não existe fome e todos têm onde morar e rezar levou a um estranhamento radical. Sem entender aquilo que estavam vivenciando, diante de conceitos que não fazia parte do seu cotidiano - paz, união, fé, devoção, espiritualidade – a reação que tiveram foi de revolta, injúria, difamação. Se não podiam ter acesso a tudo aquilo, que fosse então destruído, pois no mundo em que viviam não podia existir o diferente, o alternativo, todos tinham que ser iguais. Afinal de contas, como afirmou o tenente Barros (1937, p. 4), "a verdadeira História da Humanidade é a história das elites; a massa anônima é apenas material de construção". Era inadmissível a continuidade de uma comunidade que feria esse princípio. Destruí-la e denegrir a imagem de todos os moradores fazia parte da reação lógica do Estado e da Igreja. Isso tudo em nome da tão propalada civilização, progresso e romanização. O Estado, sempre em nome da ordem, desmantela qualquer tipo organização que venha a ameaçar as estruturas vigentes.

O caráter bárbaro e a definição de horda para aqueles que vivem à margem da sociedade é visto também em outras sociedades e tempos históricos diferentes. Na obra *Bandidos, Profetas e Messias*, os autores nos remetem a Palestina mostrando a conturbada situação política existente naquela região no século subsequente ao que viveu Jesus de Nazaré e nos proporciona uma leitura em torno dos movimentos e líderes populares que marcaram aquela época. Os autores definem os bandidos na mesma linha de raciocínio de Hobsbawm e mostram que a existência de bandos de salteadores na região da Palestina está relacionada às conquistas romanas que culminaram com a perda de terras e altos tributos cobrados pelo império romano àquela gente. Assim "o

salteador social era considerado um herói da justiça e um símbolo da esperança do povo pela restauração de uma ordem mais justa”. (HORSLEY, HANSON: 1995, p.75).

Dentre os líderes de camponeses, Ezequias e Eleazar se destacam pela capacidade de arregimentar entre a população oprimida pessoas aptas a lutarem contra a opressão romana e a nobreza local. Os salteadores judeus tinham como alvo preferencial a elite local da Galiléia, tradicionais aliados dos romanos. A reação do Estado contra os salteadores era sempre violenta e atingia toda a população camponesa, que, geralmente, dava aos bandidos alguma forma de apoio. Alguns episódios mostram a violência imposta pelo Estado contra os grupos armados de salteadores. Josefo, citado por Horsley e Hanson (op.cit., p. 71), narra um dos massacres ocorrido nas cavernas montanhosas da Galiléia:

Por meio de cordas fez descer [sobre os penhascos] os mais valentes dos seus homens em grandes cestos até alcançarem as entradas das cavernas; então mataram os salteadores e suas famílias e lançaram tições de fogo contra aqueles que resistiam... Nenhum deles se entregou voluntariamente, e dos que foram retirados à força muitos preferiram a morte ao cativeiro [G.J. 1.311]... Um velho que tinha sido capturado dentro de uma das cavernas com sua mulher e sete filhos... ficou na entrada e matou cada um de seus filhos à medida que apareciam na boca da caverna e finalmente sua mulher. Depois de jogar os cadáveres precipício abaixo, lançou-se também a si mesmo, submetendo-se antes à morte que à escravidão [Ant. 14.429.30].

O massacre que vitimou esse grupo de camponeses demonstra o grau de violência praticada pelo Estado contra os setores da sociedade que se insurgiam contra a dominação romana. Para o Estado, eram salteadores que ameaçavam com ataques constantes as propriedades rurais, as vilas e as cidades na Galiléia, bem como a ordem estabelecida. Algumas estratégias utilizadas pelos salteadores e pelo governo nesse conflito se assemelham aos bandidos dos sertões do Nordeste brasileiro, por exemplo, a aproximação com as camadas menos favorecida da população. Os primeiros em relacionar suas causas as dos camponeses, já o segundo na tentativa de mostrar a essas mesmas camadas os perigos que representavam esses bandidos e uma possível aliança entre eles.

Vimos, portanto, que as várias formas de definir aqueles que se insurgiram contra o Estado e contra a ordem estabelecida e que foram tidos como bandidos, não se configuram como elementos que podem ser comparados aos sertanejos do Caldeirão.

Estes, não eram bandidos, salteadores, justiceiros, não reivindicavam para si a condição de revolucionários, muito menos de guerrilheiros, nem tampouco travavam uma luta incessante contra o latifúndio explorador e exportador, como afirmam alguns autores, até porque a região não tinha uma economia agrícola exportadora.

Outra classificação bastante utilizada para definir os sertanejos é a de fanático. Em todos os artigos veiculados pela imprensa e no conteúdo do documento da polícia está presente, de forma explícita ou implícita, sempre se referindo ao Caldeirão, seus moradores, sua liderança e também ao mentor da comunidade, o Padre Cícero, o termo fanático. O tom jocoso também está presente em tudo que diz respeito ao Juazeiro e seu líder maior:

A sua palavra ressuscita os mortos, dá frescura aos campos e floresce as ervas dos caminhos; a sua presença dá maior serenidade ao coração dos justos, e os maus encontram nos seus conselhos os caminhos do arrependimento. Vir ao Ceará, para ver e ouvi-lo, era um dever elementar dos que aspiravam ganhar o céu. [...] A Igreja, rompendo as hostilidades com semelhante deturpação do sentimento religioso, chegou tarde de mais – assim como os sinceros responsáveis pelo poder. (BARROS, 1937, p.11-12)

Assim era visto Juazeiro: uma Meca em pleno sertão do Cariri. Hostilizado por setores da elite e do clero e rejeitado pelo Estado quando lhe era conveniente, já que nos períodos eleitorais Padre Cícero deixava de ser piada e os romeiros deixavam de ser fanáticos e passavam a constituir capital político.

Abelardo F. Montenegro (1973, p. 27) nos oferece, em sua obra, uma caracterização bastante peculiar da figura do fanático:

O místico em ação, o que segue semi-automaticamente, o imperativo de sua consciência de grau inferior. É o cego executor dos ditames dessa rudimentar consciência. É o que marcha diretamente ao alvo sem temer conseqüências, porque se julga impelido por força estranha, sobrenatural, que o elegeu para realização do ato heróico. [...] o fanatismo está ligado ao desejo de melhoria de condições de vida do fanático, que vê, no caudilho, a força capaz de operar tal modificação. O fanatismo é, assim, a estratégia das populações famintas e ignorantes.

Tratar o sertanejo religioso como fanático, tenha sido morador do Caldeirão ou não, parece ser um dos critérios exigidos para se escrever sobre a religiosidade do sertão do Nordeste. Às vezes, acrescenta-se a isso a condição de bandido ou cangaceiro. Numa

conotação mais geral, enquanto cidadão livre, o sertanejo dispõe de apenas dois caminhos a seguir: ou optar pela vida de crime ou se torna um fanático seguidor de um caudilho qualquer, como Antônio Conselheiro, Padre Cícero, José Lourenço ou Severino Tavares.

A idéia de atraso social do sertão em relação ao litoral também está presente na obra de Montenegro. Bem ao estilo euclidiano e de Nina Rodrigues, ele afirma que:

As coletividades sertanejas continuam a espera de que taumaturgos e chefes providenciais venham solucionar-lhes os problemas. Estão elas mais aptas a “rezar” do que a “inventar”, mas desaparelhadas para a era industrial e mais capazes da conquista do reino do Céu. (MONTENEGRO, op.cit., p. 29-30)

Montenegro explícita a idéia de progresso, de civilização, de superioridade de uma região sobre outra a partir da capacidade criadora de uns em detrimento de outros. A dependência do sertanejo em relação aos caudilhos e sua propensão para a reza, como proposto pelo autor, se assemelham aos comentários do tenente Barros quando define o Caldeirão como “Este novo núcleo de fanatismo, do qual vamos tratar agora, é filho natural de Juazeiro. Nenhum ato do velho Patriarca tornou legítima a sua formação” (BARROS, op.cit., p.17). A proximidade das idéias nos leva a crer que o pensamento exposto por Montenegro é uma forma de legitimar as idéias contidas no relatório da polícia, embora isso não caracterize em apoio do autor as atrocidades cometidas pela polícia.

A imagem construída através dos relatos do Capitão Bezerra, que foi enviado à comunidade, inicialmente, como espião da polícia e fingiu ser um industrial, foi fundamental para as ações truculentas estabelecidas pelo Estado. De acordo com o oficial, quando foi recebido pelo beato em sua casa, “encontrou-o num casebre de taipa, deitado numa rede confortável, cercado de mocinhas de olhar distante, inebriadas pela palavra mansa do falso pastor” (BARROS, 1937, p. 19). Este relato se transformou na imagem mais propalada a respeito do beato, depois dele se propagou a história que o beato dispunha de um harém e que o teto da parte superior de sua casa havia sido construído de maneira que ficassem aberturas bem visíveis, pois o mesmo teria o hábito de mandar as mulheres subirem até o sótão enquanto ele ficava embaixo a se deliciar olhando para as partes íntimas das senhoras e senhoritas. Tal conduta é negada firmemente por todos os remanescentes, sejam homens ou mulheres.

A forma como é narrada a reação dos moradores no momento da chegada da polícia não deixa dúvidas no que se baseou o tenente Barros para descrevê-los como hordas selvagens:

Como rezes bravias num curral, homens, mulheres e crianças se comprimiam, uns contra os outros, olhando-nos com ódio e temor; a severidade dos semblantes, a atitude reservada e a uniformidade negra das indumentárias, não deixavam de emprestar à cena uma grandiosidade lúgubre e triste, como uma expectativa de catástrofe. (BARROS, op.cit., p. 24)

A imagem daquelas pessoas sendo recambiadas para um curral como se fosse gado não poderia deixar de servir como uma ilustração para conceituá-los com selvagens, como bando, proscritos. A forma simples de viver, suas vestes de cor preta, num evidente luto pela perda de seu grande protetor Padre Cícero, não significou nada para as autoridades que lá estiveram. O que prevaleceu foi o sentimento de afronta, de superioridade, de poder de destruição.

Ao usar a expressão “hordas selvagens armadas bizarramente”, o tenente Barros nos remete, novamente, a obra de Montenegro, quando define o homem cangaceiro. Este é o tipo de bandido, dentre os já citados, que se enquadra com mais precisão ao sertanejo, seja pela origem, o contexto e tempo histórico, o espaço vivido. De acordo com Cruz Filho, citado por Montenegro (1973, p.186), banditismo se constitui em um...

[...] grupo de malfeitores que vagam pelas caatingas e estradas sertanejas, assaltando propriedades e cometendo depredações de toda a sorte. É certo que os dois fenômenos [cangaceiro e banditismo] não raro se relacionam entre si: a necessidade de mútuo concurso e de recíproca segurança, leva o cangaço a tomar por aliado o banditismo profissional, e está nessa circunstância a aparente invulnerabilidade dos grupos de malfeitores que escapam, milagrosamente, à ação da polícia. Essas alianças, às vezes platônicas e episódicas, perdem inúmeras vezes esse caráter, e então surgem focos perniciosos, onde o cangaço perde a sua fisionomia ofensiva para converter-se em verdadeiras empresas de saques e crimes.

Existem várias definições para cangaceiros, assim como interpretações das mais variadas sobre aos fatores que teriam levado essas pessoas ao mundo do crime, dentre elas destacamos: a vingança pela morte de um membro da família, exploração do latifúndio, falta de perspectiva de uma vida melhor e até a opção de viver como bandido. A literatura sobre o cangaço é vasta e não temos a pretensão de abrir uma

discussão com autores em torno das mais variadas matrizes teóricas que norteiam suas pesquisas, por isso nos deteremos à relação entre o conceito de banditismo acima citado e aquele presente no relatório da polícia, visando mostrar como a construção de um discurso pode levar à situações irreversíveis.

O conteúdo expresso no relatório ganha vida e repercussão se inserido no contexto em que foi produzido. Isso porque, partindo para uma análise do discurso, “a linguagem é linguagem porque faz sentido. E a linguagem só faz sentido porque se inscreve na história”, portanto, “o discurso é sempre relacionado à suas condições de produção.” (ORLANDI, 2000, p. 17-18). Sendo assim, a repercussão do discurso em razão do Caldeirão e a classificação de seus moradores como hordas selvagens é fruto de uma construção contextual e intencional que interessava tanto ao Estado quanto à Igreja, tendo em vista o desejo que possuíam de que aquela gente fosse vista pela sociedade da forma como foi construída a sua imagem pela polícia.

Tratava-se, pois, de um discurso oficial. Ali estava a posição do Estado, respaldada pela Igreja Católica, em torno da comunidade liderada pelo beato. Portanto, como uma leitura não é feita apenas tomando como base a razão, mas também se processa a partir do inconsciente, das imagens que fazemos sobre aquilo que está sendo abordado, dos resquícios presentes em nossa memória e que exerce forte influência na interpretação da suposta realidade transmitida, é notório que essa imagem já estivesse incutida na memória da população, fruto das inúmeras reportagens realizadas sobre as experiências anteriores ao Caldeirão, como o sítio Baixa Dantas e o episódio do boi mansinho, que marcou de forma negativa a trajetória do beato. O relatório viria, conseqüentemente, legitimar e comprovar a existência de uma vida marcada por costumes condenados pelo Estado e pela Igreja, o que facilitaria a obtenção do apoio dos mais diversos setores da sociedade cearense.

As “hordas selvagens”, como assim definiu o relatório da polícia, foram expulsas de sua comunidade quando a polícia a invadiu no dia 11 de setembro de 1936. Segundo o levantamento realizado pela polícia, constatou-se aproximadamente duas mil pessoas, oriundas dos vários Estados do Nordeste, sendo a maioria de origem norterio-grandense, representando 75% de toda a comunidade.

Um fato que impressionou os oficiais foi a determinação com que as famílias responderam às ordens dadas:

As famílias deveriam abandonar a região em cinco dias e os solteiros dentro de três. As passagens de trem ou de navio, oferecidas pelo Chefe da Polícia, foram, unanimemente, rejeitadas. E, fato singular, ninguém tinha bens a conduzir. Tudo que ali estava, diziam, era de todos, mas não tinha dono. (BARROS, op. cit. p.25)

Os relatos dos que presenciaram a cena da invasão e a saída da comunidade é um retorno emocionante ao passado, ainda que algumas memórias, propositadamente, insistissem em permanecer caladas para sempre. Como afirma Halbwachs (2006), as lembranças são frutos de uma atividade de reconstrução do vivido; por isso, sempre que perguntados sobre o destino de cada um após a destruição do Caldeirão, a resposta era o silêncio, acompanhado de algumas palavras balbuciadas, quase incompreensíveis.

D. Lindalva Maria da Cunha (75), mesmo a contra gosto, nos relatou o momento da invasão e das condições em que sua família deixou o Caldeirão. Quando perguntamos sobre a chegada e a atitude dos policiais, ela nos contou:

Chorando, todo mundo chorando. Todo mundo deixou tudo, eles botaram fogo, Meu Deus! Tinha uns bichos que eles arrojaram fogo, parece que no curral. [...] Com violência! Acho que não morreu ninguém. O Beato pegou a cruz e mandou recado para os outros, que eles podiam sair, fossem saindo, que ele ia se ausentar e rezar por todos, que não ia haver morte, não ia haver nada, cada qual fosse saindo. Aí minha mãe, meu pai, uns poucos, bem cinco famílias, botaram os trapos em cima, não sei se era um jumento ou um burro, não sei. Eu sei que me lembro da volta, eu chorando com os pés cansados, inventaram um sapato pra mim, parece que pegaram um pano grosso, fizeram sapato pra mim, que tinha os pés finos. Eu chorava no caminho com os pés doendo, lembro de passagens assim, é tão rápida a lembrança, que daqui pra o Juazeiro do Caldeirão é muito longe.

A narrativa de D. Lindalva justifica o porquê do silêncio sobre os momentos ruins. Durante as entrevistas, os remanescentes preferiam lembrar os momentos bons vividos na comunidade: a rotina do trabalho, os momentos de oração, as longas caminhadas acompanhando o beato carregando uma cruz, a fartura na hora das refeições. A traumática saída imposta pela polícia marcou profundamente aqueles que vivenciaram e até mesmo os que já tinham retornado para as suas casas, pois ao saberem da invasão demonstravam preocupação com os que haviam permanecido. A insistência

em saber o destino de cada um, terminava por convencê-los a abrir o baú da memória e relatar como cada um passou a viver após o retorno.

Seja em Pau dos Ferros ou Portalegre, Umarizal ou Francisco Dantas, mesmo com os lapsos de memórias, os remanescentes retratam sua trajetória pós Caldeirão. Um retorno à rotina da agricultura, à família que deixara para trás, à propriedade que deixara sob os cuidados de um parente ou do sítio em que era morador. Aqueles que venderam seus bens antes de ir para o Caldeirão tiveram mais dificuldades em reconstruir sua vida, mas não lhes faltaram os amigos do tempo do Caldeirão para ajudá-los a arranjar moradia e trabalho.

Após a expulsão do Caldeirão, a comunidade sofreu muito com a discriminação, pois ficaram conhecidos como “o pessoal do beato” ou “o pessoal do Caldeirão”. Comentários que eles ouviram durante toda a vida, como se tivessem cometido algum crime. Por isso, alguns dos sertanejos preferiram omitir da família e conhecidos a sua estada na comunidade, como D. Maria Pereira da Silva (89), que no seu relato nos revelou: “a família está sabendo que morei no Caldeirão hoje”. D. Maria Pereira da Silva guardou em segredo durante setenta e três anos uma experiência de vida que marcou para sempre sua história e uma região.

Alguns remanescentes se sentiam temerosos em falar sobre sua vida no Caldeirão pelo fato de terem se convertido a outras Igrejas. Muitos deles passaram para a “lei de crentes” e acreditavam que isso constituía um impedimento para falar sobre o assunto. No entanto, se mostravam muito à vontade quando lhes era perguntado sobre sua nova “lei”. Eles respondiam sempre com grande convicção: “agora estou com Deus, leio a Bíblia e sei o verdadeiro caminho da salvação”. Ainda assim, não negaram o lado positivo da experiência de vida no Caldeirão. Ao contrário, sentíamos neles a curiosidade em saber como está o Caldeirão, se ainda existe a capela – que alguns ajudaram a construir -, perguntavam sobre o açude de pedra, a casa do beato, enfim, o tempo percorrido entre a vida no Caldeirão e o presente não tirou deles a certeza da proposta contida no discurso do conselheiro Severino Tavares sobre a importância de se conhecer o Caldeirão.

A imagem negativa de hordas selvagens ou de bandidos, imposta pela imprensa e pela polícia, bem como a imagem de revolucionários, que se contrapõe a esta, defendida por alguns autores através da idéia de um movimento pré-político, “primitivo”, no qual a religião se configura como um escudo sobre os reais motivos do

movimento, que seria uma luta de classes, colocando-os como verdadeiros mártires numa luta precursora que desembocaria nos movimentos sociais contemporâneos de luta pela reforma agrária no país, nos mostram o grau de complexidade existente no desenrolar dos acontecimentos no Caldeirão e a herança histórica que é disputada hoje pelas mais diversas instituições.

Mesmo não compartilhando com o pensamento esboçado em algumas obras já publicadas sobre o Caldeirão, devemos admitir que na condição de comunidade cujo padrão de conduta dos seus integrantes, capacidade de liderança do beato, forma de ver o mundo lá fora, modelo e divisão de trabalho e, acima de tudo, o motor propulsor dessa gente que era a religião, a fé, a obstinação, a devoção aos preceitos cristãos contidos na *Missão Abreviada e Imitação de Cristo*, tão bem ensinados pelo Padre Cícero e continuado por José Lourenço, enfim, sua opção por uma vida em perfeita sintonia com o sagrado, que essa gente se constituía sim, em rebeldes, insurgentes, indisciplinados e desordeiros, se isto implica numa condição de quebra da ordem estabelecida pelo Estado e respaldada pela Igreja.

4.3 - O CALDEIRÃO CIVILIZADO: FONTE DE CAPITAL POLÍTICO E RELIGIOSO.

Atualmente, o Caldeirão e o beato José Lourenço não parecem ser aqueles descritos no relatório da polícia publicado em 1937 pela imprensa oficial do Estado do Ceará, muito menos aqueles nos artigos publicados nos jornais. Também está longe de ser aquela comunidade formada por “hordas selvagens” e “fanáticas” guiadas por um negro fetichista, que em seu coração de preto acordavam as “vózes primévas dos feiticeiros d’África”.

Nada como o tempo e os interesses políticos para mudar a opinião daqueles que governam. A barbárie foi civilizada, mesmo que não tenha seguido o processo civilizador, como aponta Elias (1993), mas obedecendo às determinações de uma política cultural e patrimonial do Estado do Ceará, pressionado pelas elites intelectuais e pela mesma Igreja que, outrora, queria vê-lo destruído. Silenciados durante todos esses anos, o Estado, a Igreja, a imprensa e setores da elite intelectual sentiram a necessidade de encontrar algumas respostas para a barbárie cometida pelo Estado com o

consentimento da Igreja Católica na destruição do Caldeirão e na humilhação que fez passar centenas de famílias católicas praticantes.

Nesse início de século os olhares sobre o Caldeirão ganharam uma nova dimensão. Agora, quando lemos artigos na imprensa cearense – a mesma que insuflou a população a apoiar a destruição da comunidade – a história da comunidade parece não ser mais a mesma. Essa metamorfose pelo qual passou a imprensa, o Estado e a Igreja, exige de nossa parte um esforço para tentar compreendê-la. Por isso, faremos algumas leituras acerca da relação existente entre memória, história e violência, como também da relação dessa memória com as políticas públicas em torno do turismo cultural e turismo religioso.

O que pretendemos é traçar um histórico de ações desenvolvidas ao longo das décadas posteriores à destruição do Caldeirão, que culminaram com a decisão do Estado em tombar o sítio, como forma de preservar a memória ou, para uma melhor compreensão, reconstruir a memória, uma vez que ela foi estrategicamente silenciada ao longo de mais de meio século, talvez por constituir um tempo razoável para que a sociedade atingisse o grau elevado de civilização, a ponto de saber discernir religião de fanatismo; ou, quem sabe, ser tempo suficiente para que as famílias classificadas como “hordas selvagens” terem, enfim, desaparecidas e, conseqüentemente, não existirem mais resquícios daquela malfadada memória, que tanto o Estado quanto a Igreja desejavam que parasse de lhes perseguir.

A elite que governa talvez se esqueça da função precípua da memória: lembrar, para não esquecer, e conseqüentemente não repetir o episódio trágico que ela patrocinou. Será que é este o princípio que move o Estado e a Igreja neste momento de reconstrução da memória do Caldeirão? Ou será que são meros gestos institucionais de dar satisfação a alguns setores da elite intelectual, que nas últimas décadas têm pressionado os órgãos governamentais visando uma reparação histórica em torno da tragédia? Quais motivos levaram a diocese do Crato, através de sua Pastoral da Terra, a assumir na última década o papel de guardião da comunidade do Caldeirão, transformando-a em símbolo de luta dos trabalhadores rurais sem terra? E, para não prolongar os questionamentos, apenas mais um que não quer calar, a hipótese de se tratar de uma manobra revisionista da história por parte destas instituições.

Outras indagações podem ser feitas na tentativa de entendermos a mudança de comportamento das instituições que participaram ativamente na destruição da

comunidade e do seu líder, que poderá nos levar as mais diversas respostas por parte das referidas instituições, mas, com certeza, sempre permanecerá um silêncio sepulcral entre o que ocorreu setenta anos atrás e o que virá após a restauração e a reconstrução da memória do Caldeirão.

A relação entre memória, história, violência, patrimônio histórico, ocupa um grande espaço nos meios acadêmicos; se acrescentarmos a esta discussão o turismo religioso e o turismo cultural, teremos material mais do que suficiente para uma nova e motivadora pesquisa em torno do Caldeirão. Como faremos uma abordagem sobre a promoção do Caldeirão de sua condição de comunidade bárbara, cujos moradores foram tratados como “hordas selvagens” e “fanáticas”, à Parque Histórico do Sítio Caldeirão, é necessário estabelecer um diálogo com alguns autores que já traçaram este percurso, da mesma forma como estamos fazendo, entre a memória e a história. Balandier (1999, p. 41) levanta a seguinte questão entre memória e esquecimento:

Sob a pressão do presente, o esquecimento realiza seu trabalho de obliteração. Faz isso com vigor crescente quando o desafio é plenamente político, alimentado por paixões destruidoras da memória. Mas esta não se deixa abolir, se fortalece, revela seus guardiões: os que velam e lutam contra a amnésia coletiva, e também os que a fazem renascer dos escombros de uma ordem que a aprisiona. Os primeiros mantêm o culto dos lugares de memória, opõem-se aos ativistas da negação que não desejam que a lembrança se mantenha e seja transmitida às novas gerações.

A tentativa de esquecimento em relação à tragédia do Caldeirão perdurou longas décadas, mas foi em vão, haja vista que o espaço onde se deu o episódio ficou marcado para sempre, até mesmo a sua topografia viria a contribuir para que não ocorresse uma destruição total da área. Diferente de Canudos, onde o governo construiu uma grande barragem como forma de afogar as memórias dos canudenses, isso não foi possível no Caldeirão. As tentativas foram outras, que vão desde o total abandono do lugar pelos herdeiros, a Ordem dos Salesianos, até atitudes de discriminação, humilhação e situações de constrangimentos a que foram submetidos os remanescentes do Caldeirão que continuaram vivendo na região, seja no Crato ou no Juazeiro.

Se a destruição e a expulsão dos moradores do Caldeirão foi uma atitude de extrema violência, o tratamento que a sociedade reservou para eles nas décadas seguintes não fica atrás. As agressões morais a que eram sujeitos os faziam calar diante das circunstâncias e, dessa forma, não tinham outra opção senão negar a sua

condição de remanescente para que pudessem ser aceito pela comunidade. Esta talvez seja a mais violenta forma de tentativa de silenciar a memória. Quantos remanescentes morreram sem ter coragem de narrar para seus filhos e netos sua experiência no Caldeirão? D. Maria Pereira da Silva, cujo relato já foi exposto neste trabalho, é um exemplo de alguém que guardou em segredo durante setenta e dois anos sua experiência, só levando ao conhecimento de suas filhas no dia em que concordou relatar para nós as suas memórias.

Existem muitos guardiões da memória do Caldeirão, assim como existem muitos “ativistas da negação que não desejam que a lembrança se mantenha e seja transmitida às novas gerações” (BALANDIER, 1999, p. 41). Estes, em sua maioria, não mostram suas caras, estão nos gabinetes e se utilizam das instituições para que seus propósitos sejam alcançados, como exemplo a negação por parte de alguns ao acesso de documentos.

A reconstrução da memória do Caldeirão deve ter como princípio a função precípua da memória, que é a de lembrar para não esquecer. Vamos tomar como exemplo os estudos de Balandier sobre a Resistência Francesa durante a Segunda Guerra, em especial a cidade de Lyon. O autor parte do princípio que a memória “deve estar menos associada à figura do herói e mais à manifestação das relações entre as vítimas e seus algozes”. Portanto, é “preciso fazer da memória o recurso de uma nova resistência, aquela que se opõe ao esquecimento e arma a vigilância dessas imagens horríveis, insuportáveis, recebidas do passado” (BALANDIER, 1999, p.41). Reconstruir um espaço de memória como o Caldeirão exige que se tenha como objetivo levar ao conhecimento das novas gerações, através da memória, o que o homem é capaz de fazer ao próprio homem quando tem em suas mãos o poder, movido pelo simples argumento de pensar e agir diferente daqueles, mostrando ao que nos leva o autoritarismo e a intolerância.

Balandier nos mostra como o Centro Histórico da Resistência e da Deportação na cidade de Lyon foi estruturado de forma que o visitante se sentisse dentro do contexto da Guerra. Mesmo sendo longa, a citação se faz necessária por constituir um parâmetro para analisar a proposta de reconstrução do Caldeirão:

O Centro em Lyon lhes está duplamente ligado: pela própria cidade, que foi a capital da rejeição, mas, sobretudo por sua localização, a antiga escola de saúde militar que foi sede da Gestapo e onde agiu Klaus Barbie. A memória ali é traçada segundo o espírito e com o

concurso das técnicas de hoje; está viva mais que conservada, ainda que seja também mantida pelos procedimentos habituais da exposição e da documentação. A concepção do conjunto contribui para transformar o visitante em partícipe; ele entra em um mundo restituído pelo local e sua 'decoreção', é puxado para fora de seu tempo e colocado dentro do tempo da memória com a ajuda de imagens, palavras, ruídos e músicas que o mergulham na época. As tecnologias empregadas habitualmente a serviço do instante, do efêmero, permitem desse modo tornar vivo o passado, objeto de um conhecimento e de sentimentos imediatos que são remédios contra a ignorância e o esquecimento. (BALANDIER, 1999, p. 42)

A memória deve nos remeter ao passado, não com vista a um olhar profético para o futuro, mas com um olhar crítico sobre as relações entre os homens, as instituições, o papel exercido por cada um e os reflexos dessas relações na sociedade. O Centro Histórico da Resistência e da Deportação em Lyon é um exemplo de como a memória deve estar a serviço da informação e da formação das novas gerações, no qual a idéia de espetáculo, de comemoração, cede lugar ao de reflexão.

Espectáculo, aqui, significa chamar atenção para que as novas estruturas criadas sejam um mecanismo de se fazer ouvir os remanescentes, que suas vozes ecoem e revivam o passado, provocando no visitante conhecimento e reflexão sobre os fatos decorridos naquele espaço, já que “em nossas culturas em que a técnica, a mercadoria e o espetáculo predominam, a relação com a História se faz através disto, traduzida e revelada para uso dos contemporâneos”. Portanto, como “as tradições tornam-se então mercadorias, e a prática de aniversários um procedimento de venda”, a memória histórica do Caldeirão poderá ser apropriada pelos “animadores culturais” (BALANDIER, 1999, p. 53), que poderão transformá-la mais em ato de glorificação e divertimento do que em espaço em que pode refletir sobre as mais diversas questões que envolvem a questão.

Vivemos no Brasil um momento de epidemia de culto ao patrimônio, no qual qualquer coisa ou espaço que lembre o passado é transformado em museu, levando, assim, a um processo de vulgarização dos valores históricos e, conseqüentemente, um enfraquecimento ou eliminação da memória viva por uma memória artificial, uma vez que a artificialidade imposta pelo modismo não tem como fim fazer da memória um instrumento que ensine, dê significado e valor às coisas que circundam o espaço e o fato que estão sendo lembrados. Nossa discussão em torno da reconstrução da memória do Caldeirão, dando ênfase a idéia de sua civilização, ocorre num momento

em que a Prefeitura do Município do Crato consegue - com o apoio da diocese do Crato e junto ao Governo do Estado do Ceará - a aprovação de um projeto de revitalização e tombamento do sítio Caldeirão, transformando-o em Parque Histórico do Caldeirão. A proposta é ousada, diria até que supera a expectativa de quem conhece o fato através da literatura e do convívio com remanescentes.

Alguns pontos levantados no projeto de tombamento do Caldeirão nos revelam os contornos utilizados pelos proponentes para atingir seu fim. Na justificativa do projeto, destacamos o parágrafo que trata do destino do patrimônio da comunidade:

Uma grande parte do patrimônio físico do Caldeirão se foi com as investidas militares. Porém, o ideal libertário e o trabalho igualitário, aliado ao registro da *experiência social* ali desenvolvida, e à forma que nos foi ensinado pelo “Mestre” Zé Lourenço, com certeza, representa o seu bem maior. (Projeto Revitalização Caldeirão, p. 4, grifo nosso)

Faremos duas considerações sobre o texto. Primeiro em relação à omissão no parágrafo de outra experiência, além da citada, que foi a religiosa, constituída na forte devoção, no trabalho como penitência, no ideal de salvação contido no discurso de Severino Tavares, pelo menos junto aos migrantes do Rio Grande do Norte. Talvez por uma questão política de não afrontar a Igreja e alguns setores da elite mais conservadora o projeto omitiu esta experiência, o que já demonstra que a memória reconstruída terá como um dos critérios para se estabelecer o que deverá e poderá ser lembrado, o processo seletivo. Portanto, a omissão dá margem às mais diversas interpretações, dentre elas a imposição por parte dos órgãos competentes de não se relatar os aspectos que viessem a lembrar o caráter “fanático” - como assim descreve o relatório da polícia - da comunidade.

A segunda observação que faremos diz respeito à elevação hierárquica de José Lourenço da condição de beato à posição de “Mestre” Zé Lourenço. Estratégia ou glorificação do herói? Talvez seja por estratégia, uma vez que a idéia de beato faz fluir na mente conservadora de alguns setores da Igreja e do Estado a lembrança da condição de “fanáticos” que foi atribuído aos moradores da comunidade.

O objetivo do projeto é muito claro em relação ao que se deseja obter com a construção do Parque Histórico do Caldeirão, ou seja:

[...] dar ao povo da região circunvizinha a oportunidade de pesquisa histórica, além do desenvolvimento e implementação de um projeto mais abrangente, transformando a área num parque de experiências sobre o *aproveitamento racional do semi-árido brasileiro*, e a criação de um laboratório de cidadania a partir da reconstrução da história da Irmandade da Santa Cruz.

Este processo se desenvolverá a partir do estímulo ao trabalho, mostrando a certeza da capacidade de transformação da realidade, utilizando-se como exemplo, o processo e as técnicas de trabalho, distribuição de renda e *organização social* desenvolvidos no Caldeirão, em tempos passados.

Aqui nos deparamos com um texto muito bem elaborado e que mais uma vez dá ênfase ao social, inclusive nos remete a uma relação implícita com a proposta de ação da Pastoral da Terra, aprovada em seu I Congresso realizado em Bom Jesus da Lapa, no período de 28 de maio a 1 de junho de 2001.

A CPT reafirma seu caráter pastoral e retoma, com novo vigor, o trabalho de base junto aos povos da terra e das águas, como convivência, promoção, apoio, acompanhamento e assessoria:

1. Nos seus processos coletivos: de conquista dos direitos e da terra, de resistência na terra, de produção sustentável (familiar, ecológica, apropriada às diversidades regionais);
2. Nos seus processos de formação integral e permanente: a partir das experiências e no esforço de sistematizá-las; com forte acento nas motivações e valores, na mística e espiritualidade;
3. Na divulgação de suas vitórias e no combate das injustiças; sempre contribuindo para articular as iniciativas dos povos da terra e das águas e buscando envolver toda a comunidade cristã e a sociedade, na luta pela terra e na terra; no rumo da “terra sem males”. (CPT - Secretaria Nacional)

Existe uma aproximação muito grande entre os dois objetivos, haja vista a atuação permanente da Pastoral da Terra na região do semi-árido. Percebemos a aproximação entre o Estado e a Igreja como garantia de suporte ao projeto. Mais uma vez, notamos a omissão em torno da experiência religiosa, que, na nossa visão, provocou mais incômodo ao governo do que ao clero. Quanto à presença implícita das ações da Pastoral da Terra no projeto, podemos entendê-la a partir das atuações da pastoral na comunidade, que há dez anos vem promovendo a Romaria do Caldeirão, com o respaldo da diocese, que consiste em temas a ser discutido pela comunidade. Se de um lado o Estado age na medida em que transforma o sítio num parque temático, por outro lado a diocese, através da Pastoral da Terra, se mobiliza para dar ao Caldeirão

uma imagem de comunidade civilizada e tentar apagar a imagem negativa deixada por ela na tragédia.

Impressiona a capacidade de mobilização que tem a diocese em torno do evento. Todos os anos, sempre no final do mês setembro, centenas de fiéis se deslocam de várias regiões do Cariri para acompanhar o cortejo pelas estradas empoeiradas rumo ao Caldeirão. Na comunidade, reza-se uma missa com a presença do bispo e de outras autoridades eclesiais e civis na capela de Santo Inácio de Loyola - vale lembrar que a capela é uma das poucas heranças deixada para a posteridade por parte do povo do Caldeirão.

Lendo os artigos publicados nos últimos anos pela imprensa cearense sobre o Caldeirão e a romaria, nos deparamos com uma notícia que consideramos especial por relatar a presença de D. Fernando Panico, bispo do Crato, na abertura das atividades religiosas e publicar trechos do discurso proferido pela principal autoridade da Igreja naquela região. A reportagem publicada no jornal Diário do Nordeste em 19 de setembro de 2005, assim destaca as palavras do Bispo:

“Por ordem dos militares / avião cruzou os ares / com raiva, ódio e com guerra / uma grande carnificina / contra a justiça divina / o sangue moveu a terra”. Com esse verso de Patativa do Assaré, o bispo da diocese do Crato definiu a destruição da comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, lembrada ontem, com uma romaria e uma celebração eucarística, na localidade onde o beato José Lourenço liderou uma comunidade religiosa, com cerca de dois mil seguidores. A romaria foi promovida pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e pastorais diocesanas, com o apoio dos sindicatos dos trabalhadores rurais.

“Somos herdeiros espirituais do compromisso da comunidade do beato José Lourenço, através das organizações populares que lutam pela dignidade da pessoa humana. Queremos promover juntos a esperança de todos os cidadãos”, disse o bispo diocesano.

“O Caldeirão do beato José Lourenço é um exemplo de que o semi-árido é viável e transforma-se em bênção de Deus”. Ao fazer a analogia, dom Fernando cobrou das autoridades a implantação de políticas públicas que distribuam justiça e paz.

O discurso do bispo do Crato aponta para um compromisso assumido pela Igreja em reescrever a história do Caldeirão, desta vez reconhecendo sua importância para a história em seu caráter social e na capacidade política do beato de unir as pessoas em torno de um projeto de valorização do homem e do seu trabalho produtivo no semi-árido. Mesmo que assuma a condição de “herdeiro espiritual” do Caldeirão, existe uma

preocupação em omitir a principal característica da comunidade, que era a união de todos em torno da fé, devoção, penitência e respeito aos preceitos do Padre Cícero.

A mensagem do bispo ao utilizar em seu discurso os versos de Patativa do Assaré, deixa margem para que seja interpretada como uma tentativa de transferir para terceiros a responsabilidade sobre o episódio. Ao iniciar a declamação da poesia com a frase “por ordem dos militares”, o Senhor Bispo tenta retirar da Igreja qualquer responsabilidade sobre o episódio, assumindo, doravante, o papel de defensor da comunidade e da memória dos remanescentes.

A parceria Estado/Igreja, com o apoio da imprensa e a participação de setores da intelectualidade cearense, no processo de civilização pelo qual tem passado o Caldeirão nesses últimos setenta anos, tem muito mais a ser analisado. Hoje, as estratégias de ação são planejadas com cuidado, uma vez que este retorno ao passado abre feridas ainda não cicatrizadas pelo tempo.

Uma das estratégias é a abertura de um canal que proporcione um diálogo entre as partes envolvidas, no qual membros de famílias que viveram no Caldeirão possam opinar sobre o projeto, e mais do que isto, venham a assumir responsabilidades sobre a execução do mesmo. Assim, os agentes envolvidos no processo de destruição e de restauração do Caldeirão – Estado, Igreja, Imprensa e Intelectuais - podem fortalecer o discurso de que a comunidade foi restaurada e sua memória reconstruída pelos próprios remanescentes ou por seus filhos e netos.

Num universo de sete metas específicas estabelecidas no projeto, duas chamaram atenção:

- Desenvolver o turismo *religioso/popular*, desenvolvendo e ordenando um processo de visitação e romaria já iniciado de forma *espontânea*;
- Promover o resgate da dignidade e da auto-estima da população envolvida e abrangida pelo projeto, como forma de se construir uma *nova mentalidade*, pautada nos princípios de cidadania. (grifo nosso)

Retornamos ao pensamento de Balandier quando chama atenção para o processo de transformação pelo qual passam as memórias, tornando-se, pelas mãos dos animadores culturais, em espetáculo gerador de emoções imediatas. O projeto de reconstrução de memória deve ser compreendido à luz do jogo de interesses que representa.

A memória dos remanescentes do Caldeirão vai além de um espetáculo para turista, pois representa dor e sofrimento, fé e devoção, disciplina e trabalho, respeito e dignidade entre os moradores e compartilhamento de bens materiais e espirituais para com todos, não importando sua origem social ou etnia. Sobre o caráter de espontaneidade das romarias, seria mais coerente mostrar que as romarias são frutos da mobilização que existe há mais de dez anos, ensejada pela Pastoral da Terra, haja vista a inexistência de uma preocupação por parte dos fiéis em se deslocar de forma espontânea para o Caldeirão, unindo-o como espaço sagrado a ponto de merecer romarias. Outro aspecto que requer um breve comentário diz respeito à “nova mentalidade”, conceito que dá margem a diversas interpretações, dentre elas, de que existe uma mentalidade que deve ser negada, desconstruída, apagada da memória e da história, que seria aquela existente na comunidade antes de sua destruição: seu estado de espírito, sua maneira de pensar, de agir, a mentalidade do meio, de uma época ou a nova mentalidade que deve ser mostrada, que é a dos dirigentes políticos.

A construção do Parque Histórico do Sítio Caldeirão pelo governo do Estado do Ceará tem na Igreja uma forte parceira e incentivadora, que, como já dissemos, vem direcionando sua atenção para a comunidade há décadas através de sua Pastoral da Terra. Da documentação anexada ao projeto, alguns artigos merecem destaque, dentre eles o da diocese do Crato, datado de 1º de dezembro de 2003, intitulado *Memória e Profecia*, assinado pelo bispo diocesano D. Fernando Panico, que reconhece a decisão do tombamento como “mais que um ato administrativo: representa o reconhecimento oficial de um fato que, por quase sessenta anos, permaneceu relegado a um proposital silêncio, por parte das autoridades”. Mais adiante, D. Fernando Panico mostra a imagem que a Igreja está construindo para o Caldeirão:

A Diocese do Crato, deste modo, considera o Sítio Caldeirão como “Santuário das Comunidades”: lugar da memória e da profecia dos que foram perseguidos e sacrificados por acreditarem na forma revolucionária da solidariedade e da partilha no trabalho e na vida, para uma *nova ordem social*. (grifo nosso)

O tombamento, seguido da criação do Parque Histórico do Caldeirão pelo governo do Estado e sua transformação em “Santuário das Comunidades” pela Igreja Católica através da diocese do Crato, pode ser entendido como um segundo momento do processo civilizatório pelo qual passou o Caldeirão. Se numa primeira etapa

prevaleceu o ato de violência contra a comunidade em nome do avanço rumo à civilização, agora a violência é substituída por uma ação planejada e eficaz visando a criação de uma nova estrutura que venha a servir de base para o trabalho da Igreja, através de sua Pastoral da Terra, em parceria com o Estado. Nos deparamos com a preocupação em estabelecer uma “nova ordem social”. Esta nova ordem pode ser entendida como uma ação positiva encabeçada pela Pastoral da Terra ou uma mensagem para silenciar de vez as memórias em torno dos costumes e práticas existentes no Caldeirão antes de sua destruição. Com o aval do Estado e da Igreja, caberá aos órgãos que administrarão o parque garantir a estrutura de funcionamento voltado para o turismo religioso/popular, bem como para as demais finalidades a que se propõe.

Para termos uma idéia da forte presença da Igreja na reconstrução da memória do Caldeirão, em quase todos os documentos que tramitaram entre os órgãos competentes até a aprovação no Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural do Estado do Ceará – COEPA, consta como referência o documento *Memória e Profecia* de D. Fernando Panico. Na ata de reunião ordinária do conselho realizada no dia 21 de março de 2005, na qual se tratou da aprovação do referido projeto, mais uma vez se faz referência ao texto como se ali estivesse o argumento mais forte para legitimar as ações do Estado.

Para finalizar, faremos uma breve reflexão sobre os momentos diferenciados vividos pela Igreja e pelo Estado em relação ao Caldeirão, e o que isso representou na tomada de atitudes opostas. Em primeiro lugar, a Igreja Católica na década de 1930 esmaga os subalternos, se opõe a qualquer mobilização que significasse uma ameaça à ordem estabelecida. Um exemplo disso foi a criação do *Centro D. Vital* e da revista *A Ordem*, já mencionados em nosso texto, isso sem falar da *Liga Eleitoral Católica*, que teve uma participação fundamental no processo de destruição da comunidade. Esta mesma Igreja, no final do século XX, se aproxima dos segmentos marginalizados da sociedade, lhes estendendo a mão e se tornando uma forte aliada contra a repressão do Estado e a exploração do capital, através de novos debates internos sobre a Teologia da Libertação, que daria novos rumos às relações da Igreja com a sociedade na América Latina.

Iniciativas como as Comunidades Eclesiais de Base, Pastorais da Terra, dentre outras, voltadas para os problemas materiais dos setores marginalizados da população, deram à Igreja a oportunidade de uma reaproximação com esses segmentos, o que

possibilitou a sua atuação de defensora diante das constantes ameaças impostas pelos representantes do capital nacional ou internacional. Esse é o contexto histórico que pode responder as nossas indagações sobre o que teria levado a Igreja tomar uma atitude em apoiar e incentivar a reconstrução da memória do Caldeirão, inclusive transformando-o em “Santuário das Comunidades”. Porém, o que o povo do Caldeirão precisa não é o esmagamento, nem serem transformados em heróis, mas sim serem respeitados em sua visão religiosa do mundo.

Quanto ao Estado, houve uma mudança na formulação das estruturas e do poder. A década de 1930 foi marcada por uma profunda crise política e ações repressivas do Estado contra as manifestações de oposição. A Insurreição Comunista de 1935 daria ao governo um forte argumento para justificar suas ações. De fato, foi o “perigo do comunismo”, aliado ao “fanatismo”, que o governo do Ceará usou como justificativa para a repressão contra o Caldeirão, visto que a grande maioria dos seus habitantes eram oriundos do Rio Grande do Norte, local onde também ocorreu o levante, daí a possibilidade de existir entre os sertanejos migrantes membros participantes da Insurreição ocorrida em Natal.

O Estado reacionário e repressor da década de 1930 não é o mesmo do final do século. Assim como na Igreja houve reformulações de conceitos e de atitudes, levando a uma mudança de postura em relação à sociedade, o Estado também sofreria mudanças a partir da pressão imposta pelos movimentos sociais organizados em torno da Igreja, dos sindicatos, associações, ONGs, dentre outros.

Existe hoje entre o Estado e a sociedade uma relação mais amadurecida, com maior possibilidade de diálogo e respeito mútuo. O fortalecimento da democracia garante às instituições repensar seus atos e buscar alternativas viáveis para possíveis decisões que venham prejudicar a sociedade. Isto ocorre porque gradativamente a população vai assumindo de forma mais efetiva seu papel dentro desta sociedade. Portanto, esta mudança ocorrida nas estruturas e no poder do Estado ajuda a compreender atitudes como a do governo cearense em relação ao Caldeirão.

Assim como ocorrera há 79 anos, quando o Estado sob a benção da Igreja Católica utilizou a força militar para destruir o Caldeirão e expulsar seus moradores, estamos diante de uma nova ação desse mesmo Estado, novamente recebendo a benção da mesma Igreja Católica, só que agora como forma de se redimir da tragédia que provocou, e a melhor atitude para esta remissão é a reconstrução da memória da

comunidade, pois só assim poderá dar visibilidade ao fato, bem como ampliar as vozes que tanto perturbaram as elites ao longo dessas seis décadas.

CONCLUSÃO

A definição de migrante, como sendo toda a pessoa que se transfere de seu lugar habitual, de sua residência comum, para outro espaço, região ou país, leva-nos a crer que a migração se constitui num ato de vontade do indivíduo. Sendo assim, a dinâmica que envolve os processos migratórios, como os contextos econômicos e sociais, devem ser colocados em segundo plano, ou não se teria substância para entender a migração. O ato de migrar não pode ser visto como algo espontâneo, aleatório, desligado de um fato ou circunstâncias, tampouco pode ser atrelado, exclusivamente, a fatores corriqueiramente determinados como econômicos e políticos. As duas formas são, a nosso ver, carentes de uma apreciação mais ampla em torno das condições de vida de cada indivíduo ou grupo que decide mudar de lugar.

A ampla literatura sobre migração prioriza como abordagem as questões relacionadas ao mercado de trabalho ou às questões políticas. No caso específico do Brasil, há uma vasta bibliografia acerca das mobilidades de grupos pelo vasto território brasileiro e ressalta as questões econômicas e sociais. Podemos, como exemplo, destacar o grande fluxo migratório de nordestinos para o Sudeste e Centro-Oeste ou das áreas rurais para os centros urbanos das próprias regiões.

As teorias micro e macro-sociológicas são comumente utilizadas para compreender esses fluxos migratórios, embora proponham diferentes formas de percepção. A primeira teoria privilegia o indivíduo e sua capacidade de avaliar as circunstâncias impostas pelos contextos econômicos e sociais como justificativa pela opção de migrar; já a segunda, enfatiza as estruturas que circundam os indivíduos e os grupos como fator de pressão para essa tomada de decisão. Estas teorias provocam um vácuo por não abranger questões culturais como crenças, sonhos, aventuras, que estão à margem das tradicionais, ou seja, mercado de trabalho, fronteira agrícola, industrialização, modernização e proletarianização da população rural, dentre outros.

A questão que levantei gira em torno da escassez de produção acadêmica sobre a migração e religião, não no sentido interreligiões, mas no que envolve as questões subjetivas referentes ao discurso religioso da salvação, representado pela ideia simbólica de um paraíso terrestre, seguindo a ideia que predominava entre os

tupinambás e utilizando a expressão tupi-guarani, do mito da existência de uma Terra sem Mal, lugar onde eles poderiam descansar em paz com seus antepassados.

Ao realizar um estudo, no qual o campo de análise empírica foram os migrantes norterriograndenses para o Caldeirão, cujo elemento motivador dessa migração foi o discurso religioso de salvação, saí de uma abordagem tradicionalmente econômica e social, em que os trabalhos utilizam as teorias micro e macro-sociológica para explicar tais mobilidades, para uma abordagem interdisciplinar, na qual propus um diálogo entre a história, a sociologia, a antropologia, a economia, a geografia, a religião e os estudos de linguagem a partir da compreensão em torno das repercussões que podem provocar a força de um discurso.

Não se descartou a possibilidade de se compreender o tema através dessas teorias, uma vez que a primeira aponta para a escolha individual do migrante, tomando como princípio a análise da relação custo/benefício; e a segunda destaca a conjuntura econômica e social na qual estão inseridos os migrantes, constituindo-se no fator determinante pela opção de migrar. Ambas podem dar suporte para uma compreensão da migração, desde que se extraia a ideia de decisão individual a partir da análise desses contextos e das circunstâncias impostas pela conjuntura ao indivíduo ou grupo, acrescentando-se a isso outra circunstância e contexto histórico, que é o vivido pela Igreja Católica em relação aos fiéis no Brasil, em especial no Nordeste.

Assim, optei por um estudo que transita dentro do campo da história cultural das crenças, das religiosidades, das memórias e, sobretudo, do poder da palavra como elemento motivador da migração, respaldado pela força da crença em torno da salvação da alma. Portanto, o viés econômico ou o social predominante na literatura existente sobre migrações, em especial sobre o Caldeirão, não respondem aos questionamentos realizados sobre o fluxo migratório para a comunidade em estudo, uma vez que descartam a subjetividade das decisões tomadas pelos indivíduos e grupos que para lá migraram.

Ao deparar com os remanescentes do Caldeirão não imaginei que suas histórias fossem se transformar no fio condutor desta pesquisa. Contava-se apenas com um recurso metodológico a mais. Todavia, suas memórias revelaram-se mais significativas do que qualquer documento escrito ou explicações generalizantes de teorias de base econômica, à medida que se possibilitou um entendimento mais aprofundado do universo dos migrantes, com seus anseios, sua fé cristalina, sua devoção aos santos da

Igreja Católica, sua veneração ao Padre Cícero. Como dito por Bosi, “quando os velhos se assentam à margem do tempo já sem pressa [...] floresce a narrativa” (BOSI, 1994, p. 88). E são exatamente essas narrativas, associadas às fontes escritas, que me conduziram a questionar os elementos motivadores da migração, apontados por parte das publicações existentes sobre o tema.

No tocante às questões políticas, os autores trabalham com hipóteses, baseando-se em leituras de obras sobre o levante comunista e reportagens de jornais da capital cearense sem, contudo, realizar uma averiguação *in loco* a respeito da possibilidade de algumas dessas famílias terem migrado em decorrência de perseguições. É notório que, na década de 1930, as relações entre sindicatos e patrões na região Oeste, principalmente em Mossoró e região salineira, eram bastante conflituosas; no entanto, como não temos indícios em fontes escritas ou nas memórias dos remanescentes e contemporâneos da associação entre os episódios, estas questões permanecerão sendo apenas suposições levantadas por essas obras.

As questões relativas à estiagem, que também aparece nessas obras como elemento motivador da migração, não correspondem às informações obtidas junto aos entrevistados, já que a maioria dos migrantes vivia em área serrana, como Martins e Portalegre; ou praieira, como Areia Branca, regiões onde a incidência de secas afeta menos a população do que em outras áreas. Outro argumento que nos ajuda a questionar essa hipótese diz respeito à relação entre o ano de 1932, marcado por uma grande seca, e os anos de 1934 e 1935, período de inverno normal em que Severino Tavares atuou no Rio Grande do Norte. Segundo os entrevistados, a vinda de Severino Tavares não coincide com os anos de seca, como confirma D. Lindalva, quando indagada sobre o período que migrou, juntamente com sua família, para o Cadeirão:

Não! Seco foi o ano que eu nasci, e isso parece que foi entre trinta e quatro e trinta e seis. Trinta e quatro foi muito bom. Não era por seca, eles não iam atrás de recursos. Iam atrás do bom exemplo, iam atrás da palavra de Deus, iam ver de perto esse beato com essa cruz, botando o povo em penitência. Não era atrás de nenhuma novidade.

D. Maria de Jesus Andrade, ao também ser questionada se o período era de seca, sustenta a versão sobre as chuvas:

Teve seca muito forte em trinta e dois. Aí melhorou em trinta e três, trinta e quatro já houve inverno, foi no tempo que Conselheiro andou

por aqui. Severino com meu Padrinho. Naquele tempo já estava um inverno bom. A seca tinha sido em trinta e dois.

O depoimento de Raimundo Filgueira da Silva reitera os anteriores:

Era fim de inverno, fim de inverno. Ave-Maria, eu tinha plantado um roçadinho, aí voltei pra colher, vender e depois ir prá lá. Aí terminei não indo. Foi tempo bom. Nesse tempo havia inverno direto. Foi fim de inverno, nas eras de trinta e quatro pra trinta e cinco. Havia muito inverno nesse tempo. Graças a Deus foi bom.

Todos os entrevistados afirmaram que o período de deslocamento para o Caldeirão era invernosos. Os anos de 1934 e 1935 aparecem como os de maior fluxo de migração e ambos foram marcados por chuvas regulares na região Oeste, o que fortalece o questionamento em torno da seca como elemento motivador da migração e valida a tese do discurso religioso da salvação como elemento motivador da migração. Não que as secas e a repressão política não possam provocar migrações, mas no caso dos sertanejos do Rio Grande do Norte o discurso da salvação exerceu, de fato, a predominância sobre os demais elementos.

Não é difícil perceber o discurso de salvação como forte elemento de persuasão num ambiente formado por famílias carentes de representantes da Igreja. Como se afirmou nesta pesquisa, havia uma grande deficiência de padres nas paróquias da diocese de Mossoró. Além do mais, não se pode esquecer do prestígio que gozava o Padre Cícero em todo o sertão nordestino. Para aquelas famílias, a mensagem do Padre Cícero soava como uma ordem divina e os beatos que percorriam os sertões – não só do Rio Grande do Norte, mas de todo o Nordeste – usavam sempre em seus discursos o nome do padre, mesmo sem a autorização do velho patriarca de Juazeiro.

Com a morte do Padre Cícero, houve uma intensificação das romarias a Juazeiro do Norte, bem como da devoção em torno do padre. O diferencial, após sua morte, passou a ser o Caldeirão, visto pelos romeiros como herança sagrada do padre nas mãos do beato – fiel discípulo e continuador de suas obras.

Relacionar o beato José Lourenço ao Padre Cícero e apresentar o Caldeirão como espaço sagrado, onde se vivia em plena comunhão com Deus, onde as diferenças sociais eram deixadas de lado em nome da fé, onde o trabalho era entendido como ato de penitência, como um dos critérios para se alcançar a salvação da alma, fazia parte das prédicas do Conselheiro Severino Tavares em suas andanças pelos sertões, assim como

o ensinamento das ladainhas e os conselhos dados para se viver em obediência constante aos princípios cristãos. Não era difícil para uma pessoa que tinha o dom da oratória, a capacidade de agregar multidões em torno de si, sem falar na admiração que causava nas comunidades por onde passava, pelo fato de percorrer a pé e em outras ocasiões a cavalo, longas distâncias em suas obras missionárias. Para realizar seu trabalho missionário na região Oeste do Rio Grande do Norte, Severino percorreu uma média de mil quilômetros entre os Estados do Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba. O beato adentrou a região Oeste possivelmente pela cidade cearense de Potiretama e percorreu as principais cidades da região, destacando-se Pau dos Ferros, Martins, Portalegre, Umarizal, Caraúbas e Areia Branca. Durante esse percurso, foi preso em Umarizal e em Caraúbas, e sofreu agressões físicas em Areia Branca. No entanto não reagiu a nenhum ato de hostilidade. Esse comportamento passivo do Conselheiro aumentava ainda mais seu raio de influência sobre os fiéis. As notícias referentes ao seu comportamento e suas ações iam se espalhando por todo o Nordeste e, como isso, as pessoas passavam a viver na expectativa de sua visita.

A presença de Severino Tavares e seu apelo através do discurso religioso da salvação dentro de um contexto de mudanças por qual passava a Igreja Católica, além do número reduzido de padres nas paróquias, o que comprometia o acompanhamento dos fiéis. Todos esses fatores somados abriram caminho para que centenas de pessoas deixassem sua cidade, seus lares, seus bens e se dirigissem rumo ao Caldeirão, guiados por uma força maior chamada fé – o que representava a possibilidade de mudança.

Essa disposição de caminhar, de ver na peregrinação um ato de penitência, de apostar naquilo que seu espírito manda, permitiu que o Caldeirão se tornasse um espaço sagrado para tantos sertanejos, ao mesmo tempo em que possibilitou a realização da utopia de uma vida material mais digna, uma vez que a organização social e a estrutura de produção da comunidade revelavam-se opostas aquelas vividas anteriormente pela maioria dos sertanejos. Essa condição de vida material, aliada à vida espiritual, despertava a atenção das autoridades civis e clericais. A comunidade representava uma experiência que não podia ser continuada. O exemplo de Juazeiro não podia ser seguido pelo Caldeirão, que já se transformava em um novo espaço das romarias. Quem ia a Juazeiro se sentia na obrigação de pedir a bênção ao beato do Padre Cícero no Caldeirão, e era nessa visita que muitos por lá ficavam.

Tratava-se, pois, de uma morte anunciada. A sua destruição era uma condicionante para que a ordem fosse restabelecida. A ação da diocese do Crato, do Estado e principalmente da Ordem dos Salesianos – que retomou a posse do Caldeirão na justiça, obrigando a saída do beato após o seu retorno –, foi premeditada e agiram dentro das regras estabelecidas pela tradicional política dos coronéis: o uso da força em nome da ordem.

À diocese do Crato interessava acabar com as romarias, uma vez que representavam a continuidade de forma extensiva da obra do Padre Cícero. O “fanatismo” era sinônimo de atraso e competia à Igreja romanizar seus fiéis, afastando-os de práticas devocionais e penitenciais inaceitáveis dentro do projeto de reestruturação da Igreja. Quanto ao Estado, caberia o papel de mostrar ao Brasil que ali não surgiria uma nova Canudos, que a barbárie e o fanatismo de Antônio Conselheiro, que insistiam em fincar raízes em solo cearense, não floresceriam nas terras de Iracema. O que se pretendia, portanto, era mostrar para o mundo que caminhávamos rumo à civilização, só que para atingir esse fim era necessário acabar com os vestígios do atraso.

Somada à condição de barbárie, ainda havia um agravante que deu ao governo fortes argumentos para reprimir o Caldeirão. Tratava-se dos ares comunistas presentes na comunidade e que chamou a atenção do comando da polícia durante a invasão ao Caldeirão da seguinte forma: “Faça-se justiça, o espetáculo de organização e rendimento de trabalho, com que deparamos ali, era verdadeiramente edificante.”

Como o Estado podia explicar a existência de uma comunidade autossuficiente no meio do sertão, um lugar onde as pessoas viviam em plena harmonia, sem a menor necessidade de interferência do Estado? Não existia por parte do beato, vale salientar, nenhuma pretensão de desobediência civil em relação ao governo. Muito pelo contrário, o beato sempre foi um homem, até pela sua própria formação religiosa, extremamente conservador e submisso às autoridades, a exemplo de Severino Tavares. Daí não ter ocorrido nenhuma reação quando a comunidade foi invadida e destruída pela polícia. Barros descreveu esse episódio da seguinte forma:

Estou convencido que, apesar da potência de fogo respeitável de que dispúnhamos, teríamos perdido, pelo menos, metade da tropa, caso o mórbido sacerdote nos houvesse recebido com atitude hostil. Felizmente, porém, tal não se deu.

O governo resolveu por fim àquele núcleo de fanáticos, pela razão muito forte, de que mais cedo ou mais tarde, poderia ser explorado por um qualquer ambicioso, inteligente e audaz, criando-lhes

imprevisíveis embaraços, tanto mais quanto já temos os tristes exemplos de Juazeiro, Contestado e Canudos, onde sofreu revezes o próprio exército vencedor do Paraguai. (BARROS, 1937, p.29-30)

O relatório da polícia é rico em detalhes sobre a vida da comunidade, evidenciando, inclusive, a capacidade de resistência e as possibilidades de vitória que tinham os moradores do Caldeirão caso partissem para um confronto armado. Mas, com que armas, se as únicas que existiam na comunidade resumiam-se aos instrumentos de trabalho? D. Maria Madalena Filha resgata em suas memórias o momento da invasão da polícia, narrando para nós o seguinte diálogo: “Quando a polícia chegou, perguntava: Cadê as armas de vocês? Perguntava aos homens. Aí eles diziam: Está aqui. Puxavam o rosário e mostrava”. Ela completa a frase ostentando o rosário que trazia no pescoço e falando com voz altiva: “Essa é a arma do povo do Caldeirão”.

O argumento do Estado para justificar a destruição da comunidade, caracterizada como um exemplo de barbárie, e dos seus moradores, apontados como “fanáticos” e “hordas selvagens armadas bizarramente”, foi tão forte quanto o formulado para legitimar a sua reconstrução e, conseqüentemente, transformação em espaço civilizado e apto a receber turistas de todo o país. Seguindo o mesmo princípio, está a Igreja Católica, que também defende a ressurreição do Caldeirão como espaço sagrado, bem como a sua transformação em Santuário das Comunidades, como meio de se reconciliar com os romeiros e com a memória de Padre Cícero. Estado e Igreja têm objetivos bastante claros quando se aliam mais uma vez para decidir sobre os destinos do Caldeirão. Agora se unem não mais para destruir, e sim para reconstruir, fazer renascer das ruínas da casa do beato, da casa de oração, do cemitério dos pagãos, do cemitério dos adultos, da capela, da memória dos remanescentes um novo Caldeirão – um Caldeirão, desta vez, sem “fanatismo”, sem comunistas, mas também sem fé, nem vida. Em compensação, renasce uma estrutura que atende aos atuais anseios da Igreja e do Estado. Em relação à primeira, não é difícil justificar a atitude que levou a diocese do Crato a rever seu conceito a respeito do Caldeirão, porque isso passa por uma compreensão em torno da relação com a memória do Padre Cícero.

Em sua segunda Carta Pastoral, D. Fernando Panico, bispo do Crato, relata sobre as orientações recebidas do então Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, cardeal Joseph Ratzinger, sobre as atitudes que a diocese deveria tomar em relação ao Padre Cícero e as romarias. Eis o relato do bispo:

Recebi, da parte do Cardeal Ratzinger, uma palavra de encorajamento para continuar com os estudos e de incentivo às romarias. Constatou-se uma concordância de pareceres e inspirações nesse tocante, entre a orientação recebida no Vaticano e o resultado atual das reflexões em conjunto dos estudiosos com os padres da Diocese, reunidos em setembro passado. Ação do Espírito Santo? Creio que sim. As romarias, desse modo, além de serem incentivadas e reconhecidas pela Santa Sé, são para nossa Diocese, em especial modo, um convite da Providência de Deus para a nossa reconciliação histórica com as multidões de romeiros de Juazeiro que há mais de um século, provam a ousadia de sua fé como membros da Igreja Católica. Ao escrever esta carta pastoral, o meu objetivo principal é animar e encorajar esta nossa Diocese a olhar para frente, superando os impasses provindos da nossa história, a serem vencidos pela lógica evangélica do diálogo e da reconciliação. (2ª Carta Pastoral, Bispo do Crato)

O documento representa uma nova atitude da Igreja do Ceará em relação ao Padre Cícero, extensivo a tudo e a todos que configuram a figura do patriarca no Juazeiro. O Caldeirão não poderia ficar fora dessa reconciliação, uma vez que é parte integrante da memória religiosa de todos que viveram naquela época. Em outro trecho da Carta, o bispo assim reforça a posição da Igreja rumo a esta nova relação com os romeiros e com a memória do velho padre:

Para mim, bispo diocesano de Crato, em nenhum momento a reconciliação significa um juízo ou um julgamento precipitado dos fatos ocorridos nesta nossa diocese. Inspirados no Vaticano II, a exemplo do Papa Paulo VI, queremos com alegria e fidelidade a Cristo em tudo o que há de mais importante, estar comprometidos com a plena disposição de "corrigir os erros eventuais provenientes da fraqueza humana".

[...] O Espírito Santo nos ilumina hoje, fazendo-nos perceber a nós, Diocese de Crato, que a reconciliação tem um movimento de reciprocidade: reconciliação do clero com nossos romeiros e peregrinos, reconciliação do Padre Cícero com a sua Igreja; reconciliação da história com o Padre Cícero. Devemos anunciar ao mundo que a reconciliação é um modo peregrino e romeiro de viver a fé. A história da Igreja é um processo e uma construção que nos coloca sempre diante de novos horizontes desde que não tenhamos medo de refletir sobre o passado nem fugirmos dos desafios que nos aponta o futuro.

Este documento reflete muito bem a decisão tomada pela Igreja em transformar o Caldeirão em Santuário das Comunidades, em incentivar as romarias que já estão em sua décima edição, assim como apoiar a iniciativa do governo em tombar o sítio e transformá-lo em Parque Histórico.

Com relação ao Estado, que motivo o levou a mudar de opinião em relação ao Caldeirão? Vamos tentar responder essa questão tomando como referência a conclusão do relatório da polícia, que assim descreve a sua visão política sobre a comunidade:

Um fato importante, que eu tenho observado com surpresa, é não haverem os agentes comunistas, consoante preconiza a tática dos seus chefes, procurando explorar aquela excrescência dentro do Estado, cuja irritação poderia ter aberto uma ferida de cicatrização difícil, mas que seria *um passo para a frente*, como inteligentemente afirmam os agentes de Moscou.

Um passo para a frente, no sentido do aniquilamento da *superestrutura burguesa*, cujos escombros, feito pela picareta manejada pelo ódio proletário, sepultariam talvez as mais belas conquistas da nossa civilização. Um passo para trás, nos sentidos das conquistas do espírito, da felicidade coletiva, através de uma evolução sensata e irrefreável, mediante o aperfeiçoamento intelectual e moral dos indivíduos, dos quais a sociedade nada pode esperar, quando prevalecem as forças egoístas da matéria.

Argumento mais do que convincente para justificar a destruição do Caldeirão, embora não houvesse os agentes de Moscou, mas a essência moscovita estava presente, por isso a necessidade de se extirpar o cancro, como bem define o relatório. No caminho rumo à consolidação da “superestrutura burguesa”, da “felicidade coletiva” e do “aperfeiçoamento intelectual”, típica da civilização, qualquer obstáculo que representasse uma ameaça deveria ser eliminado. O Caldeirão foi esse obstáculo, por isso pagou caro pela sua experiência. Experiência que hoje é percebida por esse mesmo Estado, só que também reestruturado, como algo benéfico, positivo, lucrativo.

Mas, em que sentido o Caldeirão pode ser tão lucrativo para o Estado? O Caldeirão não irá se transformar apenas em Parque Histórico ou Santuário das Comunidades: o Caldeirão é uma grande fonte de capital político e religioso. O Estado percebeu a importância da reconciliação com o Padre Cícero dentro da mesma lógica que levou a Igreja à reconciliação. Ficar contra o padre e os romeiros é caminhar na contra mão da história. Num mundo onde cada vez mais se amplia a oferta de salvação, a fé virou moeda de troca e os santuários, antes sagrados, transformaram-se em pólos de atração turística. Desprezar o filão que são os romeiros do Padre Cícero não é aconselhável; portanto, a reconciliação do Estado também deve ser entendida a partir do lucro financeiro.

Como salientado no relatório da polícia, a preocupação do governo em pôr fim à comunidade tinha uma razão muito óbvia: “mais cedo ou mais tarde, poderia ser explorado por um qualquer ambicioso, inteligente e audaz, criando-lhes imprevisíveis embaraços”. Transformamos o pensamento de outrora em desafio para o presente: cuide dos romeiros do Padre Cícero, antes que outras instituições o façam. O então cardeal Joseph Ratzinger foi perfeito em sua orientação em relação à reconciliação da diocese com o povo de Juazeiro. A diocese do Crato não pode menosprezar seu maior capital religioso, que é o romeiro, da mesma forma como o Estado não pode deixar de adotar medidas voltadas para o incentivo do turismo religioso/popular, haja vista se tratar de uma grande fonte de receitas para o Cariri, bem como para todo o Estado.

D. Fernando, bispo do Crato, mostra sua preocupação com a conotação turística que o Estado quer dar a Juazeiro e às romarias. Vejamos, sua posição em relação a estas medidas:

Em torno das romarias, muito se tem falado. Ultimamente, as reflexões giram em torno da compreensão, a meu ver restrita, do chamado “turismo religioso”. Evidentemente os governos municipais e estadual podem e devem esforçar-se por propugnar que os municípios e o Estado, como um todo, estejam aptos a acolher bem os turistas, oferecendo-lhes lazer, sob os mais diversos prismas.

[...] Nesse mesmo campo, interagem a discussão e os projetos do turismo religioso. Podemos ousar afirmar que almejamos um certo tipo de turismo religioso: aquele que aprimora a dignidade da pessoa humana, oferecendo água de qualidade, saneamento básico, habitação digna para os que aqui moram e para com os que vêm, seguindo os conselhos expressos em atitudes e palavras do Padre Cícero.

É a barbárie cada vez mais se aproximando da civilização. É um passo significativo que está sendo dado pelo Estado e pela Igreja com o objetivo de ter seus pecados redimidos perante aqueles a quem outrora fizeram sofrer. Resta saber como os remanescentes irão se sentir neste novo Caldeirão. Ou será que não existirá espaço para os construtores do paraíso terrestre?

Podemos resumir a comunidade em três palavras: Fé, Trabalho, Oração. A vida em harmonia, movida pela fé, marcada pela devoção, alimentada pelo trabalho diário como penitência, elemento representativo daquela comunidade que nasceu do nada. E seus moradores, em especial os northeriogrândenses, que caminharam por mais de quinhentos quilômetros, em dias de sol e de chuva, movidos pela energia da fé e da crença na salvação, transmitida pelo discurso de Severino Tavares. O Caldeirão

representou no passado o sonho de centenas de famílias, oriundas dos mais diversos rincões do Nordeste, de viver numa comunidade onde se seguia de forma disciplinar os ensinamentos do Padre Cícero e obedecia-se às determinações do beato, seu líder maior. Essa é a memória viva do Caldeirão. Reconstruir a memória passa por uma compreensão em torno do que representa hoje a comunidade para os remanescentes. Abrir mão de uma memória em nome de um projeto civilizador pode estar conduzindo o Caldeirão não a sua reconstrução, mas a seu sepultamento definitivo.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. 2006. *Capítulos de História Colonial*. ABREU, J. Capistrano de. / J. Capistrano de Abreu. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.
- AGUIAR, Cláudio. 2000. *Caldeirão: a guerra dos beatos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Caliban.
- ALBUQUERQUE, Durval Muniz de. 1999. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife, Massangana.
- ALMEIDA, Fortunato de. 1967. *História da Igreja em Portugal*. Porto. Portucalense Editora.
- ALVES, Tarcisio Marcos. 1994. *A santa cruz do deserto- Ideologia e protesto no sertão nordestino- a comunidade igualitária do Caldeirão*. Recife. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.
- AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes. 2002 (coordenadoras) *Usos & abusos da história ora – 5ª* Rio de Janeiro: Editora FGV.
- ANDRADE, Maristela Oliveira de 2002. *500 anos de catolicismo e sincretismo no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002.
- ANDRADE, Maria Lúcia da Cunha Victório de Oliveira. 2007. *Poder e persuasão no discurso religioso medieval*. Revista Eletrônica de Linguística. Ano I nº 1. 1º semestre. ISSN 1980-5799. Disponível em: <http://www.dominiosdelinguagem.org.br/pdf/1.pdf> acesso em 24/07/2009
- ANSELMO, Otacílio. 1968. *Padre Cícero – mito e realidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- ARAGÃO, R. Batista. 1999. *Tragédias que envergonham o Ceará*. Fortaleza. Copcultura.
- ARAÚJO, Pe. Antônio Gomes de. 1956. *Apostolado do Embuste*. Edições Itaytera. Tipografia Imperial: Crato/CE.
- AZZI, Riolando. 1987. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas.
- BAKHTIN, Mikhail. 1979. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo. Hucitec.
- BAKHTIN, Mikhail. 1997. *Estética da criação verbal*. Tradução feita a partir do francês Maria Ermantina Galvão G. Pereira. Revisão da tradução Marina Appenzellerl. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes.
- BAKHTIN, Mikhail. 1999. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec.
- BALANDIER, Georges. 1999. *O Dédalo: para finalizar o século XX*: Tradução Susana Martins. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcante. 1988. *A terra da mãe de Deus*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

- BATISTA, Abraão. 1990. *História do Beato José Lourenço e o boi Mansinho*. Ed Esp. Juazeiro do Norte. Novembro de 1990. Biblioteca Nacional do Cordel/ Universidade do Vale do Acaraú-UVA.
- BATISTA, Francisco Edésio. 2002. *O Caldeirão e o Beato Zé Lourenço*. Academia dos Cordelistas do Crato. Cadeira nº 05. Crato-CE. Outubro de 2002.
- BASTIDE, Roger. 1973 *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- BASTIDE, Roger. 1989. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- BEOZZO, José Oscar. 1982. *Religiosidade popular*. In: Revista Eclesiástica Brasileira, v. 42, fasc. 168, dez.
- BIBLIA SAGRADA. 1969. *Antigo e Novo Testamento*: traduzida em português por João Ferreira de Almeida. edição revista e atualizada, Sociedade Bíblica do Brasil, Brasília.
- BLOCH, Marc. 1999. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo. Companhia das Letras
- BNB-ETENE. 1980. *Migrações Internas*. Textos selecionados. Coordenador: Hélio A. de Moura. Tomo I e Tomo II. Fortaleza/CE.
- BONFIM, Manoel. 1993. *A América Latina: Males de origem*. – Rio de Janeiro: Topbooks.
- BOSI, Ecléa. 1994. *Memória e sociedade: Lembrança dos velhos*. 3. Ed – São Paulo: Companhia das Letras.
- BOURDIEU, Pierre. 1996. *Economia das Trocas Lingüísticas (o que falar quer dizer)*. São Paulo: EDUSP.
- BOURDIEU, Pierre. 2007. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BRANDÃO, Silvana. 2001 (org) *História das religiões no Brasil*. V. 1. Recife, Edufpe.
- BRANDÃO, Silvana. 2002 (org) *História das religiões no Brasil*, V. 2. Recife, Edufpe.
- BRANDÃO, Silvana. 2004 (org) *História das religiões no Brasil*, v. 3. Recife, Edufpe.
- BRUIT, Hector Hernan. 1995. *Bartolomé de Las Casas e a Simulação dos Vencidos – Ensaio sobre a conquista hispânica da América*. Campinas, São Paulo. Editora da UNICAMP, ILUMINURAS.
- BURKE, Peter. 1989. *A cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800* São Paulo, Companhia das Letras.
- BURKE, Peter. 2000. *Variabilidade de História Cultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CAMINHA, Pero Vaz de. 1963. Carta a El rei d. Manuel. Introdução, organização de texto, glossário. Bibliografia e índices de Leonardo Arroyo. Dôminus Editora. São Paulo. SP.
- CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo 1997. (orgs). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia* – Rio de janeiro, Campus.
- CERTEAU, Michel de. 2002. *A escrita da história*; Tradução de Maria de Lourdes Menezes – 2 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- CHARTIER, Roger. 1990. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Lisboa, Difel.
- CHARTIER, Roger. 1995. “*Cultura Popular*”: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, p.179-192. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/172.pdf> Acesso em: 15/03/2009
- CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem Mal: O profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Brasiliense.
- COLETÂNEA DE TEXTOS DO SIMPÓSIO INTERNACIONAL: 2007. *Migração: nação, lugar e dinâmicas territoriais*. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Geografia: União Geográfica Internacional. Comissão de População e Meio Ambiente: Centro de Estudos Migratórios: Organização Sidney Antônio da Silva, Heinz Dieter Heidermann. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- CORDEIRO, Domingos Sávio de Almeida. 2004. *Um beato líder: narrativas memoráveis do caldeirão* – Fortaleza/ Universidade federal do Ceará.
- COSTA, Homero de Oliveira. 1995. *A insurreição comunista de 1935: Natal, o primeiro ato da tragédia*. São Paulo: Ensaio; Rio Grande do Norte: Cooperativa Cultural da UFRn.
- CUNHA, Euclides da. 1975. *Os Sertões*. 2 Ed. São Paulo, Cultrix/MEC.
- DANIEL, João. 2004 (1759) *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*, v. 1 – Rio de Janeiro: Contraponto.
- DANIEL, João. 2004 (1759) *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*, v. 2 – Rio de Janeiro: Contraponto.
- D’ABBEVILLE, Claude. 1975 (1614) *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*; apresentação de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo.
- DELUMEAU, Jean. 1989. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Tradução de João Pedro Mendes. – São Paulo: Pioneira.
- DE DECCA, Edgar. 1988. 1930: *O silêncio dos vencidos*. 4 Ed. São Paulo; Editora brasiliense.
- DELLA CAVA, Ralph. 1985. *Milagre em Joazeiro*, 1985, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.
- DIÁRIO DO NORDESTE. *Caldeirão: Romaria reverencia movimento histórico* Disponível em: <http://diariodonordeste.globo.com/> Acesso em: 09/10/2009
- DILTHEY, W. 1984. *A compreensão dos outros e de suas manifestações de vida*. In. GARDINER, P. *teorias da história*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- DURKHEIM, Emile. 1978. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril.
- ECO, Humberto. 1971. *A estrutura ausente*. São Paulo: Perspectiva.
- EISEMBERG, José. 2000. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Minas Gerais, Editora da UFMG.
- ELIADE, Mircea. 1992. *O sagrado e o profano* – São Paulo: Martins Fontes.

- ELIADE, Mircea. 1998. *Tratado de história das religiões*: Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. – 2ª edição - São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert. 1993. *O processo civilizador*; vol. 1 Uma História dos Costumes. tradução da versão inglesa, Ruy Jungman; revisão, apresentação e notas, Renato Janine Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- ELIAS, Norbert. 1993. *O processo civilizador*; vol. 2 Formação do Estado e Civilização. tradução da versão inglesa, Ruy Jungman; revisão, apresentação e notas, Renato Janine Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- FACÓ, Rui. 1988. *Cangaceiros e Fanáticos: gêneses e lutas*. Rio de Janeiro – 8ª ed. Bertrand Brasil.
- FAORO, Raimundo. 1998. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. – 13.ª Ed. – São Paulo: Globo. vols. 1 e 2
- FERNANDES, Rubem César. 1982. *Os cavaleiros do bom Jesus. Uma introdução às religiões populares*. São Paulo, Brasiliense.
- FERREIRA, Brasília Carlos. 2000. *O Sindicato do Garrancho*. 2 Ed. Mossoró(RN): Departamento Estadual de Imprensa.
- FIGUEIREDO, José Alves de. 1934. *Artigo publicado em O POVO*. Edição de 07 de junho de 1934.
- FREITAS, M. T. A. 2002. *A Abordagem Sócio-Histórica como orientadora da pesquisa qualitativa* IN: Cadernos de Pesquisa, n.116, p.20-39, julho de 2002
- FREITAS, M. T. A. 2003. *A perspectiva sócio-histórica: uma visão humana da construção do conhecimento*. In Freitas, M. T. A; Jobim e Souza, S e Kramer, S. (orgs) Ciências Humanas e Pesquisa- Leituras de Mikhail Bakhtin. São Paulo: Cortez.
- FREYRE, Gilberto. 1936 *Sobrados e Mocambos*. Ed. Nacional. São Paulo.
- FURTADO, Celso. 1969. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga, 1997, *A cultura clerical e a folia popular*. Revista Brasileira de História. v. 17 nº 34 – São Paulo.
- GAY, P. 1990. *O estilo da história*. São Paulo: Cia. das Letras.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. 1994. *No calor da Hora, A guerra de Canudos nos jornais*, 4ª expedição. São Paulo, Ática.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. 2001. *O Império do Belo Monte: Vida e morte de Canudos*. São Paulo 1ª Ed. Editora Fundação Perseu Abramo.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. PERES, Fernando Rocha. 2002. *Breviário de Antonio Conselheiro*. Salvador: EDUFBA: Odebrecht.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. 2004 (1576) *A primeira história do Brasil: história da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Modernização do texto original de 1576. 2 ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

- GINZBURG, Carlo. 1987. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GINZBURG, Carlo. 1988. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GINZBURG, Carlo. 1989. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*: tradução: Federico Carotti. – São Paulo: Companhia das Letras.
- GINZBURG, Carlo. 1991. *A micro- história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL.
- GINZBURG, Carlo. 1991. *História Noturna: decifrando o sabá*. Tradução de Nilson Moulin Louzada – São Paulo: Companhia das Letras.
- GRAMSCI, Antonio. 1995. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 9 Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GRUNSPAN-JASMIM, Élise. 2006. *Lampião: Senhor do Sertão: Vidas e Mortes de um Cangaceiro*. Tradução Maria Celeste Franco Faria Marcondes e Antônio de Pádua Danesi. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- GUERRA, Phelipe e GUERRA, Theóphilo. 2001. *Seccas contra a secca*. 4ª edição. Mossoró, RN. Fundação Guimarães Duque. Fundação Vingt-Un Rosado. Coleção Mossoroense. Série “C”. volume 1203.
- HALBWACHS, Maurice. 2006. *A memória coletiva*. ; tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro.
- HAROCHE, Claudine. 1992. *Fazer dizer, querer dizer*. Tradução: Eni Pulcinelli Orlandi com a colaboração de Freda Induski e Marise Manoel. Editora Hucitec. São Paulo.
- HERMANN, Jacqueline. 1997. *História das religiões e religiosidades*. In Domínios da História: Ensaios de teoria e metodologia. CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.) Rio de Janeiro, Campus.
- HERMANN, Jacqueline. 2001. “*Sebastianismo e Sedição: os rebeldes do Rodeador na cidade do paraíso terrestre, Pernambuco, 1817-1820*”. *Tempo*. Rio de Janeiro.
- HOBBSAWN, Eric. 1975 (1969) *Bandidos*. Tradução de Donaldson Magalhães Garschagen. 1ª edição brasileira. Rio de Janeiro. Editora Forense-Universitária.
- HOBBSAWN, Eric. 1978 (1959). *Rebeldes Primitivos: Estudos sobre Formas Arcaicas de Movimentos Sociais nos Séculos XIX e XX*. Tradução de Waltensir Dutra. 2ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- HOBBSAWN, Eric J. 1998. *Sobre História*. São Paulo. Companhia das Letras.
- HOLANDA, Firmino, 1997. *Nos tempos do Caldeirão*. In: Cadernos do CEAS. Salvador-Ba.
- HOLANDA, Firmino. 1983. *Nos tempos de Caldeirão*, In: Revista Nação Cariry. Fortaleza-Ce, nº 9. Nov/dez.
- HOORNAERT, Eduardo. 1984. *Ibiapina e os Desclassificados*. In: DESROCHERS, Georgette e HOORNAERT, Eduardo. (Organizadores) Padre Ibiapina e a Igreja dos Pobres. Edições Paulinas, São Paulo.
- HOORNAERT, Eduardo. 1990. *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.

- HOORNAERT, Eduardo. 2006. *Crônicas das Casas de Caridade: fundadas pelo Padre Ibiapina*. – Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria da Cultura do Estado do Ceará.
- HUIZINGA, Johan. 1996. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Ulissea.
- HUNT, Lynn. 1992. *A nova história cultural* - Tradução Jefferson Luiz Camargo - São Paulo: Martins Fontes.
- IANNI, Octavio. 2004. *Uma longa viagem*. Tempo soc., São Paulo, v. 16, n. 1, jun. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702004000100009&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 12 maio 2009. doi: 10.1590/S0103-20702004000100009.
- JANCSÓ, István. 1997. *A Sedução da Liberdade: cotidiano e contestação política do século XVIII*. In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, vol. 1.
- KEMPIS, Tomás de. 1979. *Imitação de Cristo*. Tradução revista e prefácio por Paulo Matos Peixoto. Editora Paumape, São Paulo.
- LE GOFF, Jacques. 2001. *São Francisco de Assis*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Record.
- LE GOFF, Jacques. 2003. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão [et. al.]. 5ª Ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- LEAL, Victor Nunes. 1978. *Coronelismo, enxada e voto*. 4. Ed. São Paulo: Editora Alfa Ômega.
- LEVINE, Robert M. 1995. *O Sertão Prometido: O Massacre de Canudos no Nordeste Brasileiro*. Tradução Mônica Dantas. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- LOBO, Gustavo Adolfo d’Almeida. 2000. *A imprensa cearense e o Caldeirão do Beato José Lourenço (O discurso da imprensa em relação ao movimento popular camponês do Caldeirão)*. Dissertação de Mestrado em História. Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.
- LOBO, Tancredo. 1991. *Caldeirão: A História do Trabalho contra a Exploração*. Academia dos Cordelistas do Crato. Cadeira nº 12. Crato-CE. Fevereiro de 1991.
- LOPES, Fátima Martins. 2003. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-Un Rosado, Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. Documento 1 pág. 240.
- LOPES, Francisco Régis. 1991. *Caldeirão: Um estudo histórico sobre o Beato José Lourenço e sua comunidade*. Fortaleza, EDUECE.
- MACÊDO, Nertan. 1961. *O padre e a beata: a vida do Padre Cícero do Juazeiro*. Edições O Cruzeiro – Rio de Janeiro.
- MACHADO, Paulo de Tarso Gondim. 2001. *Padre Cícero entre os Rumores e a Verdade: O Inventário do Padre Cícero Romão Batista – textos e documentos*. Fortaleza: ABC Editora.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. 2004. *Lideranças do Contestado*. Campinas, Editora Unicamp.
- MARIZ, Celso. 1942. *Ibiapina – Um apóstolo do Nordeste*. Publicações: A União Editora.

- MARQUES, Francisco Wellington. 2003. *Mistérios Gozosos; da transformação do imaginário sertanejo no cariri ao surgimento da irmandade da santa cruz do deserto (do século XIX ao XX)* monografia apresentada ao curso de especialização em História do Brasil, da Universidade Regional do Cariri-URCA. Crato, Ceará.
- MEDEIROS BRAGA, Luzimar. *O Massacre de Caldeirão de Santa Cruz do Deserto*. Literatura de Cordel.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. 2002. *Manual de história oral*. 4ª edição. Revista e ampliada. São Paulo, Edições Loyola.
- MELO NETO, João Cabral de. 1995 *Morte e vida severina*. In: *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- MELLO, Frederico Pernambucano de. 2004. *Guerreiros do sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil*. Prefácio de Gilberto Freyre, São Paulo: A Girafa Editora.
- MENEZES, Fátima e ALENCAR, Generosa. 1995. *DOSSIÊ CONFIDENCIAL. Padre Cícero e Floro Bartolomeu*. Brasília.
- MÉTRAUX, Alfred, 1979 (1928) *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. Prefácio, tradução e notas do Prof. Estevão Pinto; apresentação do Prof. Egon Schaden. 2 ed. – São Paulo: Ed. Nacional: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. 1985. *Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado*, In: HGCB. III – O Brasil republicano 2- sociedade e instituições (1889-1930) – Difel, São Paulo.
- MONTENEGRO, Abelardo F. 1973. *Fanáticos e cangaceiros*. Fortaleza, Editora Henriqueta Galeno.
- MONTENEGRO, Antônio Torres. 1992. *História oral e memória: a cultura popular revisitada.*, São Paulo, Contexto.
- MONTENEGRO, F. Pe. 2004. *Fé em Canudos*. Rio – São Paulo – Fortaleza: ABC Editora.
- MOTT, Luiz. 1997. *Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a capela e o calundu*. In: História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras. vol. 1.
- MULLET, Michael. 1985. *A Contra-Reforma*. Lisboa, Ed. Gradiva.
- MUNIZ, Edmundo. 1981. *A guerra de Canudos*. São Paulo. Centro Editorial Latino-americano.
- NEVES, Frederico de Castro. 2001. *Getúlio e a seca: políticas emergenciais na era Vargas*. **Rev. bras. Hist.**, São Paulo, v. 21, n. 40, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01020188200100010006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 27/10/2009 doi: 10.1590/S0102-01882001000100006.
- NÓBREGA, Manoel da. 1886 (1549) *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. 1985. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- OLIVEIRA, Ruy Bruno Bacelar de. 1998. *De Caldeirão a Pau de Colher: A guerra dos caceteiros*. Vitória da Conquista, BA: R.B.B Oliveira.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. 1987. *Palavra, fé, poder*. org. – Campinas, SP: Pontes.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. 1996. *A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso*. Campinas, SP: Pontes.
- ORLANDI, Eni Orlandi. 2000. *Análise de Discurso. Princípios e procedimentos*. Campinas. Pontes.
- ORLANDI, Eni Orlandi. 2001. *Discurso e leitura*. – 6. Ed. – São Paulo, Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas. (Coleção passando a limpo)
- OTTEN, Alexandre. 1990. *Só Deus é grande: a imagem religiosa de Antônio Conselheiro*. São Paulo: Loyola.
- PERINI, João Carlos. 2007. *Maria de Araújo, a Beata da Hóstia*. Gráfica Nobre, Juazeiro do Norte-CE. Brasil.
- POMPA, Cristina, 1998, *A construção do fim do mundo: para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil “rústico”*. Revista de Antropologia. v. 41, nº 1 – São Paulo (www.scielo.br)
- POMPA, Cristina. 2003. *Religião como tradução: missionários, Tupy e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC.
- PORTELLI, Hugues. 1977. *Gramsci e o bloco histórico*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. 1963. *O messianismo no Brasil e no mundo*: Prefácio: Roger Bastide, São Paulo, Alfa-Ômega, 2003. 3ª Ed.
- QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. 1976. *O mandonismo local*. São Paulo: Alfa Ômega.
- QUEIRÓZ, Mauricio Vinhas de. 1981. *Messianismo e conflito social (A guerra sertaneja do Contestado 1912-1916)*. São Paulo: Ática. 3ª Edição.
- RAMOS, Francisco Régis Lopes. 1991. *Caldeirão* – Fortaleza: Eduece,
- RAMOS, Graciliano. 1984. *Vidas secas*. 52ª ed. São Paulo: Record.
- REGO, José Lins do. 1999. *Pedra Bonita: Romance*. 13. Ed. Rio de Janeiro, José Olímpio.
- REIS, José Carlos. 1999. *A história, entre a filosofia e a ciência*. 2 ed. São Paulo: Ática.
- REIS, José Carlos. 2006. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3. Ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV.
- RIBEIRO, Darcy. 1995. *O povo brasileiro*. São Paulo, Companhia das Letras.
- RICOEUR, Paul. 2007. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et al.]. – Campinas, SP : Editora da UNICAMP.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. 2005. *A Ordem – uma revista os intelectuais católicos (1934-1945)* Belo Horizonte: Autêntica/FAPESP.
- RODRIGUES R. Nina. 2006 (1900). *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro.

- RODRIGUES R. Nina. 2006 (1939). *As coletividades anormais*. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial.
- ROMERO, Sílvio. 2001. *O Brasil social e outros estudos sociológicos*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.
- ROSA, João Guimarães. 1965. *Grande Sertão Veredas*, Editora José Olympio. Rio de Janeiro, RJ.
- SANTOS, Apolônio Alves dos. *História do Boi Santo e do Beato Zé Lourenço*. Literatura de Cordel. Campina Grande-PB.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. 1996. *Facundo: civilização e barbárie*; tradução de Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ: Vozes.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz, GOMES, Nilma Lino 2000 (orgs) *Antropologia e História – debate em regiões de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica.
- SCHWARTZ, Stuart B. 1988. Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835/ Stuart B. Schwartz; tradução Laura Teixeira Motta. – São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARTZ, Stuart B. 1999. *O Brasil Colonial, C. 1580-1750: As Grandes Lavouras e as Periferias* In: História da América Latina: A América Latina Colonial, volume II/ Leslie Bethell organização; tradução Mary Anazonas Leite de Barros e Magda Lopes. – Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão.
- SEVCENKO, Nicolau. 1983. *Literatura como Missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo, Brasiliense.
- SILVA, Antenor de Andrade. 1982. *Cartas do Padre Cícero (1877-1934)*. Salvador/BA. E. P. Salesianos.
- SOUZA, Eloy de. 2009. *O Calvário das secas*. Mossoró: Fundação Vingt-Un Rosado. Coleção Mossoroense. Série “C”; volume 1553.
- SOUZA, Itamar de. 1980. *Migrações Internas no Brasil*. Petrópolis, Vozes em Coedição com Fundação José Augusto, Natal.
- SOUZA, Laura de Mello e. 1986. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- STADEN, Hans. 1999 (1557) *Primeiros registros escritos e ilustrados sobre o Brasil e seus habitantes*. Tradução de Angel Bojadsen. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 1999.
- STEIL, Carlos Alberto 1996. *O sertão das romarias: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*, Petrópolis, Rj, Vozes.
- SUSS, Günter Paulo. 1979. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola.
- TÁVORA, Fernandes. 1944. *Considerações sobre o estado mental do Padre Cícero – Carta ao Padre Azarias Sobreira*. Separata da “Revista do Instituto do Ceará Tomo LVII – Ano LVII. Emp. Editora Fortaleza Ltda.
- THOMPSON, Paul. 1992. *A voz do passado: história oral*; Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. – 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- TREVOR ROPER, H. R. 1981. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Porto: Editorial Presença.
- VAINER, Carlos B. 1998. *Deslocamentos compulsórios, restrições à livre circulação: elementos para um reconhecimento teórico da violência como fator migratório*. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/PDF/1998/a153.pdf> acesso em: 12/05/2009.
- VAINFAS, Ronaldo. 1995. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. – São Paulo: Companhia das Letras.
- VAINFAS, Ronaldo. 1997. *História das Mentalidades e História Cultural*, In: Cardoso, Ciro Flamarion e Vainfas, Ronaldo(orgs) Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus.
- VAINFAS, Ronaldo. 2002. *Os protagonistas anônimos da história: a micro-história* – Rio de Janeiro: Campus.
- VILHENA, Maria Ângela, 2003, *O peregrinar: caminhar para a vida*. In: Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo/ Edin Sued Abumansur (org). Campinas, SP: Papirus.
- VILLA, Marco Antonio. 1995. *Canudos: o povo da terra*. São Paulo, Editora Ática.
- WEBER, Max. 1994. *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barvosa; revisão técnica de Gabriel Cohn, 3ª edição, Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília.
- WEBER, Max. 2001. *Metodologia das ciências sociais*. parte 2; tradução de Augustin Wernet; introdução à edição brasileira de Mauricio Tragtemberg. – 3 ed. – São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- WEBER, Max. 2004. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*: tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. - São Paulo: Companhia das Letras.

ENTREVISTAS

- ALMEIDA, José Gomes de. (84) 2008. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Portalegre/RN em 23/07/2008.
- ANDRADE, Maria de Jesus. (80). 2004. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Umarizal/RN em 26/06/2004.
- COSTA, Sebastião Francisco da. (94) 2007. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Participação de João Marcolino Neto. Caraúbas/RN. Em 02/10/2007.
- CUNHA, Lindalva Maria da. (76) 2008. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva* Olho d’Água dos Borges em 08/04/2008
- FILHA, Maria Madalena. (D. Mazinha) (83) 2008. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Participação de Marcílio Lima Falcão. Umarizal/RN. Em 08/04/2008.

- NASCIMENTO, Cícero Paulo do. (81) 2008. Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva. Participação de Marcílio Lima Falcão. Praia de Ponta do Mel, Areia Branca/Rn. em 01/04/2008.
- NEPOMUCENO. Cícero Marcelino. (80) 2008. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Participação de Marcílio Lima Falcão. Praia de Ponta do Mel, Areia Branca/RN em 01/04/2008
- NEVES. Raimundo Bernardino das. (Raimundo Tenório) (91) 2007. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Participação de João Marcolino Neto. Sítio Tamanduá, Caraúbas/RN. Em 02/10/2007.
- OLIVERIA, Antônio Cirilo de. (91) 2008. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Portalegre/RN. Em 25/07/2008
- OLIVEIRA, Mizaél Pedro de. (82). 2008. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Comunidade Alexandre Pinto, Portalegre/RN. Em 23/07/2008.
- PAIVA, Joana Alves da Silva. (90) 2004. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Comunidade Vargem do Barro. Umarizal/RN em 26/06/2004
- PAIVA, Valdemar de Oliveira. (94) 2008. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Pau dos Ferros/RN em 25/07/2008
- SALES, Maria de Lourdes de Andrade. (80) 2004. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Juazeiro do Norte/CE em 26/06/2004
- SILVA, Maria Pereira da. (89). 2008. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Participação de Marcilio Lima Falcão. Mossoró/RN em 20/07/2008.
- SILVA, Raimunda Alves da. (77) 2004. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Comunidade Vargem do Barro. Umarizal/RN. Em 26/06/2004.
- SILVA, Raimundo Filgueira da. (89) 2008. *Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva*. Tabuleiro Grande/RN em 07/01/2008

FONTES DOCUMENTAIS

- ACERVO DO PADRE CÍCERO. *Correspondências pessoais*. Arquivo da Ordem dos Salesianos em Juazeiro do Norte/Ceará.
- ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO BRASIL. 1936. Instituto Nacional de Estatística. Ano II. Rio de Janeiro. Tipografia do Departamento de Estatística e Publicidade.
- BARROS, José Goes de Campos. 1937. *A Ordem dos penitentes- exposição*. Relatório da Polícia. Imprensa Oficial. Fortaleza-Ceará.
- CARTA PASTORAL. 1931. *Saudando os seus diocesanos*. Dom Francisco de Assis Pires. Bispo do Crato. Diocese do Crato.
- CARTA PASTORAL. 1934. *Sobre a Obra Pontifícia da Propagação da Fé*. Dom Francisco de Assis Pires. Bispo do Crato. Diocese do Crato.

- CARTA PASTORAL. 2001. *1ª Carta Pastoral*. Dom Fernando Panico, Bispo Diocesano do Crato, em 20/10/2001. Disponível em:
<http://www.diocesedecrato.org.br/index.php?pg=4-41> Acesso em: 15/07/2009
- CARTA PASTORAL. 2003. *2ª Carta Pastoral. Romarias e Reconciliação*. Dom Fernando Panico, Bispo Diocesano do Crato. Em 02/02/2003. Disponível em:
<http://www.diocesedecrato.org.br/index.php?pg=4-42> Acesso em: 15/07/2009
- CARTA PASTORAL. 2004. *3ª Carta Pastoral. Sobre as Eleições 2004*. Dom Fernando Panico, Bispo Diocesano do Crato. Em 06/07/2004. Disponível em:
<http://www.diocesedecrato.org.br/index.php?pg=4-43> Acesso em: 15/07/2009
- COEPA. Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural. 2005. *Projeto de revitalização do Parque Histórico do Caldeirão. Aprovado pelo Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural em 21 de março de 2005*. Protegido pelo Tombo Estadual segundo a lei nº 13.465, de 05 de maio de 2004.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Secretaria Nacional. 2001. Disponível em:
<http://www.cptnac.com.br/?system=news&eid=25> Acesso em 12/11/2009
- CORRESPONDÊNCIAS DO PADRE CÍCERO. Documentação anexa ao processo de reabilitação do Padre Cícero junto ao Vaticano. Arquivo do Centro de Psicologia da Religião. Juazeiro do Norte/CE.
- COUTO. Pe. Manoel José Gonçalves. 1868. *Missão Abreviada*. 6ª edição. Tipografia de Sebastião José Pereira, Editor, Porto, Portugal.
- EXECUÇÃO DO TESTAMENTO DO PADRE CÍCERO ROMÃO BATISTA E INVENTÁRIO DO Dr. FLORO BARTOLOMEU DA COSTA. 1997. Documento em fac-símile/Apresentação do Des. José Maria de Melo; Histórico do documento do Des. José Ari Cisne; Análise Crítica do Prof. Eduardo Diatahy B. de Menezes. – Fortaleza: Tribunal de Justiça do Estado do Ceará.
- LA PAZ. Reynaldo de. *Diocese de Mossoró*. Relatório bispado D. Jayme Câmara.
- MENEZES, Fátima e ALENCAR, Generosa. 1995. *DOSSIÊ CONFIDENCIAL. Padre Cícero e Floro Bartolomeu*. Brasília.
- O MOSSOROENSE, Jornal. Exemplares lançados entre os anos de 1929 e 1934 ainda existentes no acervo do Museu Lauro da Escóssia. Mossoró/RN. Levantamento que contou com a participação de Aline Keilly da Costa Morais, aluna do 5º Período do Curso de História da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN.
- REGISTRO DE CASAMENTO. Freguesia de Juazeiro do Norte. Referente ao período de 1935 a 1937.
- TOMBO, Livro de. 1914. Paróquia de Caraúbas. Período de 1914 a 1957. *Circular nº 06. Mossoró, 03 de outubro de 1936. Folhas 38 e 39.*
- TOMBO, Livro de. Paróquia de Areia Branca. Período 1919 a 1944.
- TOMBO, Livro de. Paróquia de Portalgre/RN. Período de 1933 a 1940.
- TOMBO, Livro de. Paróquia de Santa Luiza. Mossoró/RN. Livro nº 03. Período de 1925 a 1939.
- TOMBO, Livro de. Paróquia Nossa Senhora das Dores, Juazeiro do Norte/CE. Período de 1917 a 1940.

ANEXOS

ROTEIRO PARA ENTREVISTA COM REMANESCENTES:

1 - Início da entrevista: (Gravando)

Como o senhor já sabe, meu nome é Lemuel Rodrigues da Silva. Sou aluno do curso de Ciências Sociais da UFRN, venho desenvolvendo pesquisa sobre a migração de norte-riograndenses na década de 1930 para o Arraial do Caldeirão do beato José Lourenço. Sítio localizado na cidade do Crato/CE.

São: ____ horas do dia: ____/____/____ e estamos na residência do senhor (a): (nome por extenso)
sítio à Rua: _____, N.º. _____, Bairro: _____, na Cidade de:
_____.

Primeira parte:

Nome:

Data e local de nascimento:

Seus pais:

Estado civil:

Filhos:

Segunda parte:

Sobre sua infância e adolescência:

Terceira parte:

Sobre sua vida adulta, seu trabalho (situação econômica à época, se vivia da agricultura, pecuária, pesca, comércio, etc.), relação com a família e os amigos, sua vida religiosa.

Quarta parte: (Entrar na temática)

Quando primeiro ouviu falar sobre o Beato Zé Lourenço e o Arraial do Caldeirão?

Como? Onde?

Conheceu o Beato Zé Lourenço?

Quando? Como? Onde?

Como era a sua pregação?

Conheceu o Beato Severino Tavares?

Quando? Como? Onde?

Como era a sua pregação?

Viveu no Caldeirão?

Como era a vida no Caldeirão?

Religiosa;

Trabalho;

Lazer;

Formas de se vestir;

Como era sua relação com o beato

Como era o comportamento do beato com as pessoas que viviam no Caldeirão? Homens, Mulheres e Crianças.

O que o (a) levou ao Caldeirão?

Questão religiosa? Discurso da salvação. **(não citar)**

Questão Política? Perseguição por conta do Levante Comunista. **(Não citar)**

Questão Física? Secas **(Não citar)**

As lembranças que guarda do Caldeirão?

São boas? Ruins? **(não citar)**

Quais as lições aprendidas no período em que viveu no Caldeirão?

2- **Término da entrevista:** (ainda gravando)

2.1 - O que mais o senhor gostaria de falar e não lhe foi perguntado sobre sua vida...?

2.2 - O senhor faz alguma restrição sobre a divulgação desta entrevista? (Quais?). Pode ser entendido que o senhor autoriza a publicação desta entrevista sem quaisquer restrições? (ou com tais e tais restrições?).

2.3 - Agradeço mais uma vez a colaboração do senhor: nome por extenso. Muito obrigado e até breve.

2.4 - A entrevista está sendo encerrada às: ____ horas do dia: ____/____/____, na residência do senhor: (nome por extenso) na cidade de: _____.

ROTEIRO PARA ENTREVISTA COM CONTEMPORÂNEOS:

1 - **Início da entrevista:** (Gravando)

Como o senhor já sabe, meu nome é Lemuel Rodrigues da Silva. Sou aluno do curso de Ciências Sociais da UFRN, venho desenvolvendo pesquisa sobre a migração de norte-riograndenses na década de 1930 para o Arraial do Caldeirão do beato José Lourenço, Sítio localizado na cidade do Crato/CE.

São: ____ horas do dia: ____/____/____ e estamos na residência do senhor (a): (nome por extenso) sito à Rua: _____, N°. _____, Bairro: _____, na Cidade de:

_____.

Primeira parte:

Nome:

Data e local de nascimento:

Seus pais:

Estado civil:

Filhos:

Segunda parte:

Sobre sua infância e adolescência:

Terceira parte:

Sobre sua vida adulta, seu trabalho (situação econômica à época, se vivia da agricultura, pecuária, pesca, comércio, etc.), relação com a família e os amigos, sua vida religiosa.

Quarta parte: (entrar na temática):

Quando primeiro ouviu falar sobre o Beato Zé Lourenço e o Arraial do Caldeirão?

Como? Onde?

Conheceu o Beato Zé Lourenço?

Quando? Como? Onde?

Como era a sua pregação?

Conheceu o Beato Severino Tavares?

Quando? Como? Onde?

Como era a sua pregação?

Viveu no Caldeirão?

O que o Sr.(a). Ouvia falar sobre o Caldeirão?

Religiosa;

Trabalho;

Lazer;

Formas de se vestir;

E sobre o beato Zé Lourenço?

O que o Sr.(a) ouvia falar sobre o comportamento do beato com as pessoas que viviam no Caldeirão?

Homens, Mulheres e Crianças.

O que o(a) senhor(a) acha que levou essas famílias a irem para o Caldeirão?

Questão Religiosa? Discurso da salvação. **(não citar)**.

Questão Política? Perseguição por conta do Levante Comunista. **(Não citar)**.

Questão Física? Secas **(Não citar)**.

2- **Término da entrevista:** (ainda gravando)

2.1 - O que mais o senhor gostaria de falar e não lhe foi perguntado sobre sua vida...?

2.2 - O senhor faz alguma restrição sobre a divulgação desta entrevista? (Quais?). Pode ser entendido que o senhor autoriza a publicação desta entrevista sem quaisquer restrições? (ou com tais e tais restrições?).

2.3 - Agradeço mais uma vez a colaboração do senhor: nome por extenso. Muito obrigado e até breve.

2.4 - A entrevista está sendo encerrada às: ____ horas do dia: ____/____/____, na residência do senhor: (nome por extenso) na cidade de: _____.

FICHA DE ACOMPANHAMENTO E CONTROLE DE PROJETO

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço

Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva

Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior

IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN

Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva

Tipo de entrevista (gênero): História oral temática

II – Ficha catalográfica da entrevista:

Entrevista N°.: 01

Entrevistado: Sebastião Francisco da Costa



D.N: 03/01/1913 **Local:** Caraúbas **E. Civil:** Casado
Local da entrevista: Residência
Rua: Abdias Fernandes, s/n **Bairro:** Centro **Cidade:** Caraúbas **UF:** RN
Data da entrevista: 02/10/2007
Folhas de transcrição: 17 **Duração:** 31:03
Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva
Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza
Categoria: Contemporâneo
Obs: Participação do Profº João Marcolino Neto, responsável pela intermediação com o entrevistado.

Resumo:

O entrevistado está na categoria de “contemporâneo”. Não chegou a morar no Caldeirão. A sua importância se dá pelo fato de ter conhecido Severino Tavares e ter assistido sua pregação. Conheceu várias famílias que migraram para o Caldeirão. As falhas de memórias foram características de sua entrevista, entrando em contradição em algumas ocasiões. Deu-nos um panorama geo-histórico da região manteve a mesma linha de raciocínio de outros contemporâneos.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço
Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva
Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN
Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva
Tipo de entrevista (gênero): História oral temática

II – Ficha catalográfica da entrevista:



Entrevista Nº.: 02
Entrevistado: Raimundo Bernardino das Neves (Raimundo Tenório)
D.N: 06 /05/1916 **Local:** Caraúbas **E. Civil:** Casado
Local da entrevista: Residência
Rua: Sítio Tamanduá **S/N** Bairro: Z. Rural **Cidade:** Caraúbas **UF:** RN
Data da entrevista: 02/10/2007
Folhas de transcrição: 15 **Duração:** 29:01
Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva
Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza
Categoria: Contemporâneo
Obs: Participação do Profº João Marcolino Neto, responsável pela intermediação com o entrevistado.

Resumo:

O entrevistado está na categoria de “contemporâneo”. Estava muito confuso, com fortes lapsos de memória, em algumas ocasiões demonstrou total desconhecimento do fato, em outras, como o relato da prisão de Severino Tavares foi preciso na narrativa. Mesmo assim em suas memórias o Caldeirão aparece como um episódio muito distante de sua realidade.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço
Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva
Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN
Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva
Tipo de entrevista (gênero): História oral temática



II – Ficha catalográfica da entrevista:

Entrevista N.º: 07
Entrevistado: Cícero Marcelino Nepomucena
D.N: 07/06/1927 **Local:** Açú **E. Civil:** Casado
Local da entrevista: Residência do Sr. José Germano
Rua: Manoel Filgueira dos Santos, 14 **Bairro:** P. P. do Mel **Cidade:** A. Branca **UF:** RN
Data da entrevista: 01/04/2008
Folhas de transcrição: 13 **Duração:** 34:00
Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva
Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza
Categoria: Contemporâneo.
Obs: Participação do Profº Marcílio Lima Falcão do DHi/UERN Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Resumo:

O entrevistado demonstra uma boa memória, tem firmeza nas suas informações e nos passou informações precisas sobre a presença de Severino Tavares na região de Ponta do Mel. Foi firme também quando da narrativa sobre a presença do Bispo de Mossoró D. Jaime Câmara na região.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço
Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva
Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN
Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva
Tipo de entrevista (gênero): História oral temática

II - Ficha catalográfica da entrevista:



Entrevista N.º: 08
Entrevistado: Cícero Paulo do Nascimento
D. N: 27/04/1927 **Local:** Praia de Ponta do Mel **E. Civil:** Casado
Local da entrevista: Residência do Sr. José Germano
Rua: Manoel Filgueira dos Santos, 14 **Bairro:** P. P. Mel **Cidade:** A. Branca **UF:** RN
Data da entrevista: 01/04/2008
Folhas de transcrição: 14 **Duração:** 30:00
Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva
Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza
Categoria: Contemporâneo
Obs: Participação do Profº Marcílio Lima Falcão do DHi/UERN – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Resumo:

Demonstrou segurança em sua narrativa, mesmo que tenha utilizado como reforço informações obtidas ao longo de sua vida através de outras pessoas da mesma faixa etária. Conseguiu guardar boas recordações do período.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço

Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva

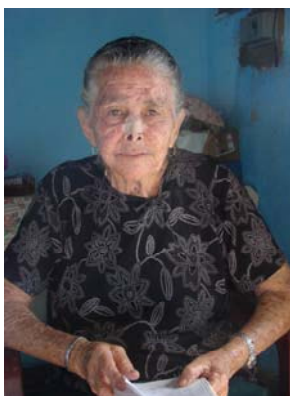
Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior

IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN

Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva

Tipo de entrevista (gênero): História oral temática

II – Ficha catalográfica da entrevista:



Entrevista N°: 011

Entrevistada: Lindalva Maria da Cunha

D.N: 01/05/1932 **Local:** Olho D'Água dos Borges **E. Civil:** Viúva

Local da entrevista: Residência

Rua: Chagas Xavier, 107 **Bairro:** Centro **Cidade:** Olho D'Água dos Borges **UF:** RN

Data da entrevista: 08/04/2008

Folhas de transcrição: 25 **Duração:** 59:12

Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva

Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza

Categoria: Remanescente

Obs: Participação do Profº Marcílio Lima Falcão do DHI/ UERN – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte e da Profª Ilberlânia Alves da Silva, responsável pela intermediação com a entrevistada.

Resumo:

Caçula da família, D. Lindalva mantém viva a memória da viagem e do período em que viveu no Caldeirão, a partir dos relatos dos mais idosos. Mesmo assim registrou episódios que marcaram para sempre sua infância na comunidade.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço

Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva

Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior

IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN

Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva

Tipo de entrevista (gênero): História oral temática

II – Ficha catalográfica da entrevista:



Entrevista N°: 013

Entrevistado: Maria Madalena Filha (D. Mazinha)

D.N: 13/05/1925 **Local:** Caraúbas **E. civil:** Casada

Local da entrevista: Residência

Rua: Bonifácio Cândido, 92 **Bairro:** Centro **Cidade:** Umarizal

UF: RN

Data da entrevista: 08/04/2008

Folhas de transcrição: 14 **Duração:** 23:44

Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva

Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza

Categoria: Remanescente.

Obs: A entrevista teve a participação do Profº Marcílio Lima Falcão do DHI/ UERN e da Profª Ilberlânia Alves da Silva, responsável pela intermediação com a entrevistada

Resumo:

A entrevistada demonstrou boa memória ao narrar episódios da presença de Severino Tavares no Rio Grande do Norte, relatando com precisão o período que o Conselheiro ficou na residência de seus pais. Negou as acusações contra o beato e confirmou a violência a que foi vítima Severino Tavares. Tem boa lembrança da viagem e do período em que viveu no Caldeirão.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço

Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva

Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior

IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN

Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva

Tipo de entrevista (gênero): História oral temática



II – Ficha catalográfica da entrevista:

Entrevista N°.: 015

Entrevistado: Mizaél Pedro de Oliveira

D.N.:13/11/1926 **Local:** Sítio Chapada/Portalegre **E. Civil:** Casado

Local da entrevista: Residência

Rua: Com. Alexandre Pinto Bairro: Z. R **Cidade:** Portalegre **UF:** RN

Data da entrevista: 23/07/2008

Folhas de transcrição: 17 **Duração:** 25:24

Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva

Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza

Categoria: Remanescente.

Obs: O contato com a família foi feito através de João Edomar Pereira, Secretário da Paróquia de Portalegre

Resumo:

Relatou que ia as Missões de Severino Tavares acompanhando a mãe, mas nem sempre ficava atento à fala do Conselheiro, mesmo assim guarda na memória que o mesmo aconselhava o povo a ir à missa, ter fé em Deus e ir visitar o Caldeirão. Esteve no Caldeirão e via o beato como um homem muito sério.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço

Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva

Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior

IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN

Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva

Tipo de entrevista (gênero): História oral temática



II – Ficha catalográfica da entrevista:

Entrevista N°.: 016

Entrevistado: José Gomes de Almeida

D.N.: 24/11/1924 **Local:** Serrinha dos Jerônimo de Barros/Portalegre **E. Civil:** Casado

Local da entrevista: Residência

Rua: Fco. Rodrigues de Freitas, 10 **Bairro:** Centro **Cidade:** Portalegre **UF:** RN

Data da entrevista: 23/07/2008

Folhas de transcrição: 06 **Duração:** 12:00

Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva

Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza

Categoria: Contemporâneo

Obs: O contato com a família foi feito através de João Edomar Pereira, Secretário da Paróquia de Portalegre.

Resumo:

Mesmo com dificuldade o entrevistado demonstrou muita segurança em seus relatos. Presenciou as Missões de Severino e guarda na memória seus conselhos e orações.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço
Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva
Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN
Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva
Tipo de entrevista (gênero): História e memória



II – Ficha catalográfica da entrevista:

Entrevista N°: 17
Entrevistado: Antônio Cirilo de Oliveira (Antônio Alexandre)
D.N: 09/06/1917 **Local:** Sítio Genipapeiro/Portalegre E. Civil:
Viúvo
Local da entrevista: Residência
Rua: Av. Hipólito Fialho, 230 Bairro: Centro Cidade: Portalegre UF:
RN
Data da entrevista: 25/07/2008
Folhas de transcrição: 19 **Duração:** 41:25
Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva
Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza
Categoria: Remanescente
Obs: O contato com a família foi feito através de João Edomar Pereira, Secretário da Paróquia de Portalegre.

Resumo:

Dispõe de uma memória privilegiada. Relata com precisão de detalhes a passagem de Severino na região, como suas pregações e conselhos. O período em que viveu no Caldeirão é visto como uma experiência muito boa e confirma a seriedade e respeito que o beato José Lourenço tinha com todos da comunidade. Sente saudades.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço
Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva
Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN
Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva
Tipo de entrevista (gênero): História oral temática

II – Ficha catalográfica da entrevista:



Entrevista N°: 019
Entrevistado: Valdemar de Oliveira Paiva
D.N: 10/04/1914 **Local:** Sítio Recanto/P. Ferros E. Civil: Viúvo
Local da entrevista: Residência da Irmã
Rua: Elias Fernandes, s/n Bairro: Princesinha Cidade: P. Ferros UF:
RN
Data da entrevista: 25/07/2008
Folhas de transcrição: 14 **Duração:** 29:39
Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva
Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza
Categoria: Remanescente.
Obs: O contato com a família foi feito através de João Edomar Pereira, Secretário da Paróquia de Portalegre. O entrevistado reside na cidade de Açu e é atualmente é evangélico.

Resumo:

Relatou com detalhes a presença de Severino Tavares na região de Portalegre, seus conselhos e orações. Afirmou também ter se decepcionado com o mesmo quando descobriu seu envolvimento com mulheres da região. Viveu no Caldeirão, mais retornou ao perceber que não era o que esperava.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço
Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva
Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN
Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva
Tipo de entrevista (gênero): História oral temática



II – Ficha catalográfica da entrevista:

Entrevista N°.: 020
Entrevistada: Maria Pereira da Silva (Maria de Mané de Lucas)
D.N: 16/03/1919 **Local:** Logradouro/P. Ferros **E. Civil:** Viúva
Local da entrevista: Residência
Rua: Danilo Couto da Escóssia, 12 **Bairro:** Aeroporto II **Cidade:** Mossoró **UF:** RN
Data da entrevista: 20/07/08
Folhas de transcrição: 13 **Duração:** 20:17
Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva
Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza
Categoria: Remanescente
Obs: Participação do Prof. Marcílio Lima Falcão do DHi/UERN. O contato com a família foi por intermédio do Sr. Benedito Neto de Queiroz

Resumo:

Assistiu as pregações de Severino Tavares na região de Pau dos Ferros e foi uma das poucas pessoas que migrou sem a família. Seguiu em companhia de 1(uma) amiga e dois rapazes. Conheceu o Caldeirão e confirma a vida marcada pelo trabalho e oração além da seriedade do beato José Lourenço em relação as pessoas que viviam na comunidade. Guardou em segredo sua experiência por mais de setenta anos, só divulgando para a família no dia em que concedeu a entrevista.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço
Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva
Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN
Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva
Tipo de entrevista (gênero): História oral temática



II – Ficha catalográfica da entrevista:

Entrevista N°.: 021
Entrevistado: Maria de Jesus Andrade
D.N: 1924 **Local:** Pico dos Carmos/Martins **E. Civil:** Viúva
Local da entrevista: Residência
Rua: Projetada, s/n **Bairro:** Centro **Cidade:** Umarizal **UF:** RN
Data da entrevista: 26/06/2004
Folhas de transcrição: 18 **Duração:** 42:04
Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva
Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza
Categoria: Remanescente
Obs: O contato foi feito por intermédio de Elizeu Andrade (ex-aluno do curso de História da UERN/Campus Central).

Resumo:

Fortes lapsos de memória, mesmo assim relatou alguns momentos da presença de Severino Tavares na região de Martins e como seus pais decidiram por vender parte dos bens para seguir o caminho do Caldeirão. mesmo com dificuldade relembrou momentos da viagem e alguns momentos do período em que viveu no Caldeirão.

I – Dados do Projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço

Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva

Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior

IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN

Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva

Tipo de entrevista (gênero): História oral temática

II – Ficha catalográfica da entrevista:



Entrevista N°: 022

Entrevistado: Raimunda Alves da Silva

D.N: 1927 **Local:** Vargem do Barro/Umarizal **E. Civil:** Viúva

Local da entrevista: Residência

Rua: Sítio Vargem do Barro **Bairro:** Z.R. **Cidade:** Umarizal **UF:** RN

Data da entrevista: 26/06/2004

Folhas de transcrição: 05 **Duração:** 15:00

Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva

Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza

Categoria: Remanescente

Obs: As atividades domésticas impediram de dar mais informações.

Resumo:

Curta entrevista, porém rica em detalhes, uma vez que o irmão Moisés Alves foi um dos mais próximos de Severino Tavares. Narrou em poucas palavras a passagem de Severino na região de Umarizal, como também a experiência no Caldeirão.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço

Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva

Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior

IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN

Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva

Tipo de entrevista (gênero): História oral temática

II – Ficha catalográfica da entrevista:



Entrevista N°: 023

Entrevistado: Joana Alves da Silva

D.N: 1918 **Local:** Vargem do Barro/Umarizal **E. Civil:**

Casada

Local da entrevista: Residência

Rua: Sítio Vargem do Barro **Bairro:** Z.R **Cidade:** Umarizal **UF:**

RN

Data da entrevista: 26/06/2004

Folhas de transcrição: 07 **Duração:** 20:00

Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva

Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza

Categoria: Remanescente

Obs:

Resumo:

Relato preciso da presença de Severino Tavares na comunidade de Vargem do Barro em Umarizal. Se mostrou devota do Padre Cícero e lembra com certa tristeza a reação negativa de alguns parentes e amigos em relação a decisão de seus pais irem para o Caldeirão. apontou seu irmão Moisés Alves como um dos grande amigos e companheiro de viagens de Severino Tavares. Sobre o Caldeirão, demonstrou satisfação e saudades do tempo em que viveu lá.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço
Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva
Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva
Tipo de entrevista (gênero): História oral temática



II – Ficha catalográfica da entrevista:

Entrevista n.º: 025
Entrevistado: Maria de Lourdes Andrade
D.N: 1927 **Local:** Pico dos Carmos/Martins **E. Civil:** Viúva
Local da entrevista: Residência
Rua: N.I **Bairro:** N.I **Cidade:** J. do Norte **UF:** CE
Data da entrevista: 21/07/2004
Folhas de transcrição: 08 **Duração:** 25min.
Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva
Transcritor: Marcílio Lima Falcão
Categoria: Remanescente
Obs: Por conta de falhas na gravação os dados referentes a endereço não foram transcritos. Participação do Prof. Marcilio Lima Falcão do DHi/UERN

Resumo:

Relata a presença de Severino Tavares na região de Martins/RN e como seus pais venderam algumas propriedades e deixaram outras sob a responsabilidade de parentes e se mudaram para o Caldeirão. Em sua experiência no Caldeirão, presenciou muita oração e trabalho.

I – Dados do projeto:

Nome do Projeto: O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do beato José Lourenço
Pesquisador: Lemuel Rodrigues da Silva
Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Junior
IES: Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
Entrevistador(a): Lemuel Rodrigues da Silva
Tipo de entrevista (gênero): História oral temática



II – Ficha catalográfica da entrevista:

Entrevista N.º: 026
Entrevistado: Raimundo Filgueira da Silva (Raimundo Bevenuto)
D.N: 15/02/1919 **Local:** Portalegre **E. Civil:** Casado
Local da entrevista: Residência
Rua: Sítio Pau Mocó **Bairro:** Z.R **Cidade:** Tabuleiro Grande **UF:** RN
Data da entrevista: 07/01/2008
Folhas de transcrição: 18 **Duração:** 35:35
Entrevistador: Lemuel Rodrigues da Silva
Transcritora: Ione Maria de Queiroga e Souza
Observações:

Resumo:

Relatou sua experiência de forma bem humorada. Seguiu para o Caldeirão na companhia de alguns amigos, após ter assistido às Missões de Severino Tavares. Deixou uma vasta plantação e teve que retornar para efetuar a colheita, vender e seguir definitivamente para o Caldeirão, mas desistiu por achar que não se adaptaria à vida na comunidade do beato.

Termo de Abertura do Livro de Tombo nº 03, da Paróquia de Santa Luzia – Mossoró/RN, Correspondente ao período de 1925 a 1939.

Lancei este livro no Tombo
da Igreja Matriz de Santa
Luzia da paróquia de
Mossoró, cujas folhas são
numeradas e rubricadas
por mim, com a rubrica:
= Abençoado, de que uso.

Mossoró, 28 de Fevereiro de 1925

Moss. M.^a de Almeida Garret

~~crippete~~

Vimur de 1925
Mossoró, 8 de Agosto de 1925
+ Luis Bispo de Vitoria

Termo de abertura do Livro de Tombo da Paróquia de São Sebastião – Caraúbas/RN, correspondente ao período de 1914 a 1957.

Termo de abertura
Será este livro
com nelle se tem levantado
o movimento que
se faz no Tombo do
Paróquia de Caraúbas, e seu
o mui, em virtude da au-
torizada Decretação de 5
de Novembro de 1914, com o
publicado, com a public
de 25 de Janeiro, de que us.
No termo de movimento,
se fez, se fez o numero de
o termo que contém.
Caraúbas, 10 de Junho 1914
Oleirari P. P. P. P. P.

LIVRARIA
CONTEMPORANEA
Ramiro M. Costa & Filh.
Rua J. de Marco 4.
RECIFE

Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição – Portalegre/RN,
correspondente ao período de 1933 a 1940.

Sagrada Família, nesta Dia
ese. Diante olheiros do Senhor
Natal, 2 de janeiro de 1933.
Martino, Bispo de Natal

No fim de Fevereiro de 1933 recbi do Sr. Bispo
Diocesano, D. Marcelino Fontes seguinte circular:

Papa Episcopal, Natal, 16 de janeiro de 1933
Reverendo Sr. Vigário

Pela presente circular, temos a satisfação de levar
ao conhecimento de V. revma. que, de conformidade
com o can. 2148^o e tendo em vista a boa orga-
nização das paróquias deste Bispado, o incremento
espiritual e santificação do nosso clero - Houvemos
por bem crear Arciprestados nesta Nossa Diocese
com sede em Mossoró, Caicó, Assi, Ceará-Mirim
e Nova Cruz, cujos respectivos vigários terão o título
de Arcipreste.

O Arciprestado de Mossoró, Caicó, Assi, Ceará-
Mirim, digo o Arciprestado de Mossoró comprehende
as paróquias de Santa Cruzia e S. C. de Jesus de
Mossoró, Arica Branca, Apody, Caracibes, Campo
Grande, Estu, Martins e Port. Alegre, Pau dos Ferros,
Triz Gomes e São Miguel de Pau dos Ferros; o
de Caicó comprehende as paróquias de Caicó,
Terra Nôgra, Jardim do Terido, Parelhos, Acary,
Curraes Novos, Flores e São Miguel de Jucurutu;
o de Assi comprehende as paróquias de Assi,
Macau, Angicos, Lopez, Sant' Anna de Mattos
e São Raphael; o de Ceará-Mirim comprehende
as paróquias de Ceará-Mirim, Pipiu, Baixa Verde

Livro de Tombo da Paróquia N. S. das Dores de Juazeiro do Norte/CE, correspondente ao período de 1917 a 1940.

1917
P. S. S. S.

Instituído este livro por sua natureza e natureza para
o Tombo da Paróquia N. S. das Dores de Juazeiro do Norte/CE,
no Cartório, 22 de Janeiro de 1917.

P. Vicente Sotter - Vigário Geral

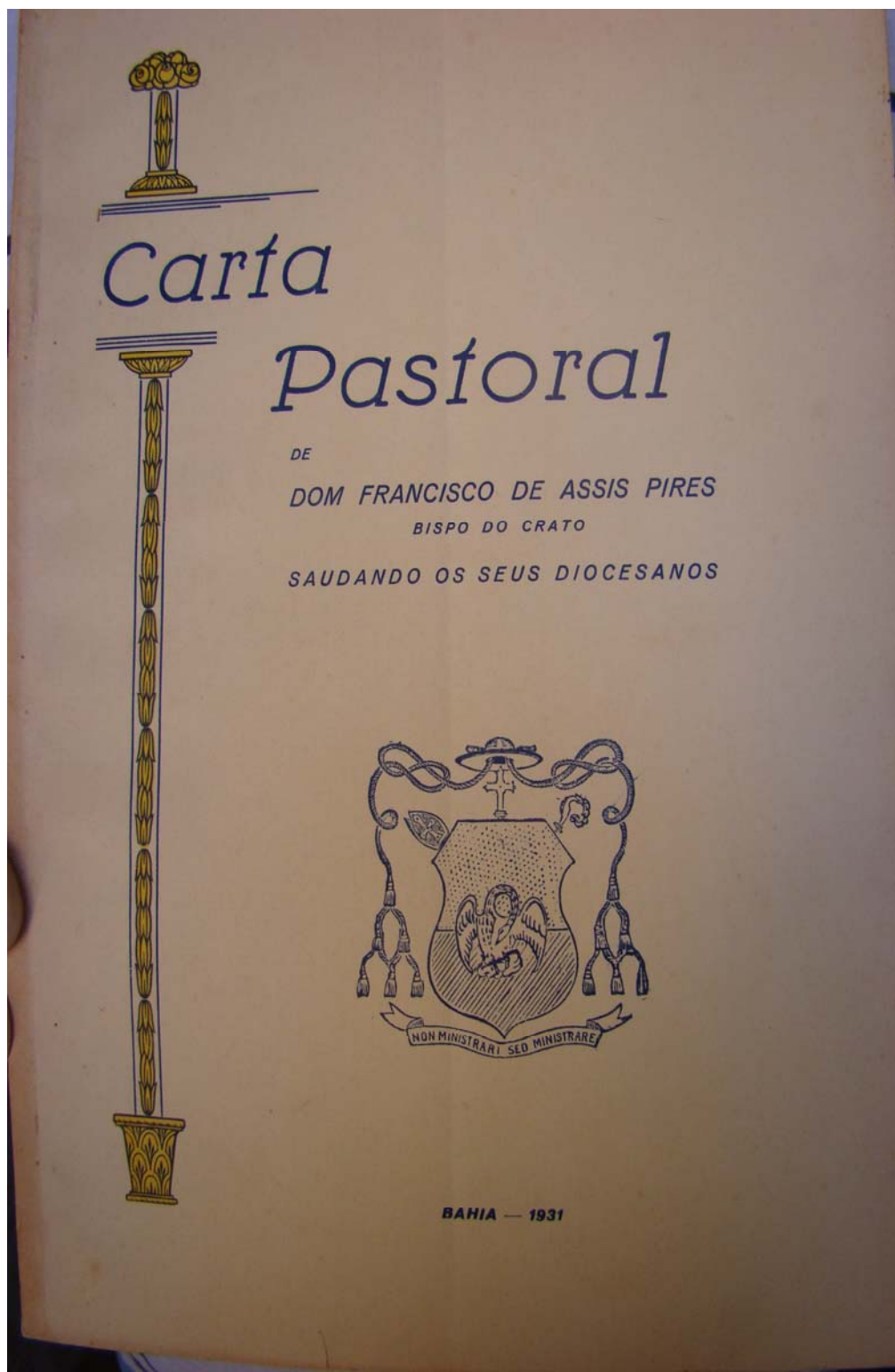
D. Quintino Rodrigues de Oliveira e Souza, por mes-
sagem de Deus e da Santa Sé Apostólica, Bispo do Ceará, etc.
Das que apresenta Nova Província, e sua criação e
organização de Juazeiro.

Teremos saber que,
Considerando ser de vantagem espiritual para os fiéis
e não pequeno interesse para a fé Católica, a criação
de uma nova Freguesia, nesta zona, desmembrada da
antiga Freguesia de Crato, e das suas limitrophas, com
sede na vizinha Cidade de Juazeiro, do Ceará;

Considerando que a Capella ali existente, dedica-
da a Nossa Senhora das Dores, dispõe de patrimô-
nio regular, está nas condições de ser erigida em igre-
ja Paroquial;

havemos por bem, usando do poder que das compo-
re o Sagrado Concílio de Trento (Sessão XXI, Cap. IV) creamos
e instituímos canonicamente a Paróquia de Nossa Senhora
das Dores, de Juazeiro, como pela presente Província se
creamos e canonicamente instituímos, com território
da Freguesia de Crato, e das Freguesias limitrophas,
Natalinha, Missão Velha e S. Pedro, elevando a respeito
na Capella a dignidade de Paróquia, com os direitos e pre-
vilégios, honras e distinções próprias da sua nova ca-
tegoria, e determinando-lhe os limites seguintes: com
o Crato, S. Pedro e Missão Velha, a nova Freguesia se
limitar-se-á pelas linhas divisórias que foram juramen-
talmente estabelecidas quando foi criado o município;

Carta Pastoral de D. Francisco de Assis Pires, Bispo do Crato em 1931.



Carta Pastoral de D. Francisco de Assis Pires, Bispo do Crato em 1934.



Romarias e Reconciliação

**“Juazeiro tem sido um refúgio dos naufragos da vida.
Tem gente de toda parte que, modestamente,
vem abrigar-se debaixo da proteção da Santíssima Virgem.”
(Padre Cícero)**

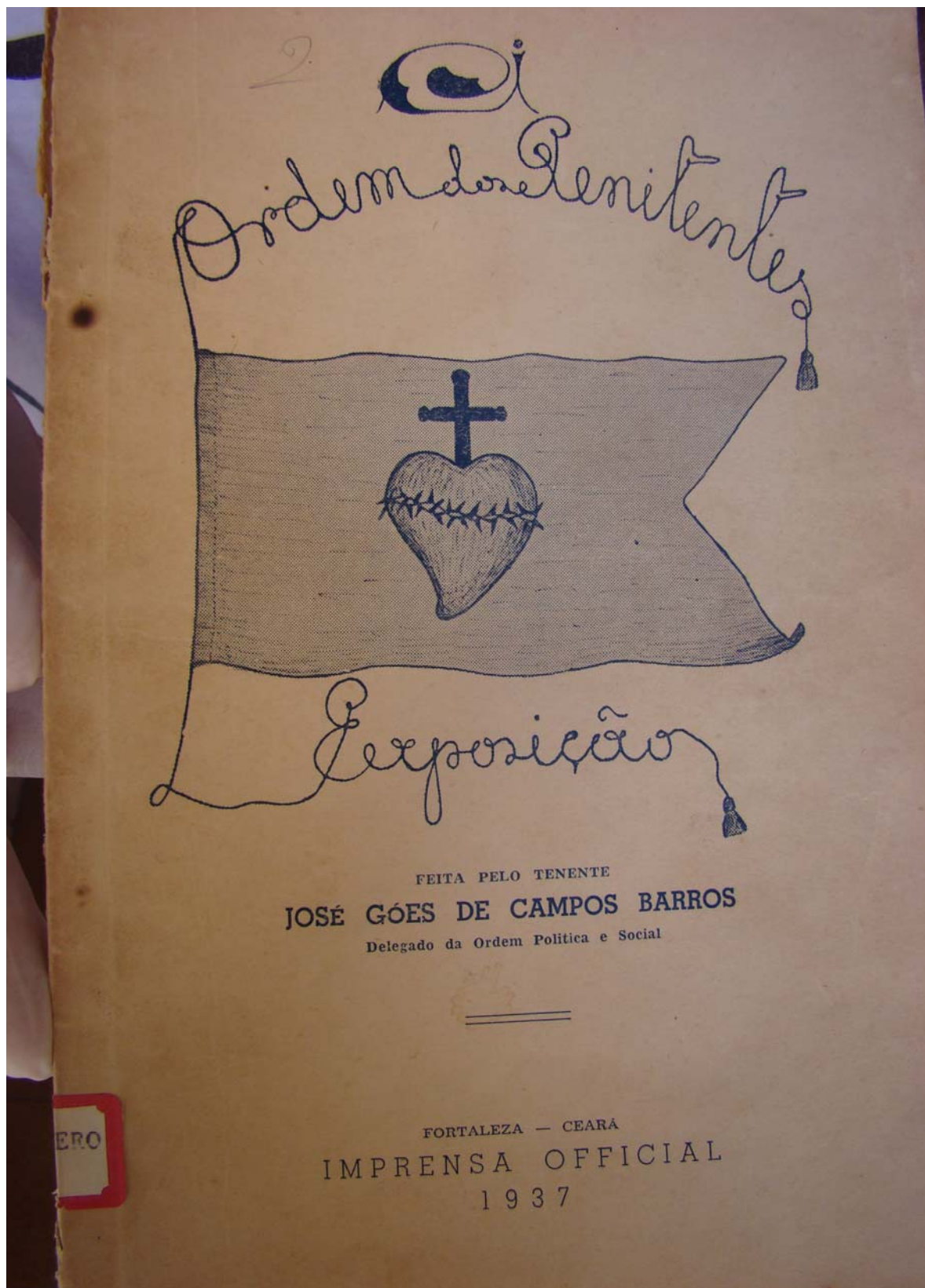
Mais do que nunca, Igreja Romeira do Crato: **Sursum Corda** – Corações ao Alto!

Crato, 2 de fevereiro de 2003, Festa da Apresentação do Senhor.

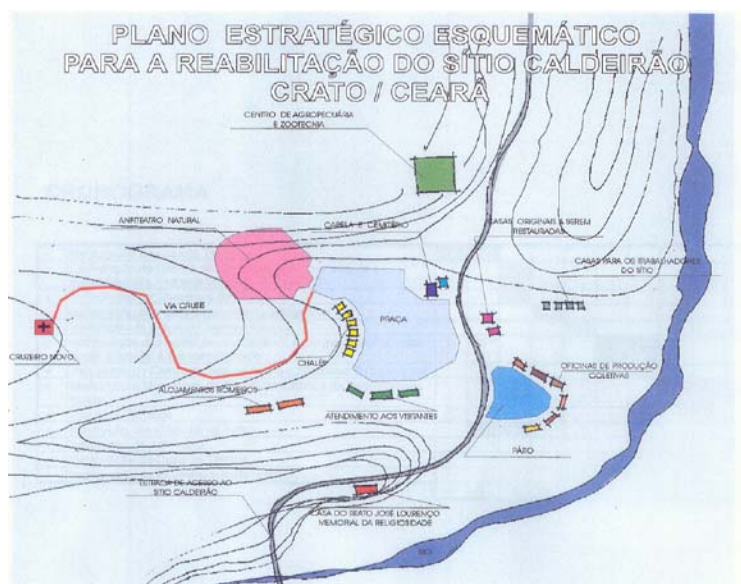
Dom Fernando Panico, msc
Bispo Diocesano de Crato

Disponível em: <http://www.diocesedecrato.org.br/index.php?pg=4-42> Acesso em:
15/07/2009

Relatório da Polícia Militar do Estado do Ceará sobre a invasão do Caldeirão em 1936.



Projeto de Reabilitação do Sítio Caldeirão



Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)