

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

CÍCERA PATRÍCIA ALCÂNTARA BEZERRA

OUTRAS HISTÓRIAS:
Memórias e narrativas da Irmandade da Cruz- Barbalha/CE.

Recife, 2010

CÍCERA PATRÍCIA ALCÂNTARA BEZERRA

OUTRAS HISTÓRIAS:

Memórias e narrativas da Irmandade da Cruz - Barbalha/CE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE - Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora:
Prof. Dra. Isabel Cristina Martins Guillen

Recife, 2010

Bezerra, Cícera Patrícia Alcântara

Outras histórias: memórias e narrativas da Irmandade da Cruz – Barbalha/CE / Cícera Patrícia Alcântara Bezerra.

-- Recife: O Autor, 2010.

191 folhas, il., fotos, mapa.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História, 2010.

Inclui bibliografia.

1. História. 2. Religião (séc.XIX). 3. Irmandade da Cruz. 4. Narrativas. 5. Conflitos. I. Título.

**981.31
981**

**CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)**

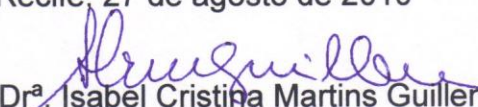
**UFPE
BCFCH2010/133**

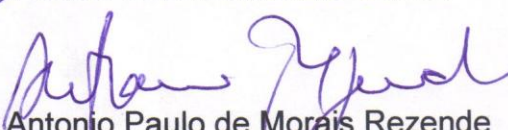


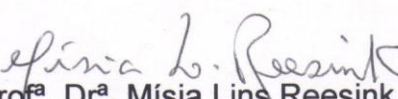
ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DA ALUNA CÍCERA PATRÍCIA ALCÂNTARA BEZERRA

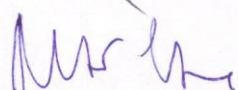
Às 9h do dia 27 (vinte e sete) de agosto de 2010 (dois mil e dez), no Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, reuniu-se a Comissão Examinadora para o julgamento da defesa de Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pela aluna **Cícera Patrícia Alcântara Bezerra** intitulada "**OUTRAS HISTÓRIAS: Memórias e narrativas da Irmandade da Cruz-Barbalha/CE**", em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder a mesma o conceito "**APROVADA**", em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Isabel Cristina Martins Guillen (orientadora), Antonio Paulo de Moraes Rezende e Mísia Lins Reesink. A validade deste grau de Mestre está condicionada à entrega da versão final da dissertação no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar a partir da presente data, conforme o parágrafo 2º (segundo) do artigo 44 (quarenta e quatro) da resolução Nº 10/2008, de 17 (dezessete) de julho de 2008 (dois mil e oito). Assinam, a presente ata os professores supracitados, o Coordenador, Prof. Dr. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho, e a Secretária da Pós-graduação em História, Sandra Regina Albuquerque, para os devidos efeitos legais.

Recife, 27 de agosto de 2010


Profª. Drª Isabel Cristina Martins Guillen


Prof. Dr. Antonio Paulo de Moraes Rezende


Profª. Drª. Mísia Lins Reesink


Prof. Dr. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho

*As citações, no meu trabalho, são como ladrões
à beira da estrada, que irrompem armados e
arrebatam o consciente do ocioso viajante.*

(Walter Benjamin)

À Maria Clara e Joaquim Mulato, cuja linha da vida e da morte, respectivamente, se confundiram em algum momento com a construção dessa narrativa.

AGRADECIMENTOS

Muitas mãos redigiram esse trabalho. Algumas terão aqui um espaço explícito, outras perpassarão as entrelinhas e os becos de uma narrativa fragmentada, ainda em construção. A presença sutil e grandiosa de Deus na minha vida foi sempre o primeiro e principal motivo para que essa engrenagem pudesse se sustentar em bases sólidas, para que os sonhos pudessem ser tecidos cotidianamente. Os laços fraternos consanguíneos e/ou espirituais construídos ao longo desse trajeto permitiram que, diante da burocracia e das complicações do mundo, a leveza e a beleza das relações pudessem pintar um cenário mais colorido e menos “real”, pessoal e profissionalmente.

Mas esse texto precisa de nomes: então vamos a eles! Agradeço primeiramente a professora Isabel Cristina Martins Guillen, por ter acreditado num trabalho e numa orientanda que chegaram meio que de pára-quedas para ela (diretamente do Ceará), seu talento e sensibilidade profissional foram imprescindíveis para que a costura da minha narrativa perpassasse aspectos e nuances (principalmente os históricos!) que eu não conseguiria visualizar sozinha, sem o seu olhar atento ao “invisível” das relações/tensões humanas. Muito obrigada, Isabel!

Agradeço também ao professor Antônio Paulo Rezende pela leveza das manhãs de terça-feira, onde cada encontro era uma feliz oportunidade para descer um pouco mais na toca do coelho e encontrar mundos ainda pouco habitados pela História oficial. Na mesma medida, sinto-me muito grata pela disponibilidade e gentileza com que a professora Mísia Lins Reesenk nos emprestou o olhar desafiador, incansável e criativo da Antropologia, sem o qual esse trabalho ficaria incompleto. Aos funcionários do programa de pós-graduação em História da UFPE, em especial João, Carmen e Sandra, agradeço pela paciência com que receberam meus pedidos “agoniados”, quase sempre à beira de algum prazo pré-estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em História.

Aos adoráveis “iphames” Jucieldo, Simone, Amandita, Max e Aureliano por terem compartilhado comigo os sonhos, as expectativas e os medos de um universo que a bem pouco tempo só existia nas nossas conversas coletivas, foi com vocês que eu trilhei os primeiros passos da pesquisa historiográfica, passos que se transformaram numa tenra, verdadeira e eterna amizade, que a distância não diminuiu em nada. É com muito carinho também que lembro aqui dos amigos/companheiros do Instituto José Marrocos de Pesquisas Sócio-Culturais - IPESC e do Núcleo de Estudos Culturais - NERE: Solon, Ana Maria, Ana

Cássia e João Paulo, por terem surgido na minha vida num momento em que tudo parecia perdido, aprendi com vocês que existe um mundo (muito belo, diga-se de passagem) para além dos muros da academia, um mundo real e fraterno, cheio de grandes alegrias. Com a ex-orientadora/madrinha Ana Christina em especial, aprendi o valor cotidiano da luta pela vida, sua trajetória pessoal me inspira e me contagia a ver tudo de um ângulo menos pesado, mais humano.

Não posso esquecer também dos meus amigos de graduação em História da Universidade Regional do Cariri-URCA, que seguiram, cada um da sua maneira, o melhor para suas trajetórias profissionais; Danilo, Gervânia, Elaine, Denise, Paulinha e por fim Luisa Amanda, que tive a felicidade de reencontrar novamente há pouco tempo em terras recifenses.

Sem alguns encontros nessas terras a vida seria mais amarga, menos mágica. O amigo/pai Gerônimo Barreto foi e ainda é o meu porto seguro “encarnado” para as angústias, medos, dúvidas espirituais e terrenas que a pressão das grandes cidades e das “grandes” responsabilidades como a dissertação acabam nos causando, obrigada pelos abraços, pelas palavras e pelo carinho fraterno sempre em boa hora, amo muito você amigo, sempre! Não poderia esquecer também dos cearenses-biólogos que assim como eu se aventuraram por essas terras litorâneas: Amanda, Thiago, Poliana, Eveline, Samuel, Aldeni, Germana e Lidiane, com vocês eu aprendi que a travessia interdisciplinar é possível, profícua e instigante.

Durante o período do mestrado tive a oportunidade de conhecer pessoas e experiências vindas de lugares tão distantes quanto diferentes, mas que me ensinaram e ainda me ensinam exatamente o valor da dinâmica da alteridade, do encontro com o outro. Com Iris (Maranhão) Lydi e João (Paraíba) Rogério (Bahia) Mateus, Emanuelle, Hugo, Daniel, Vivi e Dimas (Pernambuco) bem como com as meninas do Doutorado; Gláubia, Regina (Ceará), e Ana Cristina (Piauí), eu tive a oportunidade de ver a riqueza e a heterogeneidade que a geografia meramente territorial não consegue apreender. Nossos almoços coletivos, nossas despedidas eternas e as discussões historiográfico-pessoais que incluíam os signos (do horóscopo e da vida) a literatura, o cinema, enfim o amor permitiam que a gente burlasse (um pouco) as regras do poder estabelecido impostas pelo quase sempre tirano “acadamissês”.

Em especial gostaria de agradecer a Lydi, uma pessoa leve e florida, com quem eu tive a felicidade de conviver durante um ano (em casa e na universidade), e que vai habitar sempre no meu coração, bem como Chico Mateus, um cearense-pernambucano arretado e incrivelmente verdadeiro. Não poderia esquecer também de Rose, uma pesquisadora nata que sempre esteve disposta a me ajudar no que eu precisasse, não só a mim, mas a todas as pessoas

que a procuram constantemente, você mais do que ninguém merece tudo o que conseguiu até aqui, e merece muito mais ainda. Agradeço também as minhas irmãs do coração Thais e Brennda que ficaram no Cariri cearense mais que estão sempre perto de mim, a presença física é só um detalhe; as comunicações telepáticas servem para esses contratempos geográficos. Né, meninas?! Como esquecer também de Sinésio, meu amigo poeta/metaleiro que me ensinou a perceber a sinfonia doce e harmônica das músicas *heavy*, só comparáveis com as suas poesias existências, quase drummondianas.

Nessa ultima *reta*, tive a feliz oportunidade de conhecer pessoas literalmente “imateriais” que permitiram silenciosa e subversivamente que eu dividisse com elas (e suas dissertações) toda a carga de medos, angústias e ansiedades que esse momento nos proporciona. Zé Brito, Paula, Mercês, Caio e João Paulo, espero que nossa ligação ultrapasse os compromissos institucionais, que ela tenha a leveza com que nos propomos a pensar as relações e as experiências humanas com que nos deparamos cotidianamente em nossas pesquisas coletivas e individuais.

Sou muito grata também aos funcionários e ex-funcionários da secretaria de Cultura de Barbalha, em especial Gorete Pereira e Selene Queiroz, pela gentileza de ter disponibilizado e indicado para mim alguns documentos escritos, fotografias e recortes de jornais referentes à festa de Santo Antônio de Barbalha e a Irmandade da Cruz, esse material se tornou imprescindível para a problematização dessa pesquisa.

A disposição e a paciência de cada componente da Irmandade da Cruz precisam aqui também ser lembradas publicamente. Durante a realização de longas entrevistas, esses homens interromperam seus afazeres profissionais e pessoais para darem vazão as suas histórias/memórias individuais e coletivas, permitindo-me então conhecer um pouco mais de seu universo simbólico-religioso. Tenho certeza que sem essa permissão implícita e sutil, a minha pesquisa de campo ficaria mais pobre e menos humana.

A minha família. Ao meu pai (Bastião) e minha mãe (Mirian), meus primeiros e mais fieis incentivadores. Agradeço a paciência com que sempre conduziram a espera das minhas apressadas “passagens” em casa, quase sempre entre o intervalo de um compromisso acadêmico e outro, sem essa calma seria muito mais difícil para eu aguentar a distância também. Amo muito vocês! Aos meus irmãos Samara, Wallison e Maria Clara que se comprometeram involuntariamente a alegrar meus dias cansados e ansiosos de tantas responsabilidades. A nossa bagunça foi muito proveitosa.

Ao meu “namorado” Lucas pelo amor sereno, responsável e silencioso, pelos choros (de alegria e tristeza) compartilhados cotidianamente e por ter sempre lido e comentado meus

escritos, mesmo sendo biólogo, o que é mais interessante. Você mais do que ninguém pode falar com autoridade sobre esse trabalho, porque mesmo com sono e cansado me ouvia falar de *mais uma página* escrita de madrugada, com um beijo e um abraço me acalmava e me colocava para dormir. Sem você eu não teria conseguido. Amo-te eternamente.

Finalmente mas não por último, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPq, pela bolsa de pesquisa concedida durante todo período do mestrado, sem a qual a realização desse trabalho estaria fortemente comprometida.

Resumo

Esse trabalho tem como principal objetivo analisar as construções mnemônicas produzidas pelas narrativas do grupo de penitentes Irmandade da Cruz, localizado no município de Barbalha/CE. Para a efetivação dessa empreitada, utilizaremos um conjunto amplo de entrevistas realizadas com os Irmãos da Cruz, como também com parte dos seus interlocutores, conectadas de forma diversa aos discursos escritos (oficiais/oficiosos) que se constroem/construíram a respeito do universo penitencial vivenciado no Cariri cearense desde Século XIX. Essas narrativas se constroem e se movimentam pelo “emaranhado” de experiências e de experimentações diversificadas, que fazem emergir um universo amplo de negociações, tensões, práticas e produções discursivas. Ao contarem suas histórias pessoais e coletivas, os Irmãos da Cruz estão ao mesmo tempo tentando “conservar” lugares de memória e de identificação religiosa, bem como cartografando espaços de luta e de auto-representação política. As falas desses autoflagelantes nos permitem compreender a memória como um campo de batalhas.

Palavras-Chave: Narrativas mnemônicas, Penitência, Conflitos, Irmandade da Cruz.

Résumé

Ce travail a comme principal objectif analyser les constructions mnémoniques produites par les récits du groupe de pénitents Irmandade da Cruz, localisé dans la ville de Barbalha/CE. Pour l'efetivação de cette entreprise, nous utiliserons un grand ensemble d'entrevues réalisées avec les Irmãos Da Cruz, ainsi qu'avec une partie de leurs interlocuteurs, connectés de forme diverse aux discours écrits (officiels/serviabes) qui se construisent/se sont construit concernant l'univers pénitentiel vécu dans le Cariri cearense depuis le Siècle XIX. Ces récits se construisent et se meuvent par « l'entrelacé » d'expériences et d'expérimentations diversifiées, qui font émerger un vaste univers de négociations, tensions, pratiques et productions discursives. En racontant leurs histoires personnelles et collectives, les Irmãos da Cruz essayent de « conserver » des places de mémoire et d'identification religieuse, ainsi que en cartographiant dès espaces de lutte et d'auto-représentation politique. Les paroles de ces auto-fléau nous permettent de comprendre la mémoire comme un champ de batailles.

Mots-clés: Récits mnémoniques, Pénitence, conflits, Irmandade da Cruz.

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	11
<i>1. Travessias da dor: Representações e Memórias da Penitência no Cariri Cearense do Século XIX</i>	23
1.1 Um campo de disputas mnemônicas	23
1.2 A enciclopédia do corpo	26
1.3 Homens nômades: Os Serenos nas páginas de Euclides da Cunha	40
1.4 Intelectuais caririenses e a construção de uma exclusão	44
1.5 Palavras e lugares de memórias	58
<i>2. Identidades da Irmandade da Cruz: Entre deslocamentos e reconfigurações</i>	68
2.1 Um campo em trânsito	68
2.2 A Festa de Santo Antônio de Barbalha: Um espaço Híbrido	79
2.3 Fragmentos de um auto-retrato	96
<i>3. Ecos do ABC Divino: Narrativas de/sobre Joaquim Mulato</i>	119
3.1 Rendas e fios de tecer experiências	119
3.2 Conflitos e tensões que "atravessam" suas palavras	127
3.3 O Universo místico-religioso de suas estórias	153
Considerações Finais	167
Fontes de Pesquisa	171
Referencias bibliográficas	174
Anexos	182

INTRODUÇÃO

Tentar revisitar alguns fragmentos construídos pela religiosidade caririense não se constitui tarefa muito fácil. O intenso número de estudos sobre as tramas religiosas, políticas e culturais que envolvem a constituição espacial e simbólica dessa região poderia aparentemente se apresentar como um grande facilitador desse percurso, porém, a opção por reconfigurar *outras memórias/histórias*, menos evidentes nesses escritos (o que não significa que elas sejam totalmente excluídas) e onde as experiências são instrumentalizadas particularmente pela oralidade, traz em si implicações muito particulares.

Não gostaríamos de afirmar, no entanto, que esses estudos, fundamentados em concepções teórico-metodológicas diversas, não tiveram valor significativo para a construção de nossa pesquisa. Pelo contrário, eles foram basilares para o “mapeamento” histórico de movimentos religiosos que desde segunda metade do século XIX se espalhavam pelos sertões nordestinos, com suas dimensões territoriais e de sacralidade específicas. Esses estudos trouxeram consigo um arcabouço e uma discussão documental e teórica de grande valia, acompanhando as mudanças ocorridas no campo da historiografia, fomentada pelo trânsito cada vez mais constante por outras disciplinas, principalmente a Antropologia.

Concordamos com as afirmações de E. Thompson¹ quando ele nos diz que, mais do que uma ferramenta metodológica, a Antropologia trouxe para o debate dos historiadores conceitos e problematizações que por um tempo bastante longo escaparam às preocupações mais imediatas desses estudiosos. Porém, as trocas que aqui verificamos também se fizeram entre campos de conflitos e rupturas teóricas, principalmente no que concerne à acusação dos historiadores de um pretenso relativismo cultural por parte de alguns antropólogos contemporâneos. Essas são outras páginas.

Para além desses contratempos e discussões, a ciência antropológica nos alerta sobre a necessidade de pensarmos nas redes de significados simbólicos que possibilitam que a experiência humana se efetue nas suas diversas nuances, assim como fizera Clifford Geertz.² A despeito da observação da briga de galos balinesa, o antropólogo construiu uma interpretação etnográfica consistente sobre os silenciosos códigos de poder/saber e de reciprocidade comunitária que ali se encontravam “escondidos”, entre outras coisas, no inocente ato da piscadela cotidiana. Neste sentido, uma descrição densa na acepção de Geertz, implica na

¹ THOMPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. In: As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

² Ver: GEERTZ, C. A Interpretação das Culturas, Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos AS/LTC, 1989.

observação minuciosa dos aspectos mais nuançados e imperceptíveis das ações humanas, que ele credita que só a pesquisa *in locus* pode proporcionar. *Se quiséssemos verdades caseiras, deveríamos ter ficado em casa*³, é o que ele afirma.

Em 2004, quando me tornei bolsista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN através do Projeto Cariri, me deparei com um universo que me posicionou entre a familiaridade e o estranhamento. Familiaridade porque cresci envolta aos signos que permeavam personagens “exóticos” do Cariri cearense: beatos/beatas, profetas, benzedeiras, penitentes. Todos participavam de alguma forma do meu imaginário infantil, seja nas histórias que minha mãe me contava, seja quando “encontrava” alguns desses a caminho da escola ou num evento religioso específico. Já o estranhamento veio quando esse universo foi sendo apresentado embalado em teorias e pensamentos historiográficos, envolvidos na empreitada de trafegar pelas experiências e pelas práticas culturais de sujeitos anônimos. Foi então a partir daí que esses homens-práticas tornar-se-iam “encarnados” para mim, isto é, inseridos em tessituras sociais tão complexas e fascinantes quanto “reais”.

As histórias desses “personagens” foram então surgindo para mim através de suas próprias falas, tanto as que eles contavam voluntariamente como as que os silêncios e os esquecimentos anunciavam num ritmo próprio. E nesse ínterim, a decisão de enveredar pelo caminho metodológico da História Oral faria com que eu entrasse em contato com o fluxo descontínuo pelo qual as narrativas se engendram e reafirmam o tempo enquanto uma concepção que nos escapa a qualquer determinação mais precipitada.

Na condição de pesquisadora, fui então apresentada “ao vivo” ao grupo religioso Irmandade da Cruz, da zona rural de Barbalha.⁴ Muito do que eu conhecia desses homens estava imerso em um bombardeio de imagens que se multiplicavam na mídia local/nacional que já algum tempo televisionava seus rituais, provocando nos expectadores sentimento tanto de horror como de surpresa. As imagens, geralmente acompanhadas de um texto escrito ou falado, tentavam resumir em poucas linhas todo um imaginário “coletivo e homogêneo” que atravessava a experiência religiosa desses sujeitos, neste sentido, a pretexto de trazer à tona um universo obscuro até então desconhecido, era “sugerido” a eles que se flagelassem para as câmeras e repórteres.

³ GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*, 1989, p. 67.

⁴ O Sítio Cabeceiras onde esses nove homens residem, se situa a cinco quilômetros da cidade de Barbalha. Pela favorável localização do sítio, nas proximidades da Chapada do Araripe, a maioria da população sobrevive da agricultura de subsistência e da pequena criação de animais. Os componentes da Irmandade da Cruz não fogem a esta regra.

Porém, uma das grandes bases que sustenta o nosso trabalho está relacionada à tentativa de pensar para além de um universo de relações simples e de certa forma teleológicas. O movimento que envolve a Irmandade da Cruz se constitui como uma via de mão dupla, que não se encerra no dispositivo simples “dominantes versus dominados”, já que acreditamos que as artes de fazer e de viver⁵ dos sujeitos comuns se operam discreta ou explicitamente nas tramas que lhe surgem no cotidiano e nos espaços públicos de enfrentamento.

As *identidades* religioso-culturais da penitência no Sítio Cabeceiras conviveram/responderam a partir de sentidos diversos às mudanças operacionalizadas no campo das relações políticas, econômicas e administrativas da região do Cariri cearense. Essas novas configurações deram origem a novos discursos e representações imagéticas desses homens; de símbolo do atrasado e de religião *mal compreendida*⁶ eles tornaram-se a materialização *legítima*⁷ de uma cultura “popular” caririense. Interessa-nos aqui, pensar esse movimento.

Assim como afirma Roger Chartier,⁸ cultura popular é um conceito histórico e social que traz no seu seio múltiplas implicações, ele parece estar localizado na fronteira entre uma pretensa atuação autônoma e independente de seus atores e os domínios das redes de poder/saber constituídos. Chartier nos adverte sobre o perigo de se tentar perceber as práticas culturais como se estas estivessem fundamentadas em apriorismos e divisões de categoria social, já que para ele o que define as relações que os sujeitos travam com os símbolos da cultura diz respeito à forma com que eles se apropriam desses símbolos e não por algo a priori, como uma “determinação” socioeconômica, por exemplo.

O trabalho de campo, de ouvir e de ver, foi abrindo então um leque de possibilidades que com o tempo ajudaram a moldar parte do corpus dessa pesquisa. Entre muitas idas e vindas, questionamentos suscitados e rastros percorridos, as narrativas que envolviam a experiência histórica e religiosa da Irmandade da Cruz iam trazendo à tona uma colcha de costuras inusitadas e alguns impasses no campo da documentação consultada.

O primeiro capítulo é fruto desses impasses. Durante a pesquisa documental com as fontes escritas, entrei em contato com o Jornal *O Araripe*, que circulou no Cariri cearense durante a segunda metade do século XIX. As narrativas desse jornal davam conta de que o

⁵ Ver: CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano*. Vozes, 1996.

⁶ Estamos nos referindo ao que é afirmado pelo intelectual cratense J. de Figueiredo Filho no livro *O folclore do Cariri*, escrito no ano de 1960.

⁷ Essa afirmação foi proferida por uma funcionária da Secretaria de Cultura do município de Barbalha, em entrevista feita em abril de 2009.

⁸ CHARTIER, 1995, p.179-192.

surgimento da prática penitencial nessa região teria ocorrido por volta de 1845; logo depois, quando me encontrei pela primeira vez com os escritos dos intelectuais do Instituto Cultural do Cariri-ICC, primeiros historiadores “oficiais” dessa região, percebi que esses estudiosos retomavam esse marco temporal para a construção de suas obras de conteúdo histórico e memorialístico, fazendo várias referências às informações contidas no jornal em questão. Porém, essa delimitação cronológica ia totalmente a contrapelo dos relatos que ouvira dos Irmãos da Cruz nas minhas primeiras entrevistas.

De um aparente equívoco cronológico surgiu então um amplo universo de problematizações, atravessadas pela compreensão da memória enquanto um campo de batalhas, que, encenadas em palcos diversos, produzem discursos e espaços de identidade comum entre os sujeitos, como afirma Michael Pollak.⁹ Desta forma, o fio que “amarra” esse capítulo está atrelado às construções discursivas e narrativas que instituíram no campo mnemônico, basicamente duas formas distintas de perceber e de apresentar a experiência histórica da penitência no Cariri cearense.

A primeira se fez a partir da produção escrita de um grupo de intelectuais caririenses, que se baseando numa documentação de caráter oficial, se dedicou a escrever e publicar seus escritos sobre a história do Cariri. Esta memória, que denominamos genericamente de oficial, foi se estabelecendo ao longo de mais ou menos um século (da segunda metade do Século XIX a segunda metade do Século XX) e é constituída por um conjunto complexo de narrativas e narradores que vão desde relatos do naturalista fluminense Francisco Freire Alemão, o primeiro botânico brasileiro a visitar as terras cearenses na chamada Comissão Científica de Exploração em 1859, até os escritos memorialísticos dos integrantes do Instituto Cultural do Cariri. Este grupo de intelectuais se dedicou a uma pesquisa exaustiva de catalogação das manifestações “folclóricas” da região caririense, algumas pensadas por eles como em vias de desaparecimento, e justamente as irmandades e as ordens de penitentes estavam entre tais manifestações.

A segunda configuração narrativa corta o território da oralidade. A partir de uma organização cronológica bastante particular, que escapa a uma compreensão de pretensões mais cartesianas, os componentes da Irmandade da Cruz nos apresentaram entre benditos e ladainhas, outra versão/percepção do que os livros caririenses viam contando frequentemente. Ilustrados na sua grande maioria, esses homens não tiveram acesso formal ao mundo das letras

⁹ Ver: POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 1989, v. 2, n. 3.

escritas, porém Roger Chartier nos informa que ler o mundo não se refere somente ao ato de decodificação das letras, mais do que isso, ele tem relação com as práticas de apropriação (*i*)lícita dos materiais simbólicos circunscritos. O ano de 1864 foi escolhido por essa tradição oral como o alicerce temporal da fundação da penitência no Cariri, essa escolha acompanha muitas nuances.

Não é unicamente no aspecto temporal que esses relatos criam distanciamentos, eles também elegeram *mitos fundadores* diferentes para relacionarem o surgimento da autoflagelação na referida região, trafegando particularmente pela construção ambígua da imagem do missionário cearense Padre Maria Ibiapina, presente de modo diferente nas duas narrativas em questão.

Na produção escrita encontramos o missionário como “símbolo” da civilização e do progresso que estava chegando ao sertão nordestino do final dos Oitocentos. Com seu acompanhamento efetivo, eram construídos cemitérios e açudes dedicados às vítimas da epidemia da Cólera Morbo e das constantes secas que assolavam a região, respectivamente. Porém, as construções mais importantes do ponto de vista assistencial realizadas por Ibiapina, foram certamente as casas de caridade dedicadas ao abrigo de crianças órfãs e mulheres viúvas, que progressivamente eram orientadas nos serviços domésticos e religiosos desses locais. Em contrapartida, o padre Ibiapina surge nas palavras da Irmandade da Cruz como aquele que a pedido pessoal do Papa, teria se responsabilizado em levar a prática expurgativa para os sertões caririenses, particularmente para o Sítio Cabeceiras, juntamente com o nome do próprio grupo, escolhido previamente em Roma.

Não temos a intenção de afirmar certa pureza ou ingenuidade narrativa de uma memória sobre a outra, já que foi se tornando perceptível durante a análise das referidas fontes, as redes de tensões e de discursos (des) legitimadores à qual essas memórias estão de alguma forma ligadas. Da mesma forma, Roger Chartier nos alerta sobre a necessidade de, ao estudarmos a relação entre oralidade e escrita, nós dirigirmos nossa atenção para as linhas que costuram tais construções discursivas, já que para o autor uma não se configura de forma totalmente separada da outra.

Vários encontros temporais são produzidos pelo universo narrativo dos Irmãos da Cruz. Eles enunciam um passado-presente bastante particular porque, além de construir uma interpretação própria sobre as experiências “herdadas” de outros sujeitos, por exemplo, o Padre Ibiapina, também disserta sobre o que cotidianamente esses homens vivenciam *in locus*. Neste sentido, a construção identitária do grupo se faz particularmente pelas trocas

simbólicas¹⁰ que se configuram na complexa relação entre *habitus* e o campo religioso caririense.

O segundo capítulo perpassa as tramas que se configuram na/pela experiência histórica e religiosa da própria Irmandade da Cruz. Interessam-nos pensar as diversas tessituras que se relacionaram com as mudanças instauradas no grupo a partir da década de 1970, quando o grupo é incluído nas festividades “folclóricas” do município de Barbalha, particularmente, na festa de Santo Antônio.¹¹ A sua inserção nessas festividades e em outras programações midiáticas se relaciona ao mesmo tempo em que contribui para redefinir as posteriores construções imagético-identitárias que se estabeleceriam tanto dentro como a respeito do grupo. O que não pretendemos nesse capítulo obviamente é atribuir uma razão unicamente exógena a tais movimentos.

As construções histórico-memorialísticas produzidas pelos intelectuais do Cariri cearense entre o final do século XIX e início do XX deram vazão, juntamente com outras configurações, à constituição de práticas e representações no campo cultural caririense que proporcionaram, a partir de um ritmo próprio, um significativo deslocamento discursivo no interior do corpo “especializado” para a constituição de uma *outra* tradução do universo religioso em questão.

Torna-se interessante, então, pensar como no interior desse deslocamento, determinados representantes institucionais, particularmente os da Igreja Católica e dos órgãos públicos da região, parecem modificar a forma com que construíram sua relação com o universo religioso desses homens. Nos panfletos religiosos, nas matérias jornalísticas, nas imagens televisionadas, enfim, na fala de muitos atores dessa trama, tentaremos visualizar, ainda que de forma turva e nuançada, alguns relampejos desse movimento de redefinições, porém, em meio a tantas rupturas, algumas permanências nos sinalizam a necessidade de problematizar de maneira mais efetiva e menos ingênua todo esse processo.

Longe de tentar atribuir uma lógica de causa e efeito aos movimentos que aqui envolvem a Irmandade da Cruz e os seus interlocutores, nos interessa pensar basicamente nos fluxos (des) contínuos que acompanham esses movimentos e nas linhas que continuamente vão borrando fronteiras e deslocamentos simples. Pensar sobre essas configurações identitárias no *in-between*,¹² isto é, no *entre-lugar* desses movimentos de complexidade não

¹⁰ Ver: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. (Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli). São Paulo: Perspectiva. 1974.

¹¹ No decorrer desse trabalho, iremos problematizar de forma mais sistematizada a ocorrência dessas festividades.

¹² Ver: BHABHA, H.K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

apreendidas, é fundamentalmente tentar compreender de uma maneira mais “elástica” como as experiências se instituem no âmbito da cultura e de que forma elas se inserem em contextos fragmentários e em constante trânsito.

A partir da década de 1970, o grupo religioso deixa de ter então um caráter eminentemente secreto e começa a ser “convidado” para realização de turnês e de apresentações culturais por todo território brasileiro. Fervilham as produções cinematográficas orquestradas por seus benditos e ladainhas, no palco dos eventos culturais eles dividem espaço com autoridades políticas e celebridades artísticas de renome nacional. Porém, para além de tudo isso, esses homens continuam a flagelarem seus corpos no período da quaresma ou de alguma necessidade expurgatória específica, continuam a cartografar religiosamente as capelas, os cemitérios e os cruzeiros da zona rural de Barbalha.

Os homens aqui envolvidos nessas tramas não são percebidos simplesmente como agentes passivos de uma institucionalização folclórica que os oprime, pelo contrário, eles são protagonistas de suas próprias experiências, constituídas à medida que as relações como os outros atores vão se estabelecendo. Essas *maneiras de empregar*¹³ os produtos que lhe são instituídos numa sociedade imersa no consumo econômico e também cultural vão alterando e re-significando progressivamente os códigos impostos.

A astúcia se esconde justamente nas discretas resistências e na inventibilidade silenciosa efetuada em atividades que aparentemente não poderia as instituir. Os bens religiosos são pensados também por Michael de Certeau nessa via de mão dupla entre o poder estabelecido e as práticas que se desenrolam nas maneiras de criar e de viver dos homens ordinários. O termo *A ordem é jogar*, utilizado pelo referido historiador, parece implicar o abandono de qualquer pretensão de entendimento da experiência humana pelo olhar da ambivalência, já que cada personagem envolvido joga o jogo do outro dentro de espaços que são eminentemente lugares praticados.

Iremos tratar aqui da implementação de uma política cultural que elege e institui bens de caráter “folclórico” que pretensamente conteriam no seu cerne a pureza e a originalidade barbalhense. Esse empreendimento estaria então baseado na pretensa “invenção de tradições”¹⁴, com espaços de atuação/apresentação determinados a priori pelo grupo de funcionários da Secretaria de Cultura da respectiva cidade. Para além dessas redes instituídas e institucionalizantes envolvidas neste processo, nos interessa pensar como a sociabilidade e a

¹³ Ver: CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1996.

¹⁴ Ver: HOBSBAWN, ERIC & Ranger Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

sacralidade espaço-temporal da Irmandade da Cruz foram sendo vivenciadas no Sítio Cabeceiras, para além desses mecanismos de poder e de saber.

A despeito dos rituais que ajudam a edificar o Sítio Cabeceiras enquanto espaço eminentemente sagrado a partir de uma configuração místico-religioso particular, nos interessa também, no decorrer desse capítulo, percorrer esses processos ritualísticos e “mapeá-los” no sentido de tentar compreender os mecanismos de seu funcionamento e a maneira com que eles foram sendo re-significados no decorrer desses mais de trinta anos de participação do grupo nas festividades de Barbalha.

Durante décadas esses homens usavam somente a madrugada como horário privilegiado para realização de suas práticas ritualísticas, eles trafegavam por estradas ermas durante horas para que então, em frente a um cruzeiro ou num cemitério previamente escolhido, pudessem iniciar o processo de expurgação dos seus pecados, embalados pela junção dos sons uníssonos e melancólicos dos benditos e das lâminas cortantes do cilício e do cacho da disciplina, seus principais objetos de sacrifício. Seus rostos cobertos com capuz lhe proporcionavam o anonimato, escondendo sua identidade em alguns momentos, até mesmo das esposas que só entravam em contato com essa informação no momento de seus velórios, já que nesse instante, esses homens eram vestidos com as roupas das suas habituais práticas penitenciais, para que os rituais fúnebres pudessem se iniciar pela madrugada a dentro.

Assim, *as identidades* da Irmandade da Cruz surgem no nosso estudo como lugares de trânsito e de ruptura. Esse entendimento parte do princípio de que as tensões no campo da auto-representação do grupo ocorrem não apenas em relação aos agentes externos (instituições religiosas e políticas, por exemplo), mas também e principalmente entre os próprios componentes da irmandade que diluem no decorrer de suas narrativas qualquer pretensão maior de unicidade

O terceiro e último capítulo surgiu em parte por ocasião de um acontecimento trágico: *O Cariri perde um dos mais legítimos representantes da cultura popular, o Mestre da Cultura e penitente Joaquim Mulato de Souza (...)* Vítima de atropelamento de moto, morreu na cidade de Barbalha, aos 89 anos.¹⁵ De forma genérica, esta informação foi estampada nas primeiras páginas de vários jornais cearenses na quarta-feira de cinzas que procedia ao ocorrido, porém, para além do resumo panorâmico que aqui acabamos de tornar visível, se escondem tramas e tessituras que as narrativas mnemônicas da Irmandade da Cruz iriam revisitar constantemente durante a realização de nossas entrevistas.

¹⁵ Ver: *Diário do Nordeste*, sexta-feira, 25 de fevereiro de 2009.

Durante mais de sessenta anos, Joaquim Mulato de Sousa exerceu a função de primeiro Decurião da Irmandade da Cruz. Esse exercício se dividia entre a execução de assuntos mais burocráticos e organizacionais do grupo e no universo de preceitos morais e espirituais rígidos que o referido penitente fazia questão de tornar legítimos. Os componentes da Irmandade sempre o procuraram para pedir conselhos e relatar pecados cometidos. Diante do que ouvia, Joaquim Mulato determinava o castigo “adequado” para cada falta cometida, estes variavam entre a penitência corporal ou algo mais simples como “tirar um terço” e ir à missa ao domingos, *de qualquer maneira o narrador é um homem que sabe dar conselhos (...)*.¹⁶

A sua voz mansa, já bastante comprometida pela idade avançada, não o impedia de participar dos eventos culturais programados anualmente para o grupo. Tornara-se então, uma figura de destaque no panorama cearense, chegando mesmo em 2006 a ser convidado para participar do desfile da escola de samba carioca Mangueira, o pedido foi prontamente aceito pelo primeiro Decurião, ocasionando fervorosas polêmicas na mídia local. No que concerne a esse assunto, Joaquim Mulato vai tecer na sua narrativa longas explicações que atravessam aspectos políticos, econômicos e religiosos.

Ainda no período da graduação, foi com Joaquim Mulato que travei as primeiras e mais intrigantes conversas do ponto de vista místico-religioso. Esses diálogos ocorriam geralmente em baixo de um pé de juazeiro, que surge nas suas reminiscências como lugar de Memória¹⁷ de seu nascimento. Porém, um dos momentos mais intrigantes do relato de suas lembranças ocorreu quando ele nos contou que na sua infância fora acordado inúmeras vezes na madrugada pelos sons que ecoavam do *mato*; pedia então a sua madrinha que lhe explicasse quem eram aqueles homens que cantavam músicas tão bonitas, ela apenas o respondia de maneira vaga que eram os penitentes, não conseguindo de fato, fazer a identificação precisa daqueles sujeitos. Joaquim Mulato tornou-se penitente aos dezesseis anos e primeiro Decurião¹⁸ aos vinte.

Tentaremos percorrer neste capítulo as narrativas que atravessam a trajetória de vida de Joaquim Mulato de Sousa, seja as que o próprio Decurião produziu em vida, seja aquelas que se distribuíram entre as falas de seus oito discípulos ou dos funcionários do poder

¹⁶ BENJAMIN, 1994, p. 197-221.

¹⁷ Ver: Nora, Pierre. (dir) *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.

¹⁸ Na chamada antiguidade clássica, a palavra Decurião designava o segundo nível da hierarquia militar romana. Em uma centúria romana, que compreendia um quadrado de 10 X 10 soldados, cada Decurião seria responsável pela organização e pelo controle de uma fileira. As questões hierárquicas entre os “simples” soldados e os Decuriões eram bastante frouxas, o que não ocorria na relação com os Centuriões, que ocupavam um lugar distintivo dentro dessa organização militar.

municipal de Barbalha, que desde a inserção do grupo nas festividades de Santo Antônio mantinham uma relação bastante próxima com o referido penitente.

Além desses relatos, tentaremos revisitar também as produções midiáticas e publicitárias que, a despeito da sua morte, produziram um número bastante amplo de registros. Iremos assim ao encontro da afirmação de Carlo Ginzburg,¹⁹ sobre a necessidade que tem o historiador de adentrar as zonas opacas das experiências individuais, entre o que aparentemente se apresenta como destituído de implicações mais profundas e as posições claramente estabelecidas pelas narrativas. As perspectivas teórico-metodológicas ligadas aos estudos biográficos e de escrita de si em muito nos auxiliaram nessa empreitada.

Neste sentido, Pierre Bourdieu²⁰ nos apresenta o conceito de ilusão biográfica que se relaciona particularmente à necessidade de se pensar a experiência dos sujeitos na confluência de linhas temporais simultâneas e na pluralidade dos campos simbólicos que acompanham suas trajetórias. O autor apresenta o referido conceito como uma forma de provocação para o crescente número de pesquisadores que, apesar de investigarem trajetórias pessoais, acabam dando a estas um caráter teleológico e de auto-explicação. “Os acontecimentos biográficos se definem como colocações e deslocamentos no espaço social, isto é, mais precisamente os diferentes estados sucessivos da estrutura da distribuição das diferentes espécies de capital que estão em jogo no campo considerado.”²¹ O *complexo jogo de escalas*²² que se envolvem nessas trajetórias de vida demanda do pesquisador a necessidade de construir constantes ziguezagues contextuais para que a sua costura histórica possa ser feita de maneira mais efetiva e dinâmica.

A imagem do narrador contida em Walter Benjamin nos parece neste capítulo de uma pertinência bastante lúcida. O narrador é na sua acepção uma figura que exerce na comunidade onde está inserido grande destaque e prestígio, seja pelos signos que se fazem emergir nas suas palavras, seja pelo caráter educativo das histórias relatadas cotidianamente, conseguindo facilmente dessa maneira, intercambiar experiências diversas (...) *A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as*

¹⁹ Ver: GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

²⁰ Bourdieu, Pierre. L'illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (62-63): 69-72, juin 1986.

²¹ BOURDIEU. 1986, p. 69

²² Ver: LEVI, Giovanni. *Usos da biografia*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.

*narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias mais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. (...).*²³

A guisa de exemplo é possível observar nessa função de agrupar e inter-relacionar as experiências diversas exercidas por Joaquim Mulato, principalmente quando ele faz surgir no seu relato a trajetória dos sujeitos vitimados pela epidemia de cólera ocorrida no Cariri do final do século XIX. Ele descreve com riqueza de detalhes as tramas que envolvem e relacionam os sofrimentos desses homens ao castigo divino pelos pecados então *cometidos* por eles. E assim como argumenta Walter Benjamin, o relato trazido à tona pelo narrador faz surgir a lição de vida que deve ser tomada como exemplo, mesmo que essa lição se faça pela referência à experiência de outros sujeitos temporalmente distantes.

Porém, o exercício de interligar experiências envolve tanto o ato de traçar semelhanças e proximidades como o de construir e fundamentar diferenças. Na medida em que Joaquim Mulato vai se tornando uma *referência* para uma pretensa memória coletiva do Cariri cearense, ele também integra na sua fala os hiatos, as rachaduras e os contratempos que escapam a essas pretensões homogeneizantes.

No que concerne à construção “biográfica” de Joaquim Mulato em *outros* espaços narrativos além da oralidade, encontramos durante nossa pesquisa documental um número bastante variado de instrumentos midiáticos responsáveis nos últimos anos pela produção de enredos ligados de alguma forma a história pessoal desse penitente. Uma das que mais nos chamou atenção foi uma reportagem da TV Cultura, datada de janeiro de 2007 e que colocava em foco a exposição fotográfica itinerante *Entre a fé e a febre*, do fotógrafo paraense Guy Veloso. Em meio a fortes imagens de sacrifício corporal, todas em preto e branco, ouvia-se ao fundo um bendito cantado pelos Irmãos da Cruz chamado *Maria Valei*. Juntamente com as imagens, Guy fizera um mini-documentário onde observamos Joaquim Mulato em sua residência exemplificando no seu próprio corpo como devia ser usado o cilício do grupo: a câmera centraliza o foco na cintura do Decurião já machucada pelas pontas afiadas, versava o clímax do roteiro em questão.

O personagem múltiplo Joaquim Mulato atravessa silenciosamente aspectos políticos, históricos e imagéticos do Cariri cearense com uma leveza própria dos narradores/artesãos que possuem entre muitas habilidades a de produzir intensos deslocamentos semânticos. Seu personagem ao mesmo tempo em que desdobra e fragmenta o narrado, engendra

²³ Ver: BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. p. 197-221.

artesanalmente a costura que permite “emendar” temporalidades, atores e tramas que pareciam separados temporalmente.

Para a realização dos três capítulos em questão, evidenciamos novamente a necessidade do constante diálogo com a produção bibliográfica que, a partir de ângulos diversos, se empenhou em investigar o universo religioso caririense. Um dos trabalhos mais importantes que influenciaram a realização de nossa pesquisa foi construído pelo historiador norte-americano Ralph Della Cava,²⁴ que se dedicou durante anos a pesquisar as tramas políticas, econômicas e culturais que atravessavam o chamado *milagre da hóstia* ocorrido em Juazeiro do Norte no final do século XIX. Tal pesquisa se tornou pioneira particularmente pela prioridade dada aos aspectos históricos de tal fenômeno, já que até então e mesmo depois, poucos foram os estudos sobre as manifestações “populares” em seus diversos sentidos que tiveram um caráter eminentemente histórico, como se configurou o deste pesquisador.

Da mesma forma, nos campos da Antropologia e da Sociologia,²⁵ há um considerável número de trabalhos acadêmicos que versam sobre as particularidades religiosas da Irmandade da Cruz. Contudo, nessa vertente de produção historiográfica, a nossa pesquisa é a primeira a se dedicar a esse assunto efetivamente. Neste sentido, torna-se imprescindível criar conexões metodológicas e interpretativas com as discussões já realizadas nesses campos sobre o referido tema, fazendo com que se amplie e se diversifique o panorama investigativo pela inserção de novas questões e pela retomada de outras já esboçadas anteriormente.

Finalizando, gostaríamos de afirmar que a atual distribuição dos três capítulos desse trabalho dissertativo se fez particularmente pela preocupação em privilegiar tramas, ziguezagues e tessituras espaço-temporais que acreditamos terem tido um valor significativo para a configuração histórico-religiosa da penitência no Cariri cearense, num sentido amplo, e na Irmandade da Cruz num sentido mais microscópico. A “desobediência” a uma ordem cronológica linear se fez naturalmente pela percepção de que os cursos mnemônicos não se estabelecem dessa maneira. Assim sendo, uma das bases centrais que sustenta nosso trabalho é a tentativa de provocar um deslocamento de certos apriorismos, principalmente os que se relacionam à constituição fixa das temporalidades históricas.

²⁴ Ver: CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

²⁵ Ver: CARVALHO, Anna Christina Farias de. *Sobre o signo da fé e da mística: um estudo das Irmandades de Penitentes no Cariri Cearense*. Tese de Doutorado em Sociologia. João Pessoa: UFPB, 2005.

CAPÍTULO 1

TRAVESSIAS DA DOR: IMAGENS, REPRESENTAÇÕES E MEMÓRIAS DA PENITÊNCIA NO CARIRI CEARENSE DO SÉCULO XIX

1.1 Um campo de disputas mnemônicas

Uma das principais caracterizações da região do Cariri Cearense está atrelada a sua forte religiosidade, um grande caleidoscópio de representações do catolicismo e suas crenças. Essa religiosidade é engendrada a partir de constantes re-elaborações e re-incorporações realizadas principalmente pela atuação de leigos, condutores de uma cultura religiosa pluralizada que dispensa o intermédio do clero para manutenção de suas expressões de fé ou constrói tensas relações de reciprocidade com ele.

Este catolicismo multifacetado, marca da religiosidade colonial,²⁶ é perpassado pelo simbolismo e pluralidade, refletido através de atividades devocionais coletivas e/ou individuais de caráter para-litúrgico, tais como: festas, procissões, novenas, trezenas, entre outros. Um dos principais rituais devocionais praticados no Brasil desde o período colonial é a penitência. Embora haja uma associação bastante comum entre essa prática e a Idade Média, alguns estudiosos da teologia cristã²⁷ afirmam que esse ritual não teve seu início nesse período histórico, é ainda anterior a ele. Esta associação está bastante relacionada a três dimensões de um mesmo imaginário: pecado, corpo e expurgação.

Até a segunda metade do século XIX e início do século XX, o sertão nordestino se apresentava como um espaço ainda desconhecido dos litorâneos, cujo “exotismo” conduziu a várias tentativas de compreensão de sua complexidade. Estas tentativas se efetuavam particularmente por duas vias. A primeira dizia respeito à atuação de viajantes que, com propósitos de expedições científicas, davam conta, além de aspectos naturais, de práticas e hábitos que ali encontravam; a segunda tinha relação com a construção literária e memorialista por grupos de intelectuais que em grande parte pertenciam ao universo

²⁶ Entre os principais autores brasileiros que discutem aspectos desse catolicismo, encontram-se Laura de Mello & Souza, em sua obra *O diabo e a terra de Santa Cruz* (1987) e Ronaldo Vainfas com *A Heresia dos Índios* (1995). Os dois autores compartilham da preocupação com as experiências culturais e religiosas vivenciadas em terras brasileiras dos primeiros tempos de colonização portuguesa.

²⁷ Dentre estes se destaca o teólogo José Carlos Pereira, no seu livro *A eficácia simbólica do sacrifício*. São Paulo: Ed. Arte & Ciência, 2001.

sertanejo. Essas duas atitudes, complementadas em muitos relatos,²⁸ se faziam no sentido de incorporar o espaço do sertão e, assim, costurá-lo ao litoral para que a brasilidade se tornasse “completa”.

As travessias percorridas pelas práticas penitenciais no Cariri cearense do século XIX são “decodificadas” a partir de um diversificado número de imagens e personagens, coloridos pelas experiências daqueles que as compartilharam de alguma forma. Essas representações se comprimem entre seus aspectos mais científicos e/ou jornalísticos e a construção de mapas e paisagens imagéticas, produzindo desenhos cujos traçados se atropelam e formam linhas transversais, inseparáveis umas das outras.

Falamos em mapas porque as espacialidades também se fundamentam em linhas imaginárias, construídas para darem sentido à experiência humana entre suas tensas lutas pelo estabelecimento de lugares de memória, de conhecimento e também de poder. O palco onde estas lutas ocorrem é fronteiro, situando-se entre a materialidade da geografia tradicional e o universo dos símbolos e dos signos. Essas linhas não são cortadas simplesmente pela noção geográfica de espaço: o tempo também constrói os seus territórios e as suas fronteiras, também reinvidica a sua geografia.

O trabalho de organização das experiências vividas no tempo, esteja ele ligado a objetivos oficiais ou simplesmente relacionado ao ato cotidiano de *contar causos*, se efetua particularmente pela legitimação de alguns aspectos e pela exclusão de outros julgados menos “importantes” para o objetivo a que os sujeitos envolvidos se propõem. Essas escolhas se orientam nos caminhos percorridos pela configuração e efetivação das identidades.²⁹ Em determinados momentos, o fio que divide o que deve do que não deve ser incluído é bastante tênue e escorregadio, uma via de mão dupla entre o ato de lembrar e de esquecer.

De acordo com Pollak,³⁰ a memória se constitui como um campo de conflitos e disputas que podem ser evidenciadas através das narrativas construídas pelos seus atores. É uma operação seletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, ela se integra em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes.

²⁸ Referimo-nos aos escritos de Euclides da Cunha em *Os Sertões*, que agrupavam questões científicas e também literárias no seu interior.

²⁹ No artigo *Memória e Identidade Social* (1991), Michel Pollak constrói uma discussão bastante pertinente a respeito de como a História é incorporada e utilizada como forma de legitimação de um determinado discurso com propósitos políticos e identitários específicos, e como esse ato se faz pela exclusão de outros elementos que se apresentam como nocivos a esses propósitos.

³⁰ Ver: POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, 1989, v. 2, n. 3, p. 7.

Esse constante “campo de batalha” se torna perceptível pela contemplação/exclusão de determinados acontecimentos através de versões que respondem a propósitos dos períodos históricos, das intenções políticas, econômicas e mesmo culturais dos grupos para os quais eles serão importantes. O que não pode ser trazido à tona se “preserva”, de acordo com Pollak, no que ele chama de “memória subterrânea”. Esta se constitui como a memória daqueles que de alguma forma foram excluídos da participação na construção de uma memória legitimada pelas esferas oficiais. Esta memória subterrânea, portanto, é parte integrante das culturas minoritárias que utilizam a oralidade como o seu principal instrumento de sobrevivência.

No que concerne à discussão que faremos no decorrer desse capítulo, essa via de mão dupla entre o lembrar e o esquecer se torna visível quando nos aproximamos da figura emblemática e polêmica do Padre Ibiapina.³¹ Algumas das *narrativas escritas*³² que nós elegemos para discutir no decorrer do texto, destarte as particularidades que lhe são próprias, circunscrevem imagens de semelhança entre a atuação missionária de Ibiapina e as expectativas políticas e históricas percorridas por elas. Em contrapartida, em torno das narrativas orais da Irmandade da Cruz, a vinculação também é uma constante, porém, ela está atrelada a outras necessidades e a outros preceitos. A experiência histórica e religiosa desses homens que flagelam o próprio corpo como forma de expurgação dos pecados em pleno século XXI constrói no ato de constituição de uma/um fundação/fundador, um lugar privilegiado por onde as narrativas buscam o material mnemônico necessário para a (re)atualização identitária.

Construir semelhanças e diferenças, neste sentido, é tentar costurar a experiência de um sujeito ou de um grupo a de outros para que as identidades possam se solidificar. Outros religiosos também aparecerão nesse movimento constante dos atos de lembrar e de esquecer,³³ eles também terão a sua experiência vinculada às práticas penitenciais do Cariri cearense da segunda metade do século XIX, só que em configurações diferenciadas. *Os Serenos*³⁴ são

³¹ Antônio Maria Ibiapina nasceu no dia 5 de agosto de 1806 em Sobral, no extremo norte da província do Ceará. Em 1855, depois de abandonar a carreira jurídica, iniciou o seu trabalho missionário pelas províncias de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, chegando ao Ceará em 1860. Ibiapina terminaria os últimos dias de sua vida na Casa de Caridade de Santa Fé, na Paraíba, em 1883.

³² Estamos no referindo particularmente aos escritos de José de Figueiredo Filho e Irineu Pinheiro, intelectuais integrantes do Instituto Cultural do Cariri, localizado no Crato em meados do Século XX.

³³ Em todos os relatos escritos que analisaremos no decorrer desse capítulo, encontramos a referência a algum religioso, seja ele de uma ordem missionária ou diocesano, como sendo fundador de sociedades de penitentes no Cariri Cearense.

³⁴ A respeito desse grupo de penitentes que percorreram o Cariri cearense se penitenciando em meados do século XIX, só encontramos vagas referências no livro *Os Sertões* de Euclides da Cunha e nas obras dos folcloristas caririenses J. de Figueiredo Filho e Irineu Pinheiro.

outros personagens centrais desse capítulo. A sua atividade, constantemente relatada, seja nos diários de viajantes, nos escritos de memorialistas ou nas páginas dos jornais não aparecem transfiguradas nas falas dos componentes da Irmandade da Cruz. Estes se referem apenas ao Padre Ibiapina como fundador dessas práticas.

As disputas em torno do mito ou dos mitos fundadores da penitência no Cariri cearense envolvem eminentemente as relações entre a cultura escrita e a oralidade. No “esmiuçar” das fontes, os embates diretos desaparecem. Eles encontram-se silenciosamente engendrados nas pausas, nos hiatos e nos esquecimentos que as narrativas promovem voluntária ou involuntariamente. Esse capítulo é fruto de alguns desses tensos embates que a pesquisa nos proporcionou.³⁵

A guisa de explicação, não é nossa intenção construir dicotomias e contraposições entre as interpretações que cada um desses veículos construiu sobre a experiência penitencial no Cariri cearense da segunda metade do século XIX. Interessa-nos, no entanto, tentar percorrer um pouco dos seus caminhos a partir do movimento que lhe aproximam e lhe distanciam ao mesmo tempo.

1.2 A enciclopédia do corpo

Vinte e sete de novembro. Freire Alemão³⁶ ainda reclama da agressividade com que Lagos, seu companheiro de expedição, o tratara naqueles dias de calor intenso. No seu diário de viagem agrupavam-se não apenas as impressões botânicas sobre a flora caririense, a diversidade das espécies que lhe enchiam os olhos e as letras de elogios, mas também os desconfortos, os contratempos e as diferenças pessoais entre ele e seus companheiros de viagem.

Francisco Freire Alemão comandou a Comitativa Científica de Exploração, pejorativamente chamada pelos seus críticos de “comissão das borboletas”, por ocasião das práticas que muitos desses críticos consideravam extremamente obsoletas e desnecessárias. Tal comissão

³⁵ No início da pesquisa sobre a Irmandade da Cruz, nos deparamos com um “problema” que posteriormente se tornaria uma problemática bastante decisiva para efetivação deste trabalho. Ao entrar em contato com as fontes escritas, percebemos que havia algumas discordâncias de ordem cronológica no que concerne a uma comparação destas com os relatos orais. Diante dessas disparidades aparentemente limitantes, um leque de questões teórico-metodológicas foi se apresentando.

³⁶ A comissão científica era organizada em cinco seções, uma sessão botânica dirigida por Francisco Freire Alemão; a sessão zoológica que tinha como diretor Manoel Ferreira Lagos; a sessão geológica e mineradora dirigida por Guilherme Schüch de Capanema e a astronômica e geográfica dirigida por Giocorno Raja Gablagia, Etnográfica e Narrativa de viagem dirigida por Antônio Gonçalves Dias. Ver: PINHEIRO, Raquel. As histórias da Comissão Científica de Exploração (1856) na correspondência de Guilherme Schuch de Capanema. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geociências. Unicamp. (2002).

foi idealizada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) em 1856 com total apoio e financiamento do Imperador D. Pedro II, amigo íntimo de Freire Alemão.

Nas anotações de Freire Alemão insinuam-se os encontros cotidianos com os diversos atores do cenário caririense. Esses encontros são marcados pela surpresa diante do que os olhos apreendiam, sensação acrescida de fascínio pela “ingenuidade” e honestidade daquele povo que vivia em condições difíceis, mas que não perdia certos preceitos morais. *A gente do lugar é muito boa, afável, obsequiadora e de um caráter franco e alegre.*³⁷

A comissão se constituiu como um dos marcos para o surgimento de uma ciência nacional, uma ciência feita por brasileiros para conhecer o seu próprio território, já que até então as expedições científicas pelo interior do Brasil eram realizadas unicamente por estrangeiros, principalmente por europeus. A comissão se propunha, entre outras coisas, a trazer informações para o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IGHB e para o Museu Nacional no Rio de Janeiro sobre a história natural das regiões menos conhecidas do Brasil, particularmente o Norte e o Nordeste. A construção de uma identidade nacional que incluísse os espaços mais afastados do território brasileiro se tornava uma constante nas expectativas dos nossos exploradores, assim como das instituições para as quais esse trabalho era importante. Caberia neste sentido ao IHGB a função do delineamento desse conjunto complexo que formaria a brasilidade.

Em 1857, é escolhido o primeiro local a ser visitado pela expedição: o Ceará. De acordo com os relatórios dos próprios viajantes,³⁸ a escolha dessa província enquanto *locus* da exploração se deu por inúmeras razões. A primeira delas dizia respeito ao fato de o Ceará ser palco de constantes secas, o que conduziria a uma necessidade exploratória das diversas nuances que compreendiam aquele território, desde os aspectos geológicos até os aspectos etnográficos.

Podemos perceber nos relatos da sessão etnográfica e de narrativa de viagem uma preocupação bastante evidente no que se refere a descrever minuciosamente os cultos e tradições desses *outros* sujeitos, que até ali eram quase totalmente desconhecidos. Esses cultos e tradições são constantemente descritos e até mesmo desenhados no diário de nosso narrador. Freire Alemão preocupava-se em retratar os detalhes mais minuciosos dos cultos “populares”. Neste sentido, os objetos usados no cotidiano dos sujeitos com quem se encontrava nos seus trajetos pelo sertão cearense ganham espaço nos seus escritos. Ao se encontrar pela primeira vez com os homens praticando penitência corporal em Lavras, ele

³⁷ É o que afirma Freire Alemão quando ocorre seu primeiro contato com a população caririense.

³⁸ Ver: ALLEMÃO, F.F. Relatório da Seção Botânica, in Trabalhos da Comissão Científica, 1862.

descreve detalhadamente os objetos usados durante os rituais, as quantidades de lâminas e os seus formatos. Praticamente nada lhe escapa à descrição.³⁹

A narrativa de Freire Alemão se engendra nas práticas religiosas dos sujeitos com os quais se encontra. Os detalhes das cores, gostos e cheiros das cerimônias de casamento e de batizado são descritas minuciosamente. O que mais parece lhe surpreender é a alegria com que essas festas são realizadas, já que elas duram um longo período e compreendem momentos diversos, repletos de peculiaridades. Os símbolos e signos dessas festas se encontram em trânsito entre os aspectos mais sagrados e o que comumente são percebidos como profanos. Suas delimitações são rompidas e ultrapassadas em favor da complexidade com que o universo das práticas humanas se apresenta no momento em que se ritualiza e se (re)atualiza.

Ao relatar os rituais litúrgicos e para-litúrgicos ocorridos dentro das igrejas e capelas, sua descrição se assemelha, destarte as generalidades comparativas, à construção de uma obra impressionista,⁴⁰ onde a percepção dos sentidos é mais importante do que a construção objetiva e realista da paisagem retratada. É na vila de Lavras que encontramos as descrições mais minuciosas desses rituais religiosos, como veremos em seguida. É lá também que encontraremos os primeiros relatos sobre as práticas penitenciais no Cariri cearense:

Depois da ave-maria havia na igreja o que chamam adoração, eu lá fui ver a igreja e a devoção. Saí antes de concluída; disse ao Lagos que depois houve penitência de disciplina no couro, então contou-nos o Sr. Machado (que dá comida) que são homens e mulheres que se metem no coro fechados, cobertos os rostos com lenços, e ali se disciplinam a fazer sangue, que suja o coro e o torna fedorento. (p. 199).

Esse relato foi escrito no dia 25 de novembro, uma sexta-feira. Na continuação de sua fala ele nos relata que parece frequente a existência de práticas penitenciais às sextas-feiras naquelas localidades, particularmente ao término do ritual conhecido como adoração, já que os moradores e seus colegas de expedição estão sempre lhe descrevendo esses ocorridos sem que consigam explicar as razões para o botânico. Não são raras as reclamações de Freire

³⁹ O formato dos objetos descritos por Freire Alemão, em muito se aproximam daqueles relatados pela pelos componentes da Irmandade da Cruz; a quantidade de lâminas, o revestimento externo da mesma, todos esses aspectos são descritos detalhadamente.

⁴⁰ A respeito da semelhança entre a construção narrativa de alguns viajantes ingleses que fizeram expedições na segunda metade do século XIX ao continente Africano, e as descrições pictóricas que suas obras produziram Mary Louise Pratt em *Os olhos do império*, nos apresenta uma discussão bastante rica nesse sentido. Ver: PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império, os relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

Alemão com relação à dificuldade de dormir em meio aos barulhos feitos pelos homens, principalmente durante a madrugada.

Nesse catolicismo pungente, festa e dor se embriagam. Seus rituais são embalados pela indistinção dos sentidos e das sensações. Os personagens e os espectadores se acotovelam e se confundem no êxtase coletivo que essas práticas suscitam. Correndo pelas ruas, esses homens vão ao encontro do sagrado, não mais submetido à materialidade dos templos, é ao ar livre que esses leigos, entre benditos e ladinhas, vêem o próprio Cristo crucificado.

Para o catolicismo pós-concílio de Trento, a sexta-feira guarda símbolos e signos sagrados do encontro, não apenas com corpo, mas particularmente com o espírito de um Cristo banhado com seu próprio sangue no instante do seu sacrifício. Neste sentido nos fala Jacques Gélis a respeito da adoração da cruz nessa sociedade pós-trentina: “A adoração da cruz, na sexta-feira santa, testemunha o estreito vínculo que existe, do ponto de vista litúrgico, entre os instrumentos da paixão e a pessoa de Cristo sofredora para a redenção dos pecados.”⁴¹

O relato da participação do nosso narrador nos rituais religiosos é uma constante em seu diário, o que nos faz percebê-lo como um homem bastante comprometido com as obrigações católicas. A cada localidade visitada pela expedição, deixa-se perceber sempre sua tentativa de aproximação com o pároco do local e com outros sujeitos de religiosidade fervorosa. Praticamente em todos os dias que o diário privilegia, há uma descrição dos aspectos arquitetônicos das igrejas, da estrutura religiosa das vilas, das condições materiais dos recintos além das observações sobre a participação da população nos rituais, acompanhada da referência a sua vinculação religiosa, com que frequência os sujeitos vão à igreja, se participam de procissões e novenas ocorridas na localidade. Para Freire Alemão, o caráter dos sujeitos parece estar intimamente vinculado a sua participação religiosa.

As práticas descritas por Freire Alemão perpassam um universo híbrido, encoberto de símbolos e de signos. Entre a historiografia que se dedica a alguns aspectos das sociabilidades culturais no Brasil colonial, particularmente os ligados à religiosidade, encontramos muitas referências a essas práticas: “As festas, procissões, romarias, novenas, trezenas, tríduos, autoflagelações, etc, são consideradas marcas da religiosidade colonial, também expressa na profusão de capelas e no culto aos santos, constituindo-se em instrumento catequético e pastoral”.⁴²

⁴¹ Ver: *O Corpo, A Igreja e o Sagrado*. In: *História do Corpo: da Renascença às Luzes*. CORBIN, Alain (org.). Petrópolis, RJ: Vozes 2008. p.

⁴² Vainfas e Souza, 2000, p. 51.

No Cariri cearense, essas práticas são identificadas a partir do século XVIII, muito influenciadas pelos missionários capuchinhos italianos e lazaristas franceses, sobretudo os primeiros, que em seus sermões teriam enfatizado de forma agressiva a concepção de um Deus intransigente e cheio de fúria, incentivando nos fiéis o temor ao inferno, que seria o ponto de chegada de quem houvesse desobedecido a Deus pecando contra suas palavras. Eles se utilizariam então de um discurso escatológico influenciando o imaginário dos devotos.

Conta a crônica que a religiosidade sertaneja foi muito marcada pelos missionários capuchinhos que aqui estiveram no século XVIII. A tônica era a ameaça do fogo do inferno, daí se reforçou esse maniqueísmo que tem origens mais profundas, mesmo nas escrituras a “invenção do demônio” é posterior ao Gênesis.⁴³

É quase consensual entre a historiografia que trata do assunto, essa associação entre as missões capuchinhas e o imaginário penitencial nos diversos meandros que compreendem os sertões. “Pastoral do medo” é o termo utilizado por muitos pesquisadores que tratam desse catolicismo centrado nas figuras associadas ao terror, medo e pecado.⁴⁴

A formação religiosa sertaneja foi bastante influenciada pelas missões populares ou missões itinerantes, identificadas principalmente pelo estímulo ao sentimento de pecado e a valorização da mortificação corporal como processo de purificação da alma. De acordo com Eduardo Hoornaert,⁴⁵ tais missões eram marcadas por uma grande frequência de práticas penitenciais onde missionários e leigos se reuniam em capelas, cemitérios ou cruzeiros para chicotear seus corpos num clima de dor e arrependimento.

As vozes missionárias que percorriam o sertão eram acompanhadas das palavras escritas de muitos folhetos e livros, escritos na maioria das vezes por religiosos europeus, trazidos para o Brasil com o intuito de fundamentar e dar sustentação ao que os missionários pregavam. É nesse intervalo que encontramos a Missão Abreviada.⁴⁶ Um sermonário agrupava conselhos para conduta do crente e instruções para maior aproximação com Deus, além da valorização da penitência como processo de expurgação dos pecados. O discurso,

⁴³ Ver: CARVALHO, Gilmar de. *Artes da tradição: mestres do povo*. Expressão Gráfica/Laboratório da Oralidade UFC/ UECE, 2005a.

⁴⁴ Nos escritos de Eduardo Hoornaert encontramos várias referências a essa terminologia, porém, em outras obras como a *Heresia dos Índios*, de Ronaldo Vainfas, por exemplo, também encontramos uma discussão aguçada das relações de poder que envolviam o processo de catequização brasileira.

⁴⁵ Ver: HOORNAERT, Eduardo. *Crônica das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina*. São Paulo: Loyola, 1981.

⁴⁶ Livro editado na cidade do porto em Portugal no século XIX, tendo como autor o Padre Manoel Gonçalves Couto. Além de ter influenciado as pregações do Padre Ibiapina também foi base das pregações do Padre Cícero e ainda hoje é uma das principais fontes de ensinamento para alguns grupos de penitentes da região do Cariri cearense.

sempre maniqueísta, despertava um constante sentimento de culpa na população dos locais por onde esses missionários percorriam.

No entanto, entre as representações de mundo propostas por aquele que a escreveu e o sentido construído por aqueles que a receberam, um grande e tortuoso rio de hiatos se apresenta. O caminho percorrido pela Missão Abreviada é marcado por uma série de re-significações, o texto vai se moldando às expectativas diárias daqueles para os quais os missionários professam a sua fé. Esses sujeitos ordinários, não acostumados à decodificação habitual das letras, construíram as suas próprias leituras configuradas nas práticas que o cotidiano lhes apresentavam. Essas observações nos conduzem, então, ao encontro com uma história social dos usos e das interpretações culturais.

Ao contrário do que se pode supor, a discussão de Roger Chartier⁴⁷ a esse respeito não está unicamente vinculada aos estudos sobre literatura. Os aspectos religiosos, principalmente os direcionados à religiosidade entendida como popular, são também privilegiados nas discussões sobre as apropriações de seus bens e as práticas subsequentes, sempre relacionadas às formas específicas de representação do mundo, ou como ele mesmo coloca, à visualização do mundo como representação.

A “literatura popular” e a “religião popular” não são tão radicalmente diferentes da literatura da elite ou da religião do clero, que impõem seus repertórios e modelos. Elas são compartilhadas por meios sociais diferentes, e não apenas pelos meios populares. Elas são, ao mesmo tempo, aculturadas e aculturantes. É portanto inútil querer identificar a cultura popular a partir da distribuição supostamente específica de certos objetos ou modelos culturais.⁴⁸

A respeito desse penúltimo trecho da referida citação, poderíamos construir uma ponte com o que é discutido por Pierre Bourdieu, um dos teóricos que mais influenciou o pensamento de Chartier a respeito das práticas e dos usos culturais, e com o qual ele construiu diálogos bastante frutíferos. As perspectivas teórico-metodológicas do referido autor traçam parâmetros bastante pertinentes a respeito dos diversos campos que compõem a realidade social, bem como das formas com que experiência humana se realiza a partir de *habitus*, que configuram e também dão sentido a tais campos. O campo religioso, assim como os demais, tem sua existência garantida pela realização constante de algumas práticas que organizam os diferentes sistemas simbólicos imprescindíveis para sua existência. Essas práticas são ao

⁴⁷ Ver: CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Traduzido por: Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

⁴⁸ Ver: O mundo como representação. *Revista Estudos Avançados*, v. 5 n. 11, São Paulo, jan-abr, 1991.

mesmo tempo estruturadas porque estão inseridas dentro de um cosmos específico e constituído, e apresentam-se enquanto práticas estruturantes, porque possibilitam novos hábitos responsáveis pela “alimentação” simbólica desse campo.⁴⁹

Os discursos sobre o pecado e sobre as formas de sua expurgação não ficavam presos unicamente aos livros ou às palavras dos missionários, mas se encarnavam nas práticas cotidianas de personagens cujas vivências dolorosas em função das secas constantes e de epidemias acumulavam-se às interpretações cotidianas a respeito do mundo e de sua inserção nele.

No período em que a Comissão Científica de Exploração surge no cenário caririense, a ação missionária dos Padres Diocesanos Brasileiros no sertão nordestino começava a tomar corpo. Um de seus principais representantes foi o Padre Ibiapina, que durante quase trinta anos missionou nos estados da Paraíba, Ceará, Pernambuco e Piauí, exercendo grande influência na região do Cariri cearense.

Ao relatar um ritual de penitência ocorrido ainda na vila de Lavras, no dia 25 de novembro de 1859, nosso botânico credita a um padre a responsabilidade pelos registros daquelas práticas em tais localidades. Porém, por motivos por nós desconhecidos, o nome do religioso não é mencionado. Em seu lugar há uma pausa, um hiato de significações misteriosas ou simplesmente um sintoma da displicência e do esquecimento do redator.

Logo que soa ave-maria toda a gente se descobre e [nos] pomos em pé a rezar. Nas sextas-feiras à noite concorre o povo à igreja para a adoração. Nesta tem lugar a disciplina dos penitentes (esta penitência começou com a pregação do Padre (Pausa), e quando o vigário mandou fechar o coro, porque o sujavam de sangue, se disciplinavam de noite na praça. Dizem-se que são de ordinário gente dos matos, homens e mulheres, mulatos, cabras, pretos e não sei se brancos também; vão com o corpo nu para a igreja. Os homens com um capote e as mulheres de lençol, todos com a cara coberta.

Esse fragmento nos permite entrever duas posições diferentes entre representantes de uma mesma esfera institucional – a Igreja Católica. O relato não deixa explícito se esses religiosos são contemporâneos ou não, se fazem parte de uma mesma ordem ou se estão submetidos a uma mesma diocese. O que se torna evidente é que não existia um consenso entre esses representantes a respeito da importância dessas práticas, já que um deles foi responsável pela criação de ordens e Irmandades de penitentes enquanto o outro se incumbiu da função de

⁴⁹ Ver: BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 2 ed. Tradução de: Fernando Tomaz (português de Portugal). Rio de Janeiro: Ed.. Bertrand Brasil 1998.

expulsá-los dos recintos que ele considerava sagrado. Essas separações e disparidades não aparecem diretamente no relatório de Freire Alemão, mas a encontraremos de maneira mais detalhada nas descrições que apresentaremos posteriormente. A preocupação do botânico em “delimitar” os sujeitos praticantes em segmentos – cor da pele, gênero, localização – torna-se evidente neste trecho que acabamos de observar. Os homens, assim como a flora que ele observara, precisam ser catalogados com as devidas particularidades que os definiam e as devidas características que os identificavam.

Esse trecho também nos permite perceber que, mesmo com o vigário proibindo que tais sujeitos praticassem a penitência dentro da igreja por motivo de higiene, eles procuravam a praça, um lugar público, onde poderiam ser vistos por todos da vila, sem qualquer preocupação em esconder seus ritos. Há, no entanto, uma preocupação em proteger sua identidade, já que tanto os homens quanto as mulheres fazem questão de esconder seus rostos, seja com um lençol, seja com uma capa. O som das ave-marias (seis horas da tarde) é o alerta que anuncia o momento exato para que esses homens cubram as suas faces e tornem-se anônimos.

Freire Alemão nos permite uma percepção mesmo que turva da trajetória de um naturalista fluminense na segunda metade do século XIX. Seus anseios, medos e preocupações a respeito de uma terra até então desconhecida por ele era acrescida da solidão das longas e desconfortáveis viagens. O seu diário compreende um percurso extenso dentro do território cearense, mas para o fim da nossa análise, nos concentramos nas narrativas da viagem que fez de Icó para o Crato no período de novembro a dezembro de 1859.

Como havíamos nos referido anteriormente, a fronteira que separa as descrições científicas de Freire Alemão das questões mais impressionistas são muito tênues e escorregadias. As vozes desses intervalos vão surgindo e se multiplicando à medida que as letras se desenham. A pausa entre uma descrição botânica e outra é recheada de tramas diversas: a troca de olhares com as moças bonitas realizada com insinuações discretas; as crianças sempre brincando e correndo sem preocupações higiênicas, o que lhe causava certo horror diante da insalubridade dessas práticas; os presentes dos moradores que lhe custavam na maior parte das vezes algum dinheiro ou conselhos sobre a vida cotidiana e social das vilas; nada lhe escapa às letras, que ganham também um caráter autobiográfico.

Mesmo se apoiando na sequência dos dias narrados, nosso botânico retoma constantemente assuntos outros que fragmentam a sua escrita. Ele está sempre costurando suas falas, retomando inquietações, dúvidas, angústias. Não são raras as vezes em que seu desabafo relembra situações que pareciam esquecidas: as diferenças com seu companheiro

Lagos, que o fazia ficar irritado e ao mesmo tempo triste, as dificuldades na efetivação das pesquisas, que significaria um tempo maior nas vilas, os estudos que tinham que sido interrompidos pela procura incessante de homens e mulheres em busca de cura física. Os parênteses são sempre abertos para que ele dilua, em seu diário, os desabafos sobre a sua própria vida, a sua própria existência diante do que lhe era chegado naquelas novas terras.

Os itinerários narrativos brincam com a nossa imaginação, com o nosso poder e com a nossa pretensão de organização e sistematização das idéias; reinventam sinais, relações e a própria vida. A esse respeito, Ricoeur indaga: “Como se pode falar de história de uma vida, se esta não estivesse reunida, e como estaria senão em forma narrativa?”⁵⁰ Para ele, narração e vida estão interligadas, não podem ser compreendidas separadamente. O autor deposita grande pertinência ao enredo enquanto uma malha cujos fios mediadores interligam os acontecimentos e o conteúdo da História: “Desse modo, o homem narrador torna inelegível para si mesmo a inconstância das coisas humanas, que tantos sábios, pertencendo a diversas culturas, opuseram à ordem imutável dos astros.”⁵¹

Dois anos compreendem a viagem completa da expedição pelo território cearense, porém, nosso estudo elegeu um pequeno fragmento desse tempo, cujas fronteiras não estão devidamente estabelecidas. Ele está sempre entrelaçado com outras temporalidades, com outras histórias, com as vivências de outros atores. Por várias vezes Freire retoma questões que ficaram “incompletas” em outros trechos do diário.

No seu estudo sobre as obras de Nicolai Leskov, Walter Benjamin⁵² nos apresenta a figura enigmática do narrador, que para ele tem a função particular de intercambiar experiências. “A experiência que passa de pessoa para pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores.”⁵³ Benjamin distingue dois tipos fundamentais de narrador: o primeiro seria representado pelo viajante, que teria como exemplo mais forte o marinheiro; o segundo tipo de narrador é o camponês sedentário, que é caracterizado pelo conhecimento que tem das histórias e tradições de seu lugar. Em ambos os tipos, o narrador só constrói enredos se estes tiverem uma relação com as experiências vividas por ele ou relatadas por aqueles que estão a sua volta.

Torna-se óbvio nesse trabalho a não-pretensão de aplicar de forma generalizante a imagem do narrador contida em Benjamin. No entanto, os sinais que este autor apresenta

⁵⁰ KOFES, 2001, p. 123.

⁵¹ RICOEUR, 1978, p. 16.

⁵² Ver: BENJAMIN, Walter. O narrador. In: *Obras Escolhidas*, v. I, *Magia e técnica, arte e política*. Traduzido por: S. P. Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985.

⁵³ Ver: BENJAMIN, Walter. O narrador. In: *Obras Escolhidas*, v. I.

podem nos ajudar a construir, a partir de suas perspectivas, algumas pontes interpretativas com o papel desempenhado por Freire Alemão durante a sua estadia no Cariri cearense e, particularmente, sobre as suas descrições a respeito dos encontros travados com os grupos de penitentes daquela localidade. Encontros esses cobertos de expectativas e de surpresas.

A descrição a seguir é a mais longa, e para nós a mais significativa para se pensar as construções representativas presentes na narrativa de Freire Alemão sobre a prática penitencial no Cariri cearense. Ela diz respeito ao que ocorreu no dia 3 de dezembro de 1859. Eles estavam ainda a caminho do Crato:

Estando nós dormindo (...), ouviu-se depois da meia-noite (era sábado) oração cantada na igreja. Era o canto forte, entoado, monótono, grave e que me infundia sentimento religioso, mas atentando-se bem, ouvia-se também tinido de disciplina, então acresceu ao sentimento religioso certo horror. O Lagos e o Reis levantam-se e vão para fora ouvir, aproximando cuidadosamente do templo, então, dizem eles, ouvia-se perfeitamente o tinido das disciplinas, e horrorizados se retiraram; eu levantei-me também, assim como Vila Real e Manoel - fomos mais perto ouvir, mas nem pude perceber no meio do canto o som das disciplinas que os outros ouviam. Enfim nos recolhemos fazendo cada um reflexões diversas segundo seu modo de ver a respeito desses homens. Mal nos tínhamos deitado quando ouvíamos na calçada da nossa casa um dos penitentes pedindo esmola e pedindo padre-nossos, cantando num tom lamentável e sepulcral que nos fez ainda mais horror (...) O quadro era medonho no escuro da noite. Viram um homem pardo, de constituição atlética, nu, tendo só a ceroula e esta arregaçada até o alto das coxas, com uma grande pedra na cabeça e na mão um tijolo com que batia nos peitos com tanta força, que a mim, que estava na minha rede, parecia que batia no chão e ao mesmo tempo continuava suas lamentações medonhas, às vezes acompanhadas de grande pranto. Deram-lhe a esmola e fizeram algumas questões a que respondia; mas se perguntavam quem era, dizia: “Sou um pobre penitente”. Havia já se disciplinado muito e clamava que já não podiam com a disciplina.

O sentimento religioso pelo qual Freire Alemão havia sido tomado no momento em que ouvia os cânticos monótonos pareceu se dissipar e não ser acrescido ao sentimento de horror, como ele afirma, ao perceber que eles anunciavam os penitentes. O que nos parece ficar mais forte nesta afirmação é que os preceitos religiosos do botânico, mesmo estando eminentemente ligados a religião católica, constroem uma distinção entre práticas propriamente religiosas e as que “fogem” dessa filiação, como ele mesmo deixa transparecer no seu diário de viagem.

No primeiro fragmento que apresentamos no início do texto, o naturalista exacerba seu espanto e surpresa por encontrar na igreja – um espaço sagrado – práticas que não pareciam ser comuns na sua região natal, pelos menos não pareciam. “É isto singular aqui e no Crato”,

afirma ele sobre os rituais de autoflagelação corporal ocorridos na vila de Lavras. O pronome demonstrativo *isto* parece indicar certo desprezo pelo o que é observado por ele naquele instante.

A multiplicidade do catolicismo brasileiro parece possibilitar certas “divisões” dentro das mesmas bases doutrinárias, interpretações específicas que possibilitam práticas particulares. Porém, essa vinculação cristã ortodoxa de Freire e a sua formação científica não podem encerrar a problemática de seu percurso descritivo pelos sertões cearenses. Há outras nuances ainda a serem recepcionadas.

Ser um *pobre penitente* parece fazer com que esses homens tornem-se mais próximos da humilde, sacrificada e piedosa face de um Cristo também penitente, cujo corpo desfigurado pelo sofrimento redime e expurga todos os pecados da humanidade. O peito daquele homem, violentado pela força com que o tijolo o atingia, nos traz de volta as cenas em direção ao calvário. Ele constitui depois da cabeça, um membro nobre do corpo, o *locus* onde se encerram as fontes vitais, onde a vida e a morte se encontram. A pedra na cabeça e o tijolo no peito resumem a cena final de uma história (re) encenada por cada homem e cada mulher que assumem para si a responsabilidade da (re) incorporação do Cristo, inscrevendo no próprio corpo os símbolos da Paixão.⁵⁴

Alguns pesquisadores do catolicismo ocidental afirmam que a construção representativa do corpo do penitente está atrelada e adjetivada por denominações que remetem aos preceitos cristãos pós-concílio de Trento. Ele está sempre “sujo” de sangue, que é ao mesmo tempo sinônimo de morte e de vida, a vida ressurgida depois do seu derramamento. Morte e vida se encontram na penitência. Assim como afirma Jacques Gélis em seu texto *O Corpo, A Igreja e o Sagrado*, as imagens do corpo para os cristãos e particularmente para os católicos estariam submetidas a uma ambivalência primordial, “um duplo movimento de enobrecimento e de menosprezo do corpo. O corpo, duplo e inconstante, como aquele que o habita.”⁵⁵

A segunda metade do século XIX é marcada pelos flagelos naturais e sociais com os quais esses sertanejos aprenderam a conviver desde os primeiros momentos de suas vidas. Não é simplesmente o sentimento de reencontro com o Cristo crucificado que os leva a violentar seus corpos, o corpo já é sacrificado há tempos pelas secas e pelos constantes surtos

⁵⁴ Os missionários que no século XVIII estiveram no sertão nordestino dão ênfase em seus sermões à necessidade de se utilizar o corpo como *locus* do sagrado, e a partir daí construir semelhanças com as imagens do Cristo crucificado.

⁵⁵ Ver: GÉLIS, Jacques. *O corpo, A Igreja e o Sagrado in História do Corpo, da Renascença às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2008.

epidêmicos.⁵⁶ O sentido próprio de suas práticas religiosas também recebia contribuições do escasso contato com a igreja institucionalizada, o que não caracteriza, por si só, a causa da expurgação corporal desses homens.

A vaga documentação sobre a multiplicidade de signos que se circunscreviam nas práticas autopunitivas desses homens não nos permite destrinchar de forma mais efetiva e dinâmica as relações representacionais existentes nos relatos dos seus observadores entre o flagelo “natural” proporcionado por movimentos sócio-geográficos específicos e o místico-religioso que suas experiências suscitavam. Porém, de maneira sutil essas vinculações se fazem presentes quando narrativamente o corpo penitente parece se transfigurar no território árido castigado pelos desígnios divinos é assim a terra ignota a espera de tempos melhores.

Apresentação de uma ausência ou de uma presença é esse o duplo dispositivo fundamental para que Chartier construa seu conceito de representação. O corpo despido, a cruz, os espinhos, os flagelos na cabeça e no coração, são imagens reconfiguradas do próprio Cristo. No encontro doloroso entre o sangue, o vinho do sacrifício e o corpo, pão eucarístico, vários textos são redigidos, várias leituras são efetuadas.

De manhã fomos todos ver a Igreja, cujo corpo está ainda bruto, sem teto; o espetáculo era para dar horror e enjôo. As paredes, até maior altura que a de um homem, estavam borrifadas de sangue a não haver onde se pusesse um dedo; pelo chão, que é de terra, viam-se poças de sangue. Este modo de penitência foi aqui introduzido, creio que há dois ou três anos por um padre Agostinho, fanático religioso que o deixamos na capital. Quando ele pregou por estes sertões, se exaltou de tal modo o sentimento religioso do povo, que não se via senão penitência por toda a parte: nos templos, nas casas, pelos matos; parece que algumas mulheres morreram em consequência da abstinência e dos jejuns. Os penitentes reuniam-se nas praças (não cabiam nas igrejas), aí se disciplinavam horivelmente. Faziam procissões rezando e disciplinando-se. No Crato a coisa chegou à grandeza; hoje tem acalmado muito e parece que aqui já cessou de todo, mas continua na Venda, em Lavras e talvez em outros lugares. Os penitentes se apresentam nus das pernas e do ventre para cima, levam sempre as cabeças cobertas. E as disciplinas são formadas de lâminas de ferro, três ou quatro cortantes e afiadas pela margem; e são desta forma e tamanho para mais ou menos enfiadas numa argola e suspensa por uma tira de couro, ou de outra matéria. A penitência *tem lugar* no sábado [palavra ilegível] ainda ladainha. (p. 220).

As paredes borrifadas de sangue pintam um cenário de horror para nosso narrador. No corpo bruto da igreja, entre êxtase e flagelos, os penitentes despiam o corpo no momento em

⁵⁶ Dentre esses flagelos ocorridos no Sertão Nordeste da segunda metade do século XIX, podemos destacar, a epidemia de *Cólera Morbo*, que chega em terras cearenses em 1862, e a seca de 1877, também conhecida popularmente como seca dos dois martelos, que nos relatos que analisaremos em seguir, teriam proporcionado muitas práticas de cunho expurgativo no Cariri cearense.

que encobriam o rosto para, por alguns instantes, perderem sua identidade pessoal inserindo-se na coletividade dos atos que os unem. Ao tornarem-se anônimos em seus rituais, nesses minutos de apogeu religioso, eles apoderam-se tanto de espaços ortodoxos e hierarquizados, quanto de espaços públicos e, assim por dizer, profanos, já que eram nesses espaços que muitas práticas ilícitas ocorriam.⁵⁷

Nas pedras das ruas são deixadas suas marcas, pintadas com o sangue dos seus corpos nus para que o encontro com o sagrado não seja interrompido em nenhuma de suas etapas. Regidos pelos seus próprios cânticos monótonos, como afirma Freire Alemão, são eles que definem o ritmo e o repertório que acompanham os movimentos corporais, simultaneamente de êxtase e de dor, já que é difícil definir onde um termina e o outro começa, assim como afirma Mircea Eliade⁵⁸ sobre o contato do homem religioso com o sagrado.

A figura da mulher praticante de tais rituais é algo particular à descrição de Freire Alemão. Para os componentes da Irmandade da Cruz, a proibição da participação de mulheres é algo inquestionável, tanto por considerarem seu corpo muito frágil aos efeitos dos flagelos quanto por considerá-la símbolo primeiro do pecado e dessa maneira a sua participação só incitaria os homens ao “erro” e não à expurgação deste. Porém, devemos levar em conta que o trecho não deixa evidente que essas mulheres praticam a autoflagelação através de instrumentos cortantes. O que se deixa escapar, no entanto, é que por ocasião de jejuns e de abstinências, muitas delas teriam ficado em estado de enfermidade.

O corpo nu é a ambivalência dos sentidos. Ele é ao mesmo tempo símbolo do pecado, obstáculo maior na redenção e o sinal do arrependimento e da entrega suprema ao sacrifício. O corpo nu despe-se de suas vestes terrenas para ser agasalhado então pela concepção de purificação divina, esse “oceano de misérias” inicia e encerra o próprio homem. Nos estudos hagiográficos, a referência ao corpo como oceano de misérias é muito frequente, ocasionado principalmente pela tentativa de muitos mártires de inserir neles próprios as marcas sacrificadas do Cristo.⁵⁹ A morte de algumas mulheres em decorrência de abstinência e da prática de jejuns, como relatado por Freire Alemão, nos conduz a outra nuance da religiosidade católica. A fome é a punição mais imediata a que se pode submeter o próprio corpo. No corpo frágil das mulheres seus efeitos são mais imediatos, pois se manifestam mais

⁵⁷ Ver: Ralph Della Cava em *Milagre em Joazeiro* apresenta um panorama minucioso da situação que o povoado de Joazeiro (atual Juazeiro do Norte) se encontrava quando o Padre Cícero ali chegou como vigário, o número de prostitutas era tão grande que faria com que ele sentisse a necessidade de tomar providências imediatas para resolver aquela situação.

⁵⁸ Mircea Eliade desenvolve suas discussões a respeito da constituição de espaços sagrados particularmente no livro *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁵⁹ Ver: MACHADO, Ana Maria. *A representação do pecado na hagiografia medieval: Heranças de uma espiritualidade eremítica*. Universidade de Coimbra, 2006.

rapidamente. “A abstinência parcial ou total, episódica ou permanente, dá ao místico o extraordinário sentimento de ser enfim senhor de seu corpo: o espírito domina finalmente a carne.”⁶⁰

A afirmação de que os penitentes não cabiam na igreja torna explícito que esses rituais envolviam um número bastante significativo de praticantes vindos provavelmente dos povoados vizinhos, já que entre Lavras e o Crato havia outros focos irradiadores dessas práticas. Na sua narrativa, Freire Alemão vai identificando outros grupos de penitentes que transitavam pelos povoamentos ali localizados.

Surge neste instante outro personagem em nossa trama: Padre Agostinho.⁶¹ Não há como ter certeza de que a lacuna presente em um dos fragmentos anteriores, que dizia respeito à influência de um padre sobre esses homens e mulheres, é uma referência a esse religioso, apenas posteriormente apresentado. A referência “o deixamos na capital” também nos causa dúvidas: teriam os nossos viajantes se encontrado em momento anterior com tal padre? Haveria uma relação precedente entre eles que influenciaria essa associação? Ou simplesmente essa frase é uma forma figurativa usada para falar do local onde o padre estaria naquele instante? Uma investigação mais aguçada pode nos conduzir a um melhor entendimento sobre a construção dessas aproximações. Aqui, no entanto, ficaram apenas as suas vagas referências.

Algumas contradições temporais e espaciais tornam-se evidentes no fragmento que acabamos de observar. Primeiramente, Freire Alemão fala que tinha ido observar, junto com seus companheiros, a “situação” na qual a igreja teria ficado após os rituais de penitência. O local de onde ele está falando não é explicitado no texto. Apenas sabemos que se localiza entre Lavras, Venda e o Crato. No final da fala, ele anuncia que no citado lugar as práticas já não mais existem. O *aqui* é usado para falar da presença e da ausência desses rituais de autoflagelação.

Há muitas outras falas escondidas no texto que Freire Alemão nos apresenta, inclusive as que ecoam do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. Para o estudioso das culturas Homi K. Bhabha,⁶² os intelectuais que idealizavam e integravam as viagens científicas formularam um sistema de representações, um regime de verdades, um aparato de poder para promulgar a

⁶⁰ Ver: GÉLIS, Jacques. O corpo, A Igreja e o Sagrado. In: *História do Corpo, da Renascença às Luzes*. Op. Cit., p. 58.

⁶¹ A única referência que encontramos sobre o Padre Agostinho se encontra nos relatórios da Comissão Científica de exploração.

⁶² Entre as suas obras, destacamos *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

conquista e fundar planos administrativos, isto é, elas foram realizadas, na maioria das vezes, a serviço do poder estabelecido.

Compreendemos que a escrita da História e as aspirações nacionais, em um sentido particularmente político, não se encontravam desvinculadas da produção científica do IHGB, e consequentemente dos objetivos da comissão científica de exploração. Porém, não compartilhamos da idéia de “amarrar” as percepções de Freire Alemão unicamente aos fios do Instituto. Sua escrita situa-se em uma linha de transversalidade entre as questões mais objetivas do IHGB e as suas percepções empíricas realizadas a olho nu, conseguindo, neste sentido, ultrapassar as representações mais habituais e esperadas de uma comissão de exploração para “adentrar” na geografia dos corpos de homens e mulheres, mapeando-os em seus passos e (re) construindo seus espaços sagrados e de memória.

Dentre todos os sujeitos apresentados por Freire Alemão, Padre Agostinho é o único que é identificado nominalmente. Muitos outros religiosos aparecem silenciosamente na sua narrativa, estejam eles na função de diretores de sociedades de penitentes ou como fieis combatentes das mesmas. Em outras palavras, esses representantes da Igreja estão sempre construindo relações de hostilidade e/ou reciprocidade com essas sociedades de autoflagelo do Cariri cearense.

1.3 Homens nômades: Os Serenos nas páginas de Euclides da Cunha.

A longa peregrinação do cearense Antônio Vicente Mendes Maciel pelos sertões nordestinos foi iniciada em 1860, período em que a Comissão Científica de Exploração abandonava as terras cearenses de volta ao Rio de Janeiro. Seis anos depois, também no Rio de Janeiro, nascia aquele que se dedicaria posteriormente ao registro do violento massacre de Canudos, do qual Antônio Vicente foi seu maior protagonista.⁶³

Na função de jornalista e correspondente do jornal *O Estado de São Paulo*, Euclides da Cunha se dedicava a descrever e analisar uma parte específica dos sertões nordestinos: a baiana. Já como autor de *Os Sertões*, ele amplia essa configuração construindo uma interpretação bastante peculiar e pioneira daquela complexa espacialidade ainda pouco conhecida dos litorâneos, o que faria com que sua obra se transformasse em um marco da

⁶³ De acordo com algumas fontes consultadas, Antônio Vicente Mendes Maciel ganhou o título de Antônio Conselheiro pela habilidade que possui em advogar as causas dos mais humildes primeiramente em terras cearenses, estendendo posteriormente sua ação para o interior da Bahia.

interpretação nacional, ligada à questão da identidade e às interpretações conflitantes do Brasil como formação social.⁶⁴

Em *Literatura Como Missão*, Nicolau Sevcenko, ao analisar sua construção literária, afirma que a personalidade errante do escritor vai refletir a sua escolha pelas figuras também errantes. Essas figuras nômades estariam refletidas não apenas nos personagens que compunham o Arraial de Canudos, mas nos diversos outros sujeitos que de alguma forma vão (re) aparecendo no seu relato. São outros tantos igualmente anônimos que partilham com os seguidores de Antônio Conselheiro as crenças e as práticas de caráter messiânico e penitencial.

Neste contexto, a insurreição de Antônio Conselheiro e de seus discípulos não se fazia unicamente contra um Estado Republicano em favor da permanência da monarquia em vias de desaparecimento, mas particularmente contra um modelo que parecia pretender sucumbir por completo à legitimidade de certos preceitos e aspectos religiosos. A mensagem que Conselheiro diz ter ouvido de Deus mandando-o percorrer os sertões fazendo penitência e pregando a sua palavra, porque os “quatro fogos iriam chegar,”⁶⁵ parece ser confirmada quando as tropas republicanas iniciam seus ataques armados ao arraial que ele escolhera como um espaço sagrado.

Neste sentido, nas descrições e análises de Euclides da Cunha sobre o homem sertanejo, encontramos uma referência minuciosa e engendrada em preceitos nitidamente científicos a respeito de um universo de práticas religiosas nas quais os jagunços⁶⁶ estavam inseridos, mas também encontramos um relato que as compreende como estando repletas de ambivalências e de contradições. Por um lado, teríamos a beleza festiva de muitas celebrações, até mesmo as que estão relacionadas à morte, como por exemplo, os rituais fúnebres de crianças – anjinhos – onde o choro dos familiares em desespero era acompanhado de bandas de música e de cantorias; por outro lado, teríamos as “aberrações brutais”, como ele mesmo denomina os rituais penitenciais.

⁶⁴ Para Regina Abreu, *Os Sertões* é um fenômeno cultural imerso no horizonte de constituição e transformação do pensamento social sobre a nação brasileira.

⁶⁵ Encontramos referência a essa afirmação por parte de Conselheiro na narrativa cinematográfica *A guerra de Canudos*, escrito por Sérgio Rezende, dirigido por Mariza Leão e José Wilker e produzido por Morena Filmes.

⁶⁶ Em alguns momentos Euclides se refere aos discípulos de Conselheiro desta forma, porém no decorrer de sua narrativa ele vai abandonando essa denominação social. O milenarismo também se sustenta em bases escatológicas e se liga particularmente, à crença na “gestão” de Cristo na terra durante os mil anos que antecedem o final dos tempos.

⁶⁶ Ver: ABREU, Regina. *O enigma dos Sertões*. Editora Rocco/Funarte, 1998.

⁶⁶ Cesare Lombroso nasceu em Verona em 1835 e morreu em Turim em 1909. A sua formação em medicina estaria no decorrer de sua carreira estritamente aliada a discussões antropológicas e sociais. As suas idéias perpassam basicamente a compreensão de que a partir determinadas características físicas se poderia conhecer um criminoso nato.

Em 1850, os sertões de Cariri foram alvorotados pelas depredações, nas encruzilhadas ermas, em torno das cruzes, misteriosas, se agrupavam, adoidadamente, numa agitação macabra de flagelantes, impondo-se o cilício dos espinhos, das urtigas e outros duros tratos de penitência. Ora, aqueles agitados saíram certo dia, repentinamente, da matriz do Crato, dispersos em desalinho – em procurados flagícios duramente impostos. Dentro da igreja, missionários recém-vindos haviam profetizado próximo o fim do mundo. Deus o dissera em mau português, em mau italiano e em mau latim - estava farto dos desmandos da terra... E os desvairados foram pelos sertões afora, esmolando, chorando, rezando, numa mandria deprimente, e como a caridade pública não os podia satisfazer a todos, acabaram roubando. Era fatal (...). (p. 181).

O referido relato é subsequente a uma discussão feita por Euclides da Cunha a respeito do papel de alguns religiosos nos sertões nordestinos que ele denomina de “missionários modernos”, descrevendo, neste sentido, a influência destes no imaginário penitencial sertanejo, já que nos séculos XVIII e XIX há uma intensa proliferação de discursos e práticas de cunho messiânico e milenarista ⁶⁷ que estarão frequentemente relacionadas à atuação desses religiosos. Na narrativa euclidiana, esses sujeitos permanecem anônimos, não há referência a nenhum nome e nenhuma vinculação religiosa específica. Apenas a genérica e vaga denominação de “modernos”.

Para Euclides da Cunha, essas influências só foram possíveis por causa da rudeza e da ingenuidade dos sertanejos. Na sequência da discussão sobre a “rudeza extraordinária” do homem do sertão, ele nos fala que seu nomadismo teria ocasionado a sua incapacidade orgânica de se adaptar a situações mais altas, mais elevadas, menos arcaicas. Ao subir nos púlpitos das igrejas e capelas do sertão, não era o céu calmo e cheio de belezas que esses religiosos apresentariam, mas o inferno, coberto de escuridão, dores, culpas e sofrimentos. Esses missionários, então, utilizando-se de gestos e palavras incompreensíveis e enérgicas esboçariam “grosseiros quadros de torturas”, quadros onde o êxtase religioso levaria os sertanejos ao autoflagelo de maneira incontrolável e compulsiva em ambientes religiosos e profanos, sem fazer distinção entre esses espaços.

Não fica claro quando nem de que forma se deu o “contato” dos religiosos com as práticas desse grupo de penitentes, já que Euclides apenas cita sua ação no Cariri cearense, mas não

⁶⁷ Os dois fenômenos se caracterizam por crenças e práticas de cunho escatológico e penitencial, guardando obviamente entre si, algumas diferenças. O primeiro está estritamente relacionado à crença na vinda de um messias. Para Maria Isaura Pereira de Queiroz, o messias é alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do bem sobre o mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do paraíso terrestre, tratando-se, pois de um líder religioso e social. O milenarismo também se sustenta em bases escatológicas e se liga particularmente, a crença na “gestão” de Cristo na terra durante os mil anos que antecedem o final dos tempos. Ver: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Editora Dominus, 1965.

indica se esses homens teriam surgido do mesmo espaço ou de territórios diferentes. O que podemos afirmar, no entanto, é que essa descrição guarda semelhanças com uma das duas vias de pensamento que parecem estar engendradas na narrativa euclidiana. Sobre esse aspecto Regina Abreu⁶⁸ afirma que o primeiro Euclides diz respeito ao jornalista inserido em preceitos científicos advindos principalmente da Europa. Este se encontra no início do seu trajeto escrito quando ainda estava a caminho de Canudos. O segundo é aquele que “humaniza” suas observações. Ele se distancia do primeiro na medida em que percebe que certas leis evolucionistas e deterministas possuíam seus contratempos e suas nuances. A expressão “jagunço” vai sendo então substituída por “sertanejo” na sua narrativa.

Ao se referir à atuação dos *Serenos* no Cariri cearense, ele destaca alguns aspectos como o da loucura, possivelmente influenciado pelo pensamento lombrosiano.⁶⁹ Loucura, degeneração e banditismo se encontram como traços de um mesmo perfil, estando intimamente interligados ao forte clima do sertão, o que geraria a ocorrência de certos “desequilibrados nervosos”. Esses desequilíbrios se agravariam na medida em que essa “terra ignota” estaria fadada ao completo esquecimento por parte daqueles que habitavam o litoral.

Porém, na continuação do trecho que apresentamos, Euclides da Cunha nos descreve com alívio a repreensão desses grupos por parte das esparsas “autoridades legais” que por ali ainda atuavam. Negado como parte da nação desejável, o sertão, tal como existia, estava para ser extinto o quantantes,⁷⁰ “neste sentido, era preciso que de alguma forma esses perfis fossem varridos do panorama nacional para que então houvesse a inserção do sertão no Brasil, tornando esse um território unificado a partir de então”. Esses homens de quem Euclides da Cunha nos fala, são homens-paisagem, cujas experiências vão sendo costuradas aos aspectos botânicos, geológicos e climáticos dos lugares onde (sobre) viviam.

Assim como Freire Alemão, Euclides da Cunha tornou-se membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), o que faria de sua investigação jornalística também um estudo sobre os brasis agrupados no mesmo território brasileiro. Ele construiu a sua interpretação entre um Brasil que vivia “parasitariamente à beira do Atlântico” e outro de “extraordinários

⁶⁸ Ver: ABREU, Regina. *O enigma dos Sertões*. Editora Rocco/Funarte, 1998.

⁶⁹ Cesare Lombroso nasceu em Verona, 1835 e morreu em Turim em 1909. A sua formação em medicina estaria, no decorrer de sua carreira, estritamente aliada às discussões antropológicas e sociais. Suas idéias perpassam basicamente a compreensão de que a partir determinadas características físicas se poderia conhecer um criminoso nato, como se esse sujeito fosse o “fruto” de combinações biológicas variadas.

⁷⁰ Ver: VIDAL & SOUZA. Candice. *A pátria geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro*, Goiânia: Ed. da UFG, 1997, p. 98.

patrícios”. *Os Sertões* situa-se a meio caminho entre a literatura e a ciência, atribuindo valor positivo ao tema do sertão e do sertanejo. É o que nos informa Nicolau Sevcenko.⁷¹

No que diz respeito à relação entre missionários e devotos presentes nos escritos de Euclides da Cunha, assim como nos exemplifica Chartier,⁷² seria muito óbvio delimitarmos as apropriações dos bens culturais, no nosso caso os bens religiosos, tendo como parâmetro as divisões de caráter unicamente social. Os autoflagelantes não cumprem simplesmente as ordens sugeridas pelos “tradutores” da voz divina. Pelo contrário, a partir de suas vivências culturais anteriores, eles se apropriam do que lhe é sugerido para construírem práticas religiosas particulares.

Em Bourdieu encontramos a afirmação de que as relações de comunicação entre os atores sociais são sempre relações de poder.⁷³ Uma profecia ou um sermão não são simplesmente a organização semântica e verbal de certos preceitos religiosos; é, acima de tudo, o relato de uma verdade declarada. A violência simbólica reveste-se da sutileza das belas e enérgicas palavras para conduzir e defender as idéias daqueles que a professam, porém, ela só ocorre se houver uma predisposição de reconhecimento e de consentimento daquele que a sofre.

Durante muito tempo os perfis apresentados por Euclides da Cunha, como o de ladrão e de facínora, acompanharam as imagens construídas sobre os grupos de penitentes do Cariri cearense. Por muito tempo ainda, os seus escritos influenciaram outros, que através da palavra escrita tentaram configurar espaços identitários de legitimação e de exclusão.⁷⁴

1.4 Intelectuais caririenses e a construção de uma exclusão.

A chegada da Comissão Científica de Exploração à cidade do Crato, depois de uma longa e exaustiva viagem no início de 1860, foi devidamente registrada pelo periódico que começava a engatinhar pelas ruas caririenses daquele período. Seu primeiro número foi publicado no ano de 1855, e ele recebeu a denominação de *O Araripe*, uma referência à serra onde Freire Alemão coletou parte de seus materiais botânicos. Nas frequentes quatro páginas do jornal acotovelavam-se uma variedade de notícias. Entre anúncios de escravos fugidos e

⁷¹ Ver: SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

⁷² Ver: CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

⁷³ Essa é uma afirmação presente em grande parte de suas obras sociológicas e que se insere tanto nas discussões mais teóricas quanto surge diluída nos aspectos mais empíricos de sua produção. As relações de poder na obra de Bourdieu são dispositivos imprescindíveis para pensar/problematizar as comunicações no seio das relações interpessoais.

⁷⁴ Para Christian K. Hausser (2001) *Os Sertões* de Euclides da Cunha se tornou, principalmente durante o Estado Novo, um marco para a construção e reprodução dos manuais de História nacional.

relatos de violência local, surgem alguns relampejos das práticas do catolicismo ali visualizados.

A construção das cidades do Cariri cearense se fez no encontro de paisagens engendradas sob o alicerce de igrejas e capelas. É ao redor destas que pequenas casas e “vendas” vão se ambientando. Muitas dessas capelas e igrejas eram construídas sem autorização oficial do clero, já que, a não ser em períodos de missões religiosas, a atuação de clérigos na região era escassa. É nesse cenário que as práticas de autoflagelação vão agrupando um número cada vez maior de adeptos e provocando, nas autoridades locais, certo desconforto e insatisfação.

O Araripe se tornava o fruto de uma configuração intelectual e política que começava a se formar na segunda metade do século XIX na região do Cariri. Seria esta configuração que a partir de então se tornaria “responsável” pela construção e captação de um corpo bibliográfico, memorialístico e documental sobre o qual se produziria uma história caririense. Neste sentido, a pessoa de João Brígido,⁷⁵ editor do referido jornal, contribuiria muito na realização dessa empreitada.

Entre apontamentos e crônicas políticas no jornal, João Brígido vai sedimentando e organizando, ainda que de forma “pré-matura”, alguns capítulos desta história. Porém, o jornal não é o único veículo pelo qual ele expressa suas idéias. João Brígido vai se dedicar também à escrita de livros que, entre muitas questões, produziria um conteúdo bibliográfico para o ensino de História do Ceará nas escolas. Os antepassados revolucionários⁷⁶ seriam um dos grandes alicerces sobre quais essa memória oficial se consolidaria.

Apontamentos para história do Cariri (1888) lhe daria o título de membro do IHGB. Nessa obra, ele enfatiza uma concepção de história onde é perceptível a necessidade de criar uma consciência coletiva a respeito de um passado pretensamente unívoco a ser legitimado. Há nitidamente uma tentativa de costurar acontecimentos a nomes e datas específicas, e neste sentido, construir um elo de identificação regional. As fronteiras sócio-culturais vão sendo então delimitadas pela eleição de heróis, tradições e acontecimentos, lugares de memória que proporcionariam que certas temporalidades voltassem à tona, bem como fariam com que João Brígido ganhasse o título de patrono do Instituto Cultural do Cariri-ICC, ocupando neste a cadeira de número dezessete.

⁷⁵ A atuação de João Brígido no panorama caririense se dava entre as lutas políticas e a escrita de uma história regional. Até a Proclamação da República, João Brígido era monarquista convicto, passando posteriormente a militar a favor da república e voltando aos preceitos monarquistas pouco tempo depois.

⁷⁶ Em 1817, um grupo de cratenses incorporou os ideais da revolução pernambucana. Dentre os mais importantes, encontramos Bárbara de Alencar e seu filho José Martiniano de Alencar, que então padre, proclamou a república no dia 3 de maio, após ter celebrado uma missa no Crato.

“Possui patrimônio cultural que conta a história do Cariri (...).”⁷⁷ Com esta frase um dos diretores do ICC aponta a amplitude e a função que ele acredita resumir o desempenho desta instituição. Trataremos, no entanto, de um período que antecedeu pronunciamento deste enunciado, mas cujas ações muito o influenciaram. Os intelectuais cratenses José de Figueiredo Filho e Irineu Pinheiro também aqui se encontram como integrantes desse grupo de intelectuais que, tal qual João Brígido, desde o final do século XIX trabalham no sentido de construir as bases de uma interpretação cultural e eminentemente histórica da região do Cariri, dando ênfase particularmente à cidade do Crato⁷⁸, na tentativa de cartografar espaços e personagens específicos vinculados principalmente aos ideais e aos preceitos que davam sustentabilidade ao pensamento do Instituto.

Neste sentido, surge a necessidade de coleta e de investigação de um arcabouço documental e bibliográfico que privilegiasse elementos considerados folclóricos e que, devidamente selecionados, serviriam para legitimação do Cariri como um espaço eminentemente cultural. Porém, como todo processo de seleção, este se fazia naturalmente pela exclusão de *outros* que não compreenderiam em torno de si os aspectos requeridos, e um desses, era exatamente as Irmandades e as ordens de penitentes.

O processo de exclusão não se realiza simplesmente na atividade de “apagar” ou de omitir certos registros. Ele também pode se configurar pela associação desses com outros já “enxertados” de alguma forma do panorama em questão. Era o que ocorria na relação entre a prática da autoflagelação, que os intelectuais caririenses diziam estar em vias de desaparecimento em meados do século XX, e a imagem dos *Serenos*, juntamente com a do Padre Manoel Félix,⁷⁹ personagens centrais dessa prática em meados do século XIX.

A cultura escrita foi construindo progressivamente uma interpretação que faria com que os *Serenos* se apresentassem como os “mitos fundadores” daquela prática em terras cearenses. Porém, a constituição desses mitos fundadores guarda em si questões ainda pouco analisadas. O que podemos entrever a partir dessa empreitada intelectual que teve seu início ainda na

⁷⁷ A frase foi proferida por Raimundo Borges “O Instituto Cultural do Cariri”. In: Revista Itaytera. Crato, n. 43, (Editorial), 1999, p. 11-13.

⁷⁸ Para um entendimento mais específico desse grupo de intelectuais, a dissertação de mestrado de Antônia Otonite de Oliveira Cortez, A construção da “cidade da cultura”: Crato (1889-1960) torna-se imprescindível tanto pela amplitude e diversidade de aspectos históricos e culturais que ela aborda, como pela problematização das ações desses intelectuais por um viés também de dimensões políticas.

⁷⁹ Há referências bastante escassas com respeito ao Padre Manoel Félix, além dos relatos memorialísticos dos intelectuais caririenses do século XX, também encontramos referências no Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Crato. Rio de Janeiro. Tvp. Revista dos Tribunaes- Rua do Carmo, 55 (1875-1925), p. 85-86.

segunda metade do século XIX, é um trabalho de enquadramento da memória, que de acordo com Michael Pollak,⁸⁰ tem seu material fornecido principalmente pela História.

Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro.

Para ser legitimado, todo esse trabalho de enquadramento da memória precisa conter em torno de si uma coerência nos sucessivos discursos que são eleitos como válidos. Neste sentido, os escritos de João Brígido, Irineu Pinheiro e J. de Figueiredo Filho estabelecem inúmeras relações entre si, engendradas na pretensa continuidade e uniformidade de seus enunciados. As placas das ruas cratenses vão se tornando mapas históricos do Cariri, na medida em que cartografam um pouco dos que os livros pretendiam contar.⁸¹

Os relatos de Freire Alemão, Euclides da Cunha e do jornal *O Araripe* davam conta da existência de grupos de penitentes no século XIX, principalmente durante a década de 1850. Como afirma a historiadora Antônia Otonite,⁸² as referências a Freire Alemão e ao jornal têm relação com a necessidade de se evidenciar as transformações pelas quais o Crato estava passando, *do arcaico para o moderno*, tornando visíveis os espaços e as práticas que desapareceriam dali com a chegada do progresso e da civilização.

O Araripe, enquanto porta-voz dos ideais do partido liberal, continha noticiários e comentários políticos que eram pautas constantes e imprescindíveis em suas linhas jornalísticas. Os preceitos da modernidade estavam chegando pelas trilhas do jornal, que repaginava o Cariri a cada número que editava. É por entre essa modernidade e essa civilidade, entretanto, que se impunham as imagens destoantes de outro Cariri, menos comercial e urbano. Isso constitui uma contradição fundamental que se torna inteligível nas representações que objetivavam construir diferenças e pintar um cenário que cada vez mais os distanciassem.

Percorrendo as trilhas do século XIX, acompanhamos o surgimento da imprensa brasileira que se tornou fundamental para as mudanças nas relações geográficas, políticas e

⁸⁰ Michael Pollak prefere utilizar o termo *memória enquadrada* de que *memória coletiva*; para ele, o primeiro consegue dá conta de um universo bem mais complexo do que o segundo.

⁸¹ De acordo com a historiadora Antônia Otonite (2000), no início do século XX as ruas cratenses têm os seus nomes modificados. Esse fato ocorreu tanto no sentido de “relembrar” determinados personagens de sua História oficial, como de homenagear certos municípios circunvizinhos.

⁸² Ver: CORTEZ, Antonia Otonite de Oliveira. *A construção da “cidade da cultura”: Crato (1889-1960)*. Dissertação (Mestrado em História Social - UFRJ). Rio de Janeiro, 2000.

principalmente culturais de um país que engatinhava rumo ao corte dos últimos cordões umbilicais que ainda prendiam a sua respiração aos ditames lusos. No final desse século, a imprensa no Brasil era dividida entre os periódicos que panfletavam em favor da falência do colonialismo português e os últimos baluartes de sua defesa. *O Araripe* era um fragmento de voz que ecoava em defesa do partido liberal, contrário a um mundo “atrasado” e em vias de desaparecimento.

O Cariri vivia nesse período um momento de grandes transformações políticas, sociais e econômicas, transformações que ajudavam a redefinir a região num sentido nitidamente geográfico a partir da idéia de criação de uma nova província: os Cariris Novos, que compreenderia não só o sul cearense, como também parte da Paraíba, Pernambuco e Piauí, limítrofes daquela região. Esse ideal acompanharia os escritos dos intelectuais até a metade do século XX. Nas páginas do jornal, a geografia histórico-cultural também se redefinia, o *Araripe* era ao mesmo tempo sinônimo e divulgador dessas mudanças.

No dia 14 de junho de 1856, o jornal retoma acontecimentos ocorridos doze anos antes, mas que precisavam ser trazidos à tona naquele momento novamente. *Em 1844 apareceram certos assombramentos dentro desta cidade, que o povo tomou logo por mau agouro: não tardou muito em aparecerem certos furtos: logo depois, e (OH! Misérias das Misérias) cobrio-se a comarca do Crato de uma chusma de Penitentes.* É o que se afirmava na sessão Miscelânea daquele jornal.

As assombrações e os maus agouros eram presságios e sintomas da chegada desses homens ao vale do Cariri. Quando surgiam, eles pareciam ocasionar naqueles que os recepcionavam grande medo e terror, pintando assim uma via-sacra com cores diferentes das habituais. Entre cânticos e ladinhas, os seus passos eram riscados em descompasso com os dos comerciantes e profissionais liberais que eles encontravam em seu caminho. É mais ou menos esse quadro que o jornal parece tentar nos apresentar: o de grupos de “vândalos” vindos de lugares desconhecidos, encontrando-se com homens civilizados e horrorizados com o que seus olhos presenciaram.

Até alli se hia-se furtando por partida; e tão bem matava-se por quarentena, até que enfim; e para cumulo de desgraças xegou o fatalissimo anno de = 1945 =(anno) na verdade de dolorosas, e tristissimas recordações para os Caririenses!!! Aquelle anno arrastou para dentro do Cariry gente de todos os sertões das Províncias lemítrofes a esta comarca: entre essa gente figurava com a mais composta destinação o lusidissimo regimento dos tapiocas: na sua vanguarda florescia um brilhante esquadrão de – Serenos - : sua retaguarda era coberta pelo manco batalhão do – Chio,(...) Estes três corpos a quartelando-se em uma parte desta cidade e temo, preromperão em furtos de gados, animaes, roubos de toda natureza: surras, facadas, tiros; e

enfim em mortes por toda parte: ninguém contava mais com segurança de propriedade e devida: o Cariry n'aquelle tempo, só representava um cimiterio: o destacamento era um corpo isolado: A polícia tinha feixado os olhos a todos os mal-passados presentes, e futuros, que sofria, o infeliz povo; e o que mais era, era.....!!

Os *tapiocas*, os *serenos* e os *chios*, três regimentos leigos, ultrapassam as fronteiras interprovinciais para chegarem ao Cariri como um verdadeiro vendaval que se torna o centro de um movimento caótico e violento. A descrição do *Araripe*, diferentemente do que é relatado por Freire Alemão, refere-se de forma clara aos grupos de penitentes vindos de lugares diversos, se agrupando em seguida, para saírem em “comitiva” pelas terras caririenses. As imagens de violência que se acumulam nesse relato assemelham-se a cenas de um filme sobre o velho-oeste americano: um lugar sem lei e sem uma ordem devidamente estabelecida.

A referência a termos como *vanguarda* e *retaguarda*, no que diz respeito à sequência na atuação dos grupos, nos leva a pensar que poderia existir entre eles certo tipo de acordo, o que possibilitava que pudessem construir um “organograma” de sua atuação. No entanto, lemos a vida desses homens a partir das páginas de *O Araripe*. É sua fala que pronuncia as *tristíssimas* recordações que a vinda desses sujeitos provocara no Cariri, é ele também que constrói distinções entre esses grupos e cria diferenciações e “hierarquizações” dentro deles.

De acordo com Michael Pollak,⁸³ para que uma memória oficial se solidifique é preciso que os agentes responsáveis por isso reforcem a coesão social, não pela coerção, mas particularmente pela adesão afetiva. A configuração intelectual instaurada a partir do século XIX no Cariri cearense e solidificada com o ICC se utilizava em seus discursos de sentimentos de medo e terror quando se referia aos grupos de penitentes. Por outro lado, usava discursos de glória e de orgulho para se referir aos seus antepassados heróicos. Para construir um passado e uma identidade comum, as demarcações territoriais e culturais precisavam estar devidamente estabelecidas.

Nesse sentido, é marcada a distinção entre o homem que o botânico Freire Alemão parece nos apresentar e aquele que os intelectuais introduzem. O primeiro é um homem culpado e arrependido, movido pelo sentimento religioso de expurgação, que não distingue os espaços de seus rituais, pois tanto a rua como a capela são *locus* do encontro com o sagrado. O segundo é a figura nômade de um homem de fronteira, aquele que, por entre as cercas, estradas e serras, segue costurando a sua geografia expurgativa. Não é mais o corpo em

⁸³POLLAK. 1989, p. 16.

compasso com o movimento do sagrado que presenciamos, mas o movimento nômade em constante travessia.

Pensando numa perspectiva eminentemente política, a necessidade de se trazer à tona a atuação desses grupos parecia dizer respeito à questão de *O Araripe* tecer relações muito próximas com os ideais liberais. Por isso, a pretexto de se colocar em evidência problemas de interesse público, se levantava as bandeiras relacionadas à criação da província dos Cariris Novos, que faria com que essa região se separasse do restante do Ceará e obtivesse sua autonomia política, administrativa e econômica.

Usando o pseudônimo *O Governista*, a voz silenciosa e grave traz à tona essas práticas para que os leitores se lembrassem da importância que aquele periódico representou para suas vidas. Como ele só foi inaugurado na década de 1850, depois dos referidos eventos, era então necessário trazer à tona novamente o sentimento de horror e de medo compartilhado pela população naqueles momentos, ou pelos menos, o que fora narrado pelo jornal como se tivesse ocorrido dessa forma, fosse (re) atualizado.

Torna-se interessante pensarmos na forma como os textos dos intelectuais foram recebidos pela população caririense. É igualmente relevante refletirmos a respeito de como a edição destes textos influencia uma leitura particular do mundo, já que a circulação de um registro jornalístico ou memorialístico modifica toda a configuração espacial e cultural de um determinado lugar, originando diferentes apropriações desses textos escritos. Mas, para além de toda intencionalidade explícita de quem escreve, há a interpretação e a leitura particular que cada “receptor” constrói. Além disso, mesmo que um texto seja escrito para um público específico, os letrados, por exemplo, isso não significa que somente aquele grupo terá contato com o discurso que ali está enunciado. O processo de decodificação das letras e a leitura num sentido mais amplo não são sinônimos, o primeiro é apenas parte do que a segunda compreende.

Roger Chartier afirma que cada leitor efetua uma operação particular de construção de sentido porque não existe um parâmetro para se determinar como essas operações se efetuam no seio das relações humanas. Assim como as significações múltiplas do texto dependem das formas por meio das quais ele é recebido por seus leitores, não podemos afirmar de que forma a escrita desses intelectuais e sua mensagem simbólica sobre os grupos de penitentes foi recepcionada pelo seu complexo conjunto de leitores. O que podemos afirmar, no entanto, é que por trás das palavras se insinuava uma representação de mundo particular eminentemente ligada ao contexto histórico e cultural do tempo em que estavam inseridos.

Após dois anos da primeira notícia que apresentamos, o jornal retomou a discussão feita anteriormente. Era então 8 de maio de 1858:

Faz deis ou dose annos, que apparecerão, em grande número, nesta freguesia, grupos de penitentes, que percorrião, noites inteiras, diversos sítios, e algumas vezes chegarão a invadir a Matriz desta cidade, onde executavão uma scena bruslesca e scnistra. Na beira das estradas e em outros pontos, levantarão cruces, em redor das quaes ex-cutavão o programa entre elles concertado, e destes lugares pousavão ás estradas publicas, de huns para outros sítios. Os proletários engrossarão esses grupos, e com pouco via se a freguesia infectada de uma associação temível. Os proprietários estremecerão, julgando seos bens á mercê desses aventureiros, no numero dos quaes havião malfetores públicos; o defeito pouco tardou q' diversos ladrões methamorphosiados em penitentes, praticassem desatinos. Os grupos, ao passarem á noite por alguns Sítios, furtavão o que encontravão (...) Efetuando-se algumas prisões em membros dessa associação por furtos commetidos, erão-lhes achados cachos d' disciplinas. A himoralidade dos grupos subia a ponto que o povo sem fazer destinções os qualificou de Serenos.

O termo “methamorphosiados” usado no referido fragmento nos conduz a duas interpretações distintas. O primeiro parece nos informar que muitos sujeitos, disfarçando-se de penitentes, aproveitavam-se da situação para cometerem as mais diversas práticas ilícitas, fosse porque esta associação entre a imagem de penitente e a de ladrão já existia anteriormente ao ocorrido, ou porque a sua inserção nessa coletividade faria com que fosse dificultada a sua identificação por parte das autoridades legais. Em segundo plano, visualizamos a associação como parte da empreitada para reafirmá-los enquanto vândalos, ou seja, sujeitos que precisavam ser simbolicamente varridos daquele panorama.

A razão de estes homens errantes encontrarem no vale do Cariri um *locus* sagrado ainda nos é desconhecido, mas se voltarmos nossa atenção para alguns “clichês” recorrentes a respeito do Cariri cearense, perceberemos que o título de “Oásis do Sertão”⁸⁴ guarda em torno de si muitas significações implícitas. Oásis porque era um lugar privilegiado não apenas geograficamente, mas que guardava símbolos e signos particulares. A travessia desses homens muito provavelmente teria sido gerada pelas constantes secas ocorridas durante toda a extensão do século XIX e início do XX. Secas que fariam com eles procurassem lugares que lhe proporcionassem, de alguma forma, uma acolhida, um refúgio.

⁸⁴ Graças aos seus recursos naturais, constituía o Vale do Cariri um verdadeiro oásis cercado por todos os lados de infinitas extensões de terras planas, assoladas ciclicamente pelas secas e que quase nada produziam, é o que afirma Ralph Della Cava. In: *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 27.

Para Della Cava, a seca de 1845 foi tão grave que chegou “a provocar o surgimento do banditismo generalizado e a acarretar a ruína até mesmo da economia do vale.”⁸⁵ Ao descrever esse banditismo, o autor não cita a atuação de nenhum grupo de penitentes, porém, sua descrição em muito se assemelha àquela com que os intelectuais caririenses descrevem a atuação dos *Serenos* no mesmo ano.

Contudo, por trás de qualquer discurso de intencionalidade política, econômica ou cultural, há a experiência histórica e religiosa desses sujeitos: homens e mulheres anônimos que, percorrendo os sertões, vão trilhando a partir de sua própria ação alternativas para se posicionar de forma mais efetiva diante das calamidades geográficas e climáticas que de alguma forma ameaçavam a sua existência. Essas “alternativas” passam nitidamente pelo universo de práticas mágico-religiosas, que, por sua vez, não podem resumir de todo a ação desses penitentes, mas que inserem no complexo conjunto de experiências e de batalhas, silenciosas ou não, que estes travam com outros sujeitos.

Irineu Pinheiro, na sequência de sua análise sobre a Irmandade Religiosa do Rosário do Crato, afirma que uma de suas componentes, de nome Sabina ou Felipa – ele não consegue identificar ao certo – era escrava de um capitão chamado Domingos Lopes de Sena. Este teria imprimido em seu corpo as marcas das suas lutas contra a polícia no período em que fazia parte dos *Serenos*. “*Quem eram esses serenos? Eram fanáticos que se flagelavam com disciplinas de ferro, às horas mortas da noite, ao longo de estradas e veredas, rezando e cantando e que acabaram às mãos das autoridades.*” É o que Irineu Pinheiro responde ao leitor alheio à *Crônica do Ceará*.⁸⁶

A afirmação “os proletários engrossarão esses grupos” feita pelo jornal, nos leva ao entendimento de que esses regimentos arrastavam consigo outros sujeitos por onde passavam. Na sequência de sua fala, ele descreve esse encontro como uma temível associação, temível porque poderia fazer com que se agitassem os ânimos entre aqueles que recepcionavam os *Serenos*, já que os primeiros eram homens pobres, semelhantes aos segundos em sua via-sacra cotidiana. Livres em seus ritos noturnos de expurgação de culpas não simplesmente suas, a *associação perigosa* de seus encontros também era o momento oportuno da (re) invenção de suas próprias vidas, momento em que a sua experiência (re) mapeava espaços através de suas práticas.⁸⁷

⁸⁵ Ver: CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

⁸⁶ Ver: PINHEIRO, Irineu. *O Cariri. O Cariri, seu descobrimento, povoamento, costumes*. Fortaleza, 1950.

⁸⁷ Ver: CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Vozes, 1996.

Há nos escritos desses homens, certo horror pelo que os Serenos provocavam nos templos religiosos por onde transitavam. *Imoralidade*, é assim que suas práticas religiosas dentro desses templos é nominada pelos intelectuais, o que nos conduz a pensar um pouco sobre como a configuração dos espaços sagrados se efetuava no Cariri da segunda metade do século XIX. A partir da leitura de um diversificado número de fontes do período, encontramos numa pequena parcela da população, a dizer os leitores do *Araripe*, um apego bastante particular por esses espaços oficiais consagrados à sacralidade. Da mesma forma, quando encontramos Freire Alemão descrevendo o enjôo pelo qual passara quando fora observar a capela de Lavras após o término dos rituais, percebemos a transfiguração de um espaço homogêneo e sacro num hibridismo descomunal. Pelo menos é o que parece surgir de suas palavras.

A hierofania, isto é, a manifestação do sagrado nos diversos espaços da experiência humana, como assinala Mircea Eliade,⁸⁸ aparentemente perde suas delimitações fronteiriças rígidas nos ritos religiosos do Cariri da segunda metade do século XIX. Já que a construção de um espaço sagrado enquanto hierofania inclui particularmente a exclusão de outro – profano – o homem religioso nesses termos não consegue conceber a homogeneidade espacial.

A porta que se abre para o interior da Igreja significa de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. (ELIADE, 1992, p. 29).

Porém, a re-significação de um espaço não pode pressupor a sua homogeneidade. A delimitação entre espaço sagrado e profano na prática dos Serenos existe, mas ela é itinerante, fluída e fragmentada, cada local visitado faz surgir uma nova hierofania, encerrada no momento em que se desloca para outro território.

(...) somos informados por pessoa de todo credito, q' em diversos pontos desta freguesia, principia a funcionar tal associação de penitentes, sendo q' o furto vai igualmente apparecendo em maior escalla do que anteriormente: si, o mal não for com o tempo remediado, teremos de ver reproduzidos os famosos feitos dos antigos Serenos. As queixas de furtos já vão sendo muitas, e alguns proprietários nos tem manifestado seos receios, pedindo nos que por meio de nosso jornal chamemos a attenção da polícia contra esses velhacos, que com a capa de penitentes vão praticando actos que a religião e as leis prohibem. Confiamos que a polícia tomará em

⁸⁸Ver: ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Tomo II, v. I. 2 ed, Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

consideração o q'levamos de narrar, adaptando medidas que evitem a reprodução de actos q'despõem contra a civilização.

Entre a religião e as leis, a civilização. E é contra esta que *O Araripe* responsabiliza a volta à cena dos antigos fantasmas dos Serenos. A civilização é o centro irradiador das imagens distribuídas no jornal em favor de algumas medidas, que em caráter de urgência, serviriam para dissipar os “males” que aqueles grupos simbolizavam. Os proprietários rurais temiam, aos primeiros sinais da volta desses homens, que eles desorganizassem a cidade, desorganizassem a “moral” ali instalada e desestruturassem a própria religião estabelecida.

Em 1944, José de Figueiredo Filho tentou restabelecer o jornal *O Araripe*, tendo esse objetivo logo fracassado por motivos ainda pouco analisados. A sua empreitada de resultado mais efetivo e duradouro foi aquela onde ele se dedicou a estudar os aspectos históricos e particularmente folclóricos daquela região.

Em *O folclore do Cariri*, após ter descrito a dança do pau-de-fita,⁸⁹ motivo folclórico ao qual o autor atribui bastante relevância, principalmente pelo caráter “festivo e contagiante” que este possuía, J. de Figueiredo Filho introduz a imagem dos penitentes na sua narrativa. *Depois de passarmos revista em atraente motivo folclórico (...) iremos entrar em terreno bem sinistro. Falaremos dos penitentes. Só o nome faz arrepiar os cabelos da gente. Hoje, graças a Deus, estão quase extintos do Panorama Caririense.*⁹⁰ O narrador relata que a época de exacerbação pseudo-religiosa desses homens estava condenada aos seus últimos dias. *A flagrante idade média no decorrer do século XX* estava então em vias de desaparecimento, e caberia àqueles intelectuais a coleta, a organização e a interpretação histórica do material sobre esses homens-práticas.

Tanto Irineu Pinheiro como J. de Figueiredo Filho, ao falarem dos rituais de expurgação, remetem com frequência a ocorridos observados por eles na infância. “*Menino detrás da porta*” é a imagem que vem à tona na narrativa do primeiro sobre o momento em que anunciava a aproximação desses homens. “*A rótulos fechadas, um frio de terror a coar-me a alma de menino (...).*” Já o segundo narrador, a pretexto de falar dos rituais de sentinela que presenciara durante a infância, perpassa o universo das relações pessoais e políticas nas quais a sua família esteve inserida.⁹¹ Esses dois exemplos demonstram como a escrita histórica

⁸⁹ A dança de pau de fita se apresenta como uma ciranda onde os dançantes orbitam ao redor de um mastro central que fica apoiado no chão. No topo do mastro são presas longas fitas coloridas, cuja extremidade é sustentada por cada um dos dançantes que as vão entrançando na medida em que dançam.

⁹⁰ Ver: FIGUEIREDO FILHO, J. de. *O folclore do Cariri*. Imprensa Universitária do Cariri, 1960. p. 94.

⁹¹ Ao declarar que aqueles cantos que ocorriam em grande medida, nas casas mais humildes do Crato, eram “agourentos”, e não permitiam que a população mais distinta da cidade pudesse dormir em paz, J. de Figueiredo

desses homens também possuía um caráter eminentemente memorialístico, já que sua experiência se confunde com o que é relato nesses escritos de pretensão científica.

A evidente necessidade de se tornar público e oficial o progressivo desaparecimento das Irmandades de Penitentes do cenário caririense através da escrita é acrescida do trabalho de vinculação das suas práticas a certos “personagens”, que surgem de forma diversa no cenário caririense, construindo em contrapartida, o afastamento de outros da *imoralidade* que essa associação provocaria. Esse processo de distinção atravessa a imagem de Padre Ibiapina.

O penitente é fruto do falso misticismo, exacerbado por religião mal compreendida. Em Crato mesmo, cabeça pensante da região, já medrou irmandade de penitentes. Presentemente, esses castigadores de si mesmos, por motivos de misticismo exagerado, refugiam-se em Jardim e tendem a desaparecer. O padre Félix de Moura que mantinha escola em Crato, fundou congregação de beatos, como o fez o Padre Ibiapina. Mas as do grande Apóstolo do Nordeste tinham vida mais ativa e residiam em casas de caridade, que fundou em todo o Nordeste. Usavam vestido preto, do pescoço aos pés, murça alva, cortavam o cabelo e quando saíam à rua cobriam-se com manto preto. As beatas do Pedro Félix usavam cilício á guise de cinto, no couro, por debaixo da vestimenta e se penitenciavam ainda com espécie de azorrague. Em torno do sacerdote e de sua congregação, aglomeravam-se os penitentes da cidade. Nas procissões de pedir chuvas, em época de seca, castigavam-se tanto que o sangue ensopava as estradas (...).

Padre Ibiapina foi homenageado como patrono da primeira cadeira da secção de Letras do ICC. Ser homenageado com tal insígnia indicava mais do que um reconhecimento coletivo, tornava visível uma tentativa de aproximação por parte dos intelectuais caririenses, entre algumas das práticas e pensamentos apontados como pertencentes a esse religioso, com as questões que estavam se arquitetando progressivamente no universo letrado caririense daquele momento. Mesmo as ordens inauguradas por Ibiapina, não estando submetidas diretamente à hierarquia clerical, na fala de J. de Figueiredo Filho, são envolvidas de uma áurea distinta das demais, já que seus membros estão afixados nas casas de caridade e usam vestimentas com as quais podem ser identificados prontamente.

A ação do Padre Ibiapina pelos sertões nordestinos era então vista como uma das primeiras investidas que efetivamente teriam levado os preceitos civilizadores para os recantos mais longínquos do sertão nordestino. A edificação de cemitérios afastados das cidades por questões higiênicas é apenas um dos inúmeros exemplos de sua obstinada ação

Filho revela a interferência pessoal do seu pai junto ao prefeito da cidade no período, o Coronel Antônio Luiz Alves Pequeno, para que essas práticas fossem então proibidas.

missionária. Materialmente, esses empreendimentos ficaram impressos nas centenas de construções gerenciadas por ele no período de passagem pelas terras sertanejas.⁹²

Dentro das tensas configurações contidas nesse campo religioso, alguns hábitos são assinalados como pertinentes em detrimento de outros, considerados menos apropriados para o que se dispunham os agentes que são responsáveis por sua organização. O *Habitus*, neste sentido, orienta a ação do atores e tem relação com a necessidade de criar distinções.⁹³ As construções narrativas sobre o Padre Ibiapina e sobre o Padre Félix nos escritos históricos do Cariri cearense sobre os penitentes são exemplares de como as práticas humanas em um mesmo *habitat* religioso vão construindo separações e distinções. Grande parte desse embate, porém, ocorre no campo dos signos e dos símbolos.

Em *O Cariri*, Irineu Pinheiro relata alguns rituais que vão ser associados por ele à imagem de Padre Félix. O primeiro diz respeito ao traslado de uma imagem do Sagrado Coração de Jesus, em tamanho natural, da Cidade de Quixadá para o Crato, em 1992. Ao lado dos condutores, o *Padre Manuel Félix de Moura, notável por se ter mais de uma vez açoitado com disciplinas no Cariri, à frente de penitentes, ao som dos ‘Pequei, Senhor, Misericórdia’*’.⁹⁴

Em outro relato, ele deixa entrever que, durante muitos rituais fúnebres, açoitava-se o corpo do morto porque se achava que o peso excessivo do mesmo, procedia da grande quantidade de pecados que este possuía. Novamente, ele retoma a imagem de Padre Félix para “exemplificar” a má ação que este pároco exercia sobre os fieis do Cariri, influenciando certas interpretações *tortas* da religião católica. Neste instante, Irineu Pinheiro retoma as críticas que João Brígido fizera a outro padre, de nome José Castro e Silva, que permitia que esses rituais ocorressem em sua paróquia às duas horas da manhã. A crítica é revestida de um tom irônico.

Entre parte da historiografia que se dedicou na década de setenta a estudar os fenômenos religiosos e místicos ocorridos no Cariri cearense no fim dos Oitocentos, também encontramos referência ao Padre Félix como um dos mitos fundadores da autoflagelação naquela região. É o que torna claro o trabalho de Ralph Della Cava que, após relatar como as imagens sobre o Padre Cícero teriam mudado no discurso de parte da hierarquia católica após o milagre da hóstia ocorrido em 1889,⁹⁵ vai tornar evidente a diferença desse pároco com relação a outros que ali se encontravam “cujos exageros piedosos e fervor desenfreado eram

⁹²Ver: MARIZ, Celso. *Ibiapina, um apóstolo do Nordeste*. 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1980.

⁹³Ver: BOURDIEU, Pierre. *Gostos de classe e estilos de vida*. In: Ortiz, Renato (org.) - BOURDIEU, Coleção Grandes Cientistas Sociais. n. 39. Ática: São Paulo, 1983.

⁹⁴Ver: PINHEIRO, Irineu. *O cariri: seu descobrimento-povoação-costumes*, 1950.

⁹⁵Ver: CAVA. Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

conhecidos em toda região.” O Padre Félix parecia se encaixar em tudo o que aquela adjetivação (re) apresentava.

Havia, por exemplo, naquela época, no Crato, um sacerdote de nome Félix de Moura cujas prédicas lembravam as dos missionários dos velhos tempos. O padre Félix foi, se não fundador, pelo menos diretor da Sociedade dos Penitentes do Crato (...) Sob a direção do Padre Félix, os penitentes marchavam pelas ruas cantando hinos e recitando orações até chegarem, geralmente à meia-noite, ao cemitério do lugar (...) O ardor do Padre Félix era tal que, segundo consta, chegou certa vez a baixar as vestes até a cintura, flagelando-se, então, enquanto proferia um sermão.⁹⁶

Padre Manoel Félix esteve envolvido juntamente com o Padre Cícero em um episódio ocorrido durante a seca de 1888, seca esta que infligiu grandes perdas à região do Cariri cearense. Os dois padres, juntamente com outro de nome Fernandes Távora, então vigário do Crato, fizeram a seguinte promessa: se Deus atendesse suas súplicas acabando com a estiagem, os três ergueriam uma enorme igreja em honra ao Sagrado Coração no alto da Serra do Catolé, no então pequeno povoado de Joazeiro. Como ali caíram algumas esparsas chuvas depois das preces e da promessa, o então capelão de Juazeiro, Cícero Romão Batista, deu início à construção. Raph Della Cava também deixa explícito no seu texto as diferenças entre os padres Cícero e Félix.

Em 1877, durante a seca dos dois martelos, o Seminário Episcopal do Crato foi fechado por conta das más condições que aquela estiagem proporcionava para o seu funcionamento. Em 1881, o Padre Manoel Félix pediu permissão ao bispo diocesano para reabrir ali um curso de Letras. Seu pedido foi prontamente atendido, porém o instituto só funcionaria por alguns anos, vindo então a fechar posteriormente. “*Suruiu uma campanha vergonhosa de insulto e ameaças contra o destemido pregador*”⁹⁷ é o que relata a produção memorialística do Seminário do Crato. Suas pregações mais que desprezadas eram veementemente combatidas por alguns intelectuais, já que “*era com a disciplina e com o rosário que elle attrahia a confiança do povo.*”

As imagens que acabamos de apresentar guardam entre si relações muito próximas, já que elas dão conta das inúmeras representações que a ação missionária e mística do Padre Félix ocasionou. Em nenhum desses fragmentos encontramos referência alguma à relação entre os Serenos e o padre Félix ou mesmo o padre Agostinho, apresentado anteriormente por Freire Alemão. Mesmo assim, eles são assinalados e costurados uns aos outros, nas narrativas dos

⁹⁶ Ver: CAVA. Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Op. Cit., p. 44.

⁹⁷ Ver: Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Crato (1875-1935) Rio de Janeiro. Tvp. Revista dos Tribunaes, p. 89.

intelectuais do ICC, ou nos textos que lhe deram inspiração. Isso se realiza como parte da tentativa de possibilitar uma construção mais coerente desse passado que necessitava ser deixado para trás, ao mesmo tempo em que ia sendo lembrado constantemente.

A “heróica, fascinante, civilizadora, mas cheia de contrastes múltiplos” península Ibérica, teria trazido os rituais de expurgação para as terras brasileiras. É o que nos fala J. de Figueiredo Filho. Para ele, os últimos remanescentes dessas práticas no Cariri cearense se encontravam, na década de cinquenta do século XX, nas cidades de Brejo Santo, Jardim e Missão Velha, e estes, estavam condenados ao rápido desaparecimento. Em nenhum momento é relatado que aqueles homens poderiam ainda existir no município de Barbalha, porém, é justamente na zona rural desta cidade que vemos surgir, através da oralidade, uma interpretação diferenciada e particular do que foi apresentado até agora.

1.5 Palavras e lugares de memórias

Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo. É com essa frase que se inicia mais uma reunião do grupo de penitentes da Irmandade da Cruz, no Sítio Cabeceiras. A habitualidade com que essa frase é pronunciada nos sertões nordestinos não poderia comumente trazer em mim nenhuma inquietação particular, seria só mais uma das incontáveis maneiras com que se iniciam os cumprimentos entre os católicos caririenses. Porém, a construção da minha pesquisa, particularmente no que concerne à observação de campo, demanda que eu também percorra certos caminhos pelos quais as temporalidades das palavras vão se cruzando com os ritmos e ritos que configuram a experiência dos sujeitos.⁹⁸

Imediatamente, a frase à qual nos referimos anteriormente obtém uma resposta também peculiar: *Para sempre seja louvado.* E assim, no alpendre da casa do primeiro Decurião, o senhor Severino Rocha,⁹⁹ aqueles homens depois de se “saudarem”, em círculo reúnem-se para esperarem o exato momento onde iniciarão sua peregrinação *das Cabeceiras* até o sítio vizinho, o Correntinho. São aproximadamente oito ou nove homens vestindo calça e blusa brancas que trazem guardadas em mochilas ou mesmo na mão, as vestimentas ritualísticas que só poderão ser usadas durante a via sacra que a partir dali percorrerão. A seriedade com que

⁹⁸ Estamos nos referindo à observação de campo realizada durante a Semana Santa de 2009.

⁹⁹ No decorrer do capítulo, iremos nos referir tanto ao senhor Joaquim Mulato de Souza quanto ao senhor Severino Rocha, como primeiro Decurião, esta “contradição” se refere particularmente ao tempo em que a pesquisa foi realizada, as conversas com o primeiro, se realizaram em abril de 2006, já as com o segundo, em abril de 2009.

eles chegam ao terreiro da casa do senhor Severino é de alguma forma quebrada ao perceberem que não estavam sozinhos ali, algumas visitas lhe esperavam.¹⁰⁰

Frequentemente, observamos em muitos trabalhos historiográficos ou dos que se utilizam de suas ferramentas metodológicas, que a oralidade mobiliza dois movimentos díspares e complementares ao mesmo tempo: o primeiro diz respeito à contribuição como “complemento” ao que as fontes escritas apresentam, um “tapa-buraco”, no sentido em que ela vai se tornar importante para legitimar o que a primeira apresenta como verdade histórica; no segundo movimento, nós a percebemos como uma alternativa para a ausência de “fontes confiáveis.”

Neste aspecto concordamos, no entanto, com as perspectivas de autores como Michel Pollak que reforçam o entendimento da oralidade como parte integrante do complexo mosaico de interpretações a respeito da experiência histórica de uma diversidade bastante grande de sujeitos. Tornam-se importantes, nesse sentido, disputas e tensões que se operam nas geografias que compõem esse mosaico. Todavia, tanto o conceito de disputa como o de geografia precisam ser repensados, já que é também e, principalmente, no campo do simbólico e dos signos que essas configurações se realizam.

Ao nos conduzirmos pelo solo da religiosidade, as discussões mais elementares relativas à história oral se ampliam para que adentremos em questões eminentemente ligadas a esta tradição,¹⁰¹ inseridas nas palavras, nos versos e nos cantos que nos remetem a outras temporalidades e a outras experiências. Portanto, vincular um evento a uma temporalidade, ou seja, datá-lo, não corresponde simplesmente ao ato de inseri-lo em uma sequência cronológica, linear e fixa, mas relaciona-se particularmente ao trabalho de construir um elo específico para pensar as experiências ocorridas naquela temporalidade.

De acordo com Alessandro Portelli,¹⁰² a lembrança que temos de determinados tempos está sempre atrelada eminentemente a acontecimentos significativos, nascimento ou a morte de alguém muito próximo, uma data festiva, assim como à constituição de lugares que vão se mapeando na medida em que são revisitados. A forma de organizar a narrativa faz surgir a própria maneira com que o tempo da experiência é percebido por aquele que narra. Essa colcha de retalhos, como afirma o autor, é costurada pelo compartilhamento de experiências

¹⁰⁰ A equipe do SBT Repórter lhe esperava para a continuação de uma série de imagens que foram ao ar no dia 11 de junho de 2009, dia de Corpus Christi para a religião católica.

¹⁰¹ Iremos utilizar aqui as discussões realizadas por Jack Goody (1996), pesquisador da tradição oral de povos africanos, já que este autor nos oferece contribuições bastante valiosas a respeito da relação entre oralidade e cultura escrita, aspecto que iremos tentar problematizar efetivamente no decorrer desse trabalho.

¹⁰² Ver: PORTELLI, Alessandro. *Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre ética na história oral*. In: Projeto História. São Paulo: EDUC, 1997, v. 15.

relembradas pela eleição de lugares significativos, o que Pierre Nora denomina de lugares da memória. *Os lugares da memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, porque essas operações não são naturais.*¹⁰³

As narrativas podem atuar no processo de re-atualização e legitimação desses lugares, já que se constroem através de diversas interpretações e discursos produzidos pelos sujeitos historicamente situados. Elas também exercem a função de criadores e legitimadores de identidades dos grupos sociais. De certo modo, determinados elementos tornam-se realidade, passam a fazer parte da própria “essência” da pessoa, embora outros tantos acontecimentos possam se modificar em função dos interlocutores, ou em função do movimento da fala. Momentos que podem não estar situados no tempo e no espaço de vida de uma pessoa ou de um grupo, mas que se tornam contemporâneos na medida em que vai se intensificando uma construção discursiva específica.

Isso ocorre através de um procedimento que Pollak denomina como Memória Herdada,¹⁰⁴ que contribui para que haja uma forte ligação entre a memória e o sentimento de identidade, referente à auto-imagem que uma pessoa ou um grupo cria de/para si e consequentemente para os outros. Tais valores não são imunes ao processo de transformação, através de mudanças nas concepções internas e/ou de interferência de elementos exteriores.

A Igreja Católica e o século XIX constituem o lugar e o tempo comum das narrativas da Irmandade da Cruz, *é por isso que eu digo, a penitência é uma coisa que ela veio da igreja, é o que afirma de forma bastante insistente Joaquim Mulato.*¹⁰⁵ Mesmo quando inquirido sobre outros assuntos, ele retoma essa associação entre a criação do grupo e a ação da Igreja Católica no Cariri cearense. Além disso, a referência “no tempo de Frei Ibiapina”, outra menção recorrente em sua fala, nos faz pensar nas inúmeras temporalidades que a oralidade vai revisitando. Para Portelli, o uso do termo *no tempo de* traz referências à localização de um tempo fora do tempo, no sentido de que cronologicamente, esta temporalidade não está determinada por datas precisas, mas por associações significativas para a vida daquele que fala e/ou da comunidade da qual ele faz parte.

As imagens sobre a relação do Padre Ibiapina com a fundação do Grupo “florescem” entre as conversas nas calçadas e nos terreiros do Sítio Cabeceiras. Como afirma Ecléa Bosi,¹⁰⁶ a

¹⁰³ Ver: NORA, Pierre. “Entre Memória e História: a problemática dos lugares”, In: *Projeto História*. São Paulo: PUC, n. 10, p. 7-28, dez., 1993. (p. 13).

¹⁰⁴ Ver: POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, 1992, v.5, n. 10.

¹⁰⁵ Entrevista realizada no dia 12 de abril de 2006.

¹⁰⁶ Ver: BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1983.

memória é fundamentalmente um trabalho cotidiano de apresentação/representação da experiência vivida, “*Frei Ibiapina trouxe de Roma, o papa deu e mandou ele estender aqui, foi, ele estendeu aqui e na Bahia, na Bahia tem que ele estendeu lá*”, retoma Joaquim Mulato indicando o trajeto percorrido pelo missionário nos sertões nordestinos para fundar as referidas ordens leigas.

As tessituras pelas quais a memória proporciona seus encontros temporais e espaciais parece ganhar sentido neste fragmento. Em nenhum dos outros relatos com que tivemos contato, há referências à passagem de Ibiapina por Roma, e muito menos referenciam um contato mais particular deste com o Papa. Da mesma forma, outra questão até então desconhecida é a que se refere a sua ida dali para a Bahia com o intuito de fundar outras irmandades de penitentes. A documentação escrita de que tivemos contato não aponta, em nenhum momento, a Bahia como tendo sido incluída nas rotas das missões ibiapianas,¹⁰⁷ porém, longe de tentarmos definir *o que de fato* aconteceu ou não, é justamente o contrário que nos interessa problematizar, ou seja, é o universo híbrido da memória que possibilita estas tensões entre o que está atrelado às narrativas orais e o que se engendra entre as páginas escritas.

A passagem de Padre Ibiapina pelo Cariri cearense funda muitas temporalidades. Sempre que os benditos ali são entoados,¹⁰⁸ é um pouco da experiência de outros homens que vemos surgir, *O padre que veio trouxe a ordem, trouxe o livro com os benditos, deu os cantos, deu a música, fez tudo.*¹⁰⁹ O elemento fundador não está simplesmente envolvido nas palavras ou nas frases proferidas, ele se encontra no corpo em constante trânsito pelos lugares nos quais as narrativas vão se desenhando.

Louvado seja nosso senhor Jesus cristo, mais do que a parte de uma complexa *memória herdada*, é a confluência de muitas experiências, que vão se tornando contemporâneas no momento de sua enunciação. Celso Mariz¹¹⁰ relata que este comprimento era usado por Ibiapina nas correspondências que este trocava com seus discípulos, assim como nas cartas que escrevia para as autoridades legais implorando auxílio para as vítimas das secas que assolaram o sertão da segunda metade dos Oitocentos. A saudação serviria então como forma

¹⁰⁷ Tomamos como referência o que é relato pelos beatos que acompanharam Padre Ibiapina durante as suas missões no Sertão Nordeste.

¹⁰⁸ Durante seus rituais de autoflagelação, assim como quando são convidados para “tirar” o terço dentro da comunidade do Sítio Cabeceiras, os penitentes entoam benditos. Esses cânticos são transmitidos oralmente e caracterizam-se particularmente pelo forte sentimento de súplica e de arrependimento, além também de transporem para o cotidiano sertanejo a história de santos católicos europeus.

¹⁰⁹ Entrevista realizada com Joaquim Mulato em 12 de abril de 2006.

¹¹⁰ MARIZ, 1980, p. 92.

substitutiva para o *seco bom dia ou boa noite*.¹¹¹ Um cumprimento que, perpassando os símbolos do cristianismo, criaria uma relação de proximidade, imprescindível para tão penosos tempos.

Ensinou ao povo a se saudarem dizendo: Louvado Seja Nosso Senhor Jesus Christo! e para dar toma esse excito contou o exemplo seguinte: Lafaieth vençeo uma guerra e trouxe a paz ao seo povo que lhe ficarão tão agradecidos que em toda parte e lugar se fallava em Lafaieth. Os homens, as mulheres, as creanças, todos trazem o nome de Lafaieth como uma incignia, e nós porque não havemos de louva sempre N. S. J. Christo? (...) Assim ficou por toda parte onde elle pregava: os povos se saudarem dizendo: L. S. N. S.J Christo (...).¹¹²

Os escritos dos intelectuais da década de 1950 dão conta de grupos de penitentes já no ano de 1844, porém, as falas dos Irmãos da Cruz acrescentam vinte anos a essa periodização, provavelmente relacionadas a dois acontecimentos ocorridos em 1864 que se tornariam imprescindíveis para pensar essa associação. O primeiro deles foi à proliferação epidêmica da Cólera Morbo no Cariri cearense,¹¹³ além da chegada de Padre Ibiapina naquela região, no entanto, as terras caririenses não eram totalmente desconhecidas do missionário.¹¹⁴

As missões de Ibiapina são perpassadas por alguns aspectos que genericamente denotam ambiguidades; de um lado teríamos a realização dos tribunais da penitência, que arrastavam centenas de pessoas para o local onde o sacerdote se encontrava a ouvir e sentenciar os fieis que confessavam a ele suas culpas, em contrapartida, o final dessas missões, eram marcadas por festividades rurais, que atraíam um número bastante grande de sujeitos, provavelmente, os mesmos que procuravam o tribunal, para confessar suas culpas.¹¹⁵ No entanto, essas festividades eram realizadas nos moldes religiosos e doutrinários determinados pelo missionário, não se permitindo que ali fossem realizadas práticas que denotassem “imoralidade”.

Nesse trajeto pelos Cariris novos, a passagem de Ibiapina por Barbalha é permeada pelo conteúdo místico e encoberta por alguns hiatos. Em 29 de julho de 1868, este povoado, *apesar da dedicação do Rdº. Vigário, não estava em paz: o verbo de Satanaz tinha plantado*

¹¹¹ MARIZ, 1980, p. 93.

¹¹² Ver: HOORNAERT, Eduardo. *Crônicas das Casas de Caridade* fundadas pelo Padre Ibiapina. Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria do Estado do Ceará, 2006.

¹¹³ Ver: ALEXANDRE, Jucieldo Ferreira. *Impressões sobre o “judeu errante”: representações do cólera no jornal cratense O Araripe (1855-1864)*. Revista História em Reflexão. Vol. 3, n. 5 – UFGD – Dourados jan/jun 2009.

¹¹⁴ Em 1819, Ibiapina mudou-se para o Crato com toda família, por ocasião da transferência do seu Pai de Icó para aquela cidade, porém, ele permaneceu apenas alguns anos ali, retornando posteriormente como missionário.

¹¹⁵ Ver: RIBEIRO, Josiane Maria de Castro. *Entre a penitência do corpo e o corpo em festa: uma análise das missões do Padre Ibiapina no Ceará (1860-1883)* Fortaleza, 2003.

ali intrigas raivissimas (...). Essa narrativa se refere ao episódio em que Padre Ibiapina é surpreendido com a atitude de alguns proprietários rurais que se recusavam a participar da missão que ali estava se iniciando, a reação do missionário foi bastante incisiva “*O Rm. °Missionário fulminou do púlpito aquelles que por motivo de avareza deixassem de comparecer á missão. Alguns teimarão e forão immediatamente punidos (...).*”¹¹⁶

Os castigos divinos para quais esses fazendeiros foram conduzidos se realizaram das mais variadas maneiras possíveis, desde a quebra de equipamentos dos engenhos, até mesmo o incêndio de algumas residências. Diante dessa situação o arrependimento desses homens foi tamanho que eles se voltariam de imediato para as prédicas missionárias, flagelando as suas culpas no término. Em outro episódio, ao ouvir a saudação *Louvado seja nosso senhor Jesus cristo*, um homem ridicularizou aquele que a professava, rindo incontrolavelmente durante um sermão; o missionário prontamente o repreendeu em público; dois dias depois por motivações misteriosas, o homem veio a falecer; alguns narradores atribuem este fato a um castigo divino pelos sacrilégios cometido por tal homem.

O cemitério e a capela são marcos materiais da construção de uma espacialidade eminentemente simbólica. De madrugada, por entre as estradas carroçais, protegidos em suas roupagens ritualísticas, os Irmãos da Cruz se dirigiam ao povoado do Caldas, na zona rural de Barbalha, para ali efetuarem práticas que os aproximassem das experiências vividas em outras épocas, entre outros homens também devotados aos símbolos de expurgação e purificação religiosa. *É, às vezes nós ia pro Caldas de pé, saia daqui oito horas da noite, chegava no Caldas em baixo de Chuva. Rezava no Cemitério, na Capela, na igrejinha, nós rezava.*¹¹⁷

Os aspectos místicos da passagem de Padre Ibiapina por Barbalha atravessam as águas deste povoado. Em junho de 1868, o missionário precisou de apenas seis dias para construir uma capela no local, porém, uma intensa chuva acabou destruindo-a por completo. Prontamente, Ibiapina se dedicaria a reconstruí-la em um tempo também bastante curto, o que foi considerado um dos grandes milagres realizados por ele.

O primeiro milagre teria ocorrido, em 20 de junho de 1868 “Luiza pezinhos”, aleijada e impedida de andar, solicitou um remédio a Ibiapina, que a aconselhou a tomar banhos na nascente do Caldas. Luiza tomou os banhos, e o desfecho já se pode imaginar: obteve cura milagrosa e saiu, em sinal de gratidão, em peregrinação, como prova viva da santidade do missionário. Logo, centenas de pessoas recorreram aos banhos na fonte

¹¹⁶ Ver: HOORNAERT, Eduardo. *Crônicas das Casas de Caridade* fundadas pelo Padre Ibiapina. Op. Cit., p. 103.

¹¹⁷ Entrevista realizada com o Senhor Deoclécio, 57 anos, em 14 de abril de 2009.

milagrosa, sendo, a grande maioria, prontamente curada, e a pequena nascente tornou-se o centro de um novo povoado que surgiu ao redor.¹¹⁸

Porém, o decorrer do tempo faria com que a relação dos Irmãos da Cruz com Caldas fosse prontamente (re) significada. Com a proximidade da velhice de alguns, o trajeto se tornaria cada vez mais longo, eles procurariam então rotas que lhe exigissem menos esforço físico. Porém, a referência ao Caldas se encontra materializada nas suas falas, que vão desenhando uma geografia própria do espaço revisitado pelas artimanhas da memória.

As concepções religiosas e sociais do Padre Ibiapina, se tornam referências necessárias para ancorar determinados preceitos da Irmandade da Cruz. Nas suas pregações, ele sempre enfatizou a relação intrínseca entre trabalho e oração. Para Josiane Maria,¹¹⁹ essa tônica defendida pelo missionário fazia com que muitos proprietários rurais convidassem Ibiapina para fazer missão em suas propriedades, o que fortalecia um discurso de cooperação mútua entre empregados e empregadores.

Os Irmãos da Cruz enfatizam esses ensinamentos quando relatam sua inserção nas tramas políticas locais, *autoridade é autoridade, tem que obedecer*, é o que responde Joaquim Mulato quando inquirido sobre alguns assuntos relativos a essa questão. Em contrapartida, os *Serenos*, outro mito fundador da penitência no Cariri cearense, foram temidos por esses mesmos proprietários rurais, já que representavam o outro lado da moeda, não mais de cooperação mútua, mas de insubordinação efetiva. No entanto, não é nossa intenção construir uma relação de casualidade entre o pensamento de Ibiapina e as práticas religiosas da Irmandade da Cruz, porque as relações destes com as configurações políticas e econômicas caririenses são muito mais complexas e dinâmicas do que se poderia imaginar.

Ainda para Josiane Maria, a construção das Casas de Caridade é um capítulo à parte nas missões ibiapianas. A função de acolher órfãos de cinco a nove anos de idade, prepará-los para o matrimônio, bem como o acolhimento de viúvas desprezadas, avança para um campo muito mais amplo de influência, onde as concepções religiosas se confundiam com as doutrinárias, num sentido de construir espaços diferenciados para que os sujeitos enxertados pudessem se estabelecer.

Ele construiu casa de caridade em Crato, deixou as beatas, construiu uma casa de caridade em Barbalha, deixou as beatas e os penitentes, descobriu o Caldas, subiu descobriu, fez o cemitério da Macaúba, desceu fez o

¹¹⁸ Ver: RIBEIRO, Josiane Maria de Castro. *Entre a penitência do corpo e o corpo em festa: uma análise das missões do Padre Ibiapina no Ceará*. Op. Cit., p. 36.

¹¹⁹ ¹¹⁹ Ver: RIBEIRO. Op. Cit., p. 13.

cemitério de São Raimundo desceu fez aquele ali, desceu e fez, desceu e foi-se embora.¹²⁰

Na fala de Joaquim Mulato, a referência *descobrir* parece indicar que os espaços por onde Ibiapina edificou sua obra, de alguma forma já esperavam para serem revisitados. Não há nesse relato nenhuma referência ao tribunal da penitência e aos sermões proferidos pelo sacerdote durante esses momentos, as procissões de penitentes, as festividades, as disputas religiosas e políticas do período parecem ser um capítulo à parte de sua narrativa. O que de fato interessa, no entanto, é falar das travessias, das edificações, dos espaços simbólicos e ritualísticos por ele (re) inaugurados. O relato de Joaquim Mulato desenha uma cartografia particular daquele trajeto. Para ele, Ibiapina teria ido diretamente dali para a Bahia, local em nenhum momento privilegiado pela documentação escrita como rota das missões ibiapianas. O primeiro Decurião parece estar contando um *causo* a pouco ocorrido, fala com a intimidade e com a confiança de quem parece ter vivido/observado aqueles acontecimentos de perto, disfarçando os quase cem anos que o separam de Ibiapina.

Os acontecimentos vividos *por tabela*, como afirma Michael Pollak, dizem respeito particularmente a uma socialização histórica compartilhada por um determinado grupo político ou comunidade religiosa, por exemplo. Há nesse sentido uma projeção de experiências, fazendo com que os tempos se misturem de tal forma que o sujeito que fala não consegue traçar fronteiras rígidas entre o que/quando é dito e o que/quando se refere. Poderíamos estender a essa compreensão também os lugares e os personagens dessa experiência compartilhada. Essas três dimensões são perceptíveis quando operacionalizamos esse pensamento para a experiência religiosa da Irmandade da Cruz; as Santas Missões, o Sítio Cabeceiras e o padre Ibiapina são elementos de uma mesma interpretação histórico-religiosa.

Para tornar legítima uma determinada prática é preciso que tenhamos em mente a necessidade de fundamentá-la na ação de outros sujeitos, particularmente se esses forem agentes autorizados e reconhecidos no campo onde pretendemos atuar. Na sua fala, a Irmandade da Cruz fora buscar então essa legitimidade enumerando religiosos que, assim como eles, guardavam em suas casas os instrumentos materiais de expurgação religiosa.

Ninguém deve fazer presente porque antigamente as beatas fazia, os Padres fazia, passava em frente de, se tivesse assim uma casa de caridade passava, cê via tarde da noite, cê via o cacho ta, ta, ta, ele se sacrificando dentro da

¹²⁰ Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Souza em abril de 2006.

mulata, padre usava cilin, andei o mundo todinho e tinha um padre que disse eu tenho um, cilin desse guardado.

A relação de distanciamento que esses homens estabeleceram com a cultura escolar, seja no processo de decodificação das letras ou na escrita, não os exclui de realizar cotidianamente uma leitura das configurações religiosas, sociais e culturais as quais estão ligados de alguma forma. Ao nos informar sobre as operações realizadas no campo das apropriações culturais, Chartier nos alerta sobre qualquer determinação a priori a respeito dessa perspectiva, já que para ele não seriam as configurações sociais que determinariam as apropriações culturais. Pelo contrário, são as maneiras com que os sujeitos se apropriam dos bens simbólicos que constituem os campos de distinções.

A memória subterrânea é composta da reunião de fragmentos que a memória oficial se empenha em excluir e fazer esquecer. O trabalho desta memória subjacente é cotidiano, silencioso e subversivo, mesmo que esse intuito não seja declaradamente anunciado. O que escapou entre as páginas dos livros de História do Cariri foi sendo tecido entre os benditos e as ladainhas cantadas nos rituais fúnebres do Sítio Cabeceiras: “Essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas.”¹²¹

A cruz guardada com carinho na casa do Decurião, assim como o *cilício*,¹²² foram nas palavras do primeiro Decurião, presentes deixados por Ibiapina: *Quando ele inventou cilin, cacho, aí ensinou como é que andava de dia, foi ele que trouxe, tem lá declaração na bíblia, tem os cachos.*¹²³ As frases, os benditos, os objetos ritualísticos, todos esses aparatos simultaneamente materiais e simbólicos, possibilitam que se possa compreender o Sítio Cabeceiras como um complexo *lieux de mémoire* para a Irmandade da Cruz. As experiências ali vivenciadas, ligadas ou não à configuração mnemônica da oralidade, fundam os alicerces por onde as narrativas desse grupo vão se perpetuando. Para Pierre Nora,¹²⁴ toda unidade significativa de ordem material ou ideal, da qual a vontade dos homens ou o trabalho do tempo fez um elemento simbólico do Patrimônio da memória de uma comunidade qualquer, pode ser compreendido como um lugar de memória. Aparentemente, essa definição delimita um campo tão amplo como genérico, no entanto, por traz deste entendimento se esconde as complexas relações que o fundamentam.

¹²¹ POLLAK, 1989, p. 3.

¹²² Cinto de aço com pontas afiadas distribuídas aleatoriamente, que é colocado na cintura do penitente durante os rituais de autoflagelação.

¹²³ Entrevista realizada com Joaquim Mulato no dia 12 de abril de 2006.

¹²⁴ NORA, 1984, p.16.

Ao anunciar as ações e as pregações de Ibiapina, a denominação religiosa do mesmo é substituída pela de Frei. Esse simples “equivoco” traz afixado em si o reflexo de toda uma configuração religiosa que permeou os sertões nordestinos no século XVIII. Os sermões acalorados desses europeus, que levavam os sacramentos assim como os discursos escatológicos para os locais mais agrestes das terras sertanejas, foram substituídos pelas missões diocesanas, que tiveram na pessoa de Ibiapina seu maior representante. Para Eduardo Hoornaert,¹²⁵ os gestos e os pronunciamentos de Ibiapina, em muito lembravam os desses homens que os antecederam, as palavras dos Irmãos da Cruz traduzem de alguma forma essas semelhanças.

Padre Ibiapina é o personagem que transita pelos dois movimentos narrativos que aqui tentamos analisar. Em primeiro lugar, o de uma História caririense, escrita pela intelectualidade local, dedicada à coleta e organização de uma documentação efetivamente oficial e ligada a bases político-administrativas específicas. Dentre essa documentação, se encontravam as narrativas de viajantes naturalistas como Freie Alemão, que emprestara suas impressões para a construção científica de obras de natureza também memorialística. Em segundo lugar, a ação desse religioso atravessaria uma tradição cujo único instrumento de transmissão é a oralidade, não por isso menos importante que outros.

No primeiro plano, a sua experiência aparece como ideal de civilização, modernidade e progresso, sendo construída pelo distanciamento desta com relação a de outros religiosos, como os padres Félix e Agostinho, interpretados enquanto símbolos de fanatismo e imoralidade, já que, nas palavras desses intelectuais, eles teriam contribuído e até compartilhado da realização de rituais de autoflagelação naquela região. Porém, é exatamente aquele que nos livros oficiais foi “agraciado” com o título de civilizador do Sertão, que uniria temporalidades nas narrativas orais de um grupo de autoflagelantes da zona rural de Barbalha: “Indivíduos e certos grupos podem teimar em venerar justamente aquilo que os enquadadores de uma memória coletiva em um nível mais global se esforçam por minimizar.”¹²⁶ Com estas palavras, Michael Pollak consegue resumir a amplitude das tensões mnemônicas que se configuram nas tramas sociais, onde cada sujeito/grupo constrói uma forma específica para lidar com o seu passado.

¹²⁵ Ver: HOORNAERT, Eduardo. *Crônica das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina*. Op. Cit.

¹²⁶ POLLAK, 1989, p. 10

CAPÍTULO 2

IDENTIDADE(S) DA IRMANDADE DA CRUZ: ENTRE DESLOCAMENTOS E RECONFIGURAÇÕES

2.1- Um campo em trânsito

Em torno das práticas que “arquitetam” as diferentes experiências históricas dos sujeitos, particularmente a partir da inserção destes em campos de natureza diversificada, os deslocamentos e as reconfigurações daí decorrentes dão conta da variabilidade de elementos que participam do movimento reorganizador de tais vivências. Neste sentido, ao utilizarmos o termo *deslocamento* no decorrer desse capítulo, não pretendemos pressupor uma violenta ruptura com as regras que sinalizam as organizações silenciosamente alicerçadas no interior desses campos. O que gostaríamos de apontar, no entanto, é que as sociabilidades humanas se efetuam em palcos regidos pela efervescência de lutas e alianças que dão o impulso necessário a essas mudanças, efetuadas num movimento em grande parte das vezes encoberto de discontinuidades.

Dentro dessa perspectiva, o universo de sociabilidades festivas e religiosas populares¹²⁷ encenadas no território do Cariri cearense foi, durante todo o decorrer do século XX, um *locus* de constantes construções representativas, efetuadas evidentemente a partir do trabalho intenso de um corpo intelectual com propósitos bem delimitados, pelo menos a priori. Neste sentido, se fosse possível construir uma “divisão” cronológica da empreitada de construção das imagens desses “outros” atores, colocando na medida evidentemente as discontinuidades desse processo, teríamos até o início da década de 1960, mais especificamente até a produção *historiográfica* do Instituto Cultural do Cariri-ICC, um olhar que eminentemente (des) classifica¹²⁸ as práticas e os rituais religiosos autopunitivos, que desde a segunda metade do século XIX já vinham sendo *catalogados* por outros observadores e intelectuais.

¹²⁷ Concordamos com o historiador francês Roger Chartier ao indicar a necessidade de se problematizar de forma efetiva e dinâmica a utilização do termo popular, já que o autor se contrapõe a uma compreensão que parte do princípio de sua existência enquanto categoria a priori, o que ele vai indicar a necessidade de se pensar nas apropriações que as práticas culturais realizam de diferentes formas, a despeito das representações que lhe são chegadas de dispositivos também diversos.

¹²⁸ Os termos classificação e desclassificação são tomados aqui de empréstimo da teoria sociológica de Pierre Bourdieu, através dos quais o autor vai pensar as maneiras com que, dentro de um determinado campo simbólico, vão se construindo certas divisões tendo como base o processo de classificar e desclassificar práticas e representações engendradas por sujeitos pertencentes a esse campo, mas que integram, entretanto, o que o autor denomina de heterodoxia.

No entanto, a partir da década seguinte, começamos a observar a reconfiguração do campo cultural caririense, reconfiguração esta que já algum tempo vinha sendo silenciosamente gerada a partir das relações tensas entre as representações e as práticas advindas desse universo de sociabilidades. Esse capítulo atravessará essas mudanças. E atravessando essa historicidade tentaremos problematizar o espaço de construção e de resignificação identitária. Interessa-nos pensar neste sentido a maneira com que a (s) identidade (s) histórico-religiosas do grupo de penitentes Irmandade da Cruz se estabeleceram/apresentaram em meio a esse espaço híbrido e descontínuo e de que maneira esse espaço próprio de atuação será recepcionado pelos agentes ortodoxos do campo simbólico em questão.

A produção bibliográfica e intelectual do Instituto Cultural do Cariri surge no nosso estudo como um lugar de trânsito. Essa percepção parte do entendimento de que seus intelectuais, mesmo antes do instituto ser efetivamente fundado em 1953, foram os “precursores” de uma produção histórica caririense, construída na/pela janela do Crato, cidade que é o referencial neste contexto, o ponto que vai efetivamente nortear a construção de lugares de memória e também de esquecimento caririense. Como já havíamos informado anteriormente, essa produção histórica tinha como uma de suas fontes de pesquisa as descrições de alguns observadores que “visitaram” essa região na segunda metade do século XIX e que construíram interpretações panorâmicas bastante peculiares.

A produção dessa cultura escrita estava veiculada à construção de um sentido nitidamente histórico e memorialístico ao passado heróico de um grupo reduzido de sujeitos,¹²⁹ e, a despeito disso, era reservado um papel coadjuvante a outros de participação anônima, porém, as tramas e as experiências destes últimos reaparecem entre as frestas e os intervalos dos referidos escritos. Até a década de sessenta, era a beleza morta¹³⁰ de um *folclore em vias de desaparecimento* que importava (re) apresentar. Tornava-se evidente no discurso *letrado*, essa preocupação em estabelecer um fosso entre a ação *moderna* e voltada para a moda litorânea e as atrasadas manifestações tão áridas quanto o lugar de onde elas advinham: o sertão cearense.

¹²⁹ Estamos nos referindo particularmente a referência a “heróis” cearenses como José Martiniano de Alencar e Tristão Gonçalves, bem como a mãe destes, a pernambucana Bárbara de Alencar, que participaram conjuntamente da revolução Pernambucana de 1817 e da Confederação do Equador ocorrida em 1824. Os dois movimentos se relacionam pelo caráter republicano de seus objetivos.

¹³⁰ O termo *beleza morta* é aqui apresentado em referência ao que foi discutido pelo historiador Michel de Certeau, em *A cultura no plural*, onde o mesmo vai pensar a maneira com que determinadas práticas vão sendo “apreciadas” por folcloristas enquanto lugares que não representam um perigo imanente para os propósitos a que esses se empenham constantemente.

Longe de tentarmos orientar nossa narrativa em função de uma linearidade temporal, desconsiderando os aspectos descontínuos e as nuances do referido processo histórico, elegemos o final da década de sessenta e o início da década de setenta do século XX, como o tempo-lugar de trânsito, de reorganização do campo cultural caririense, como já afirmamos previamente. Pensar de forma relacional¹³¹ pressupõe, portanto, uma efetiva problematização das redes e das relações que atuam e impulsionam as ações humanas dentro desses campos *invisíveis*, e no intervalo das influências objetivas e da subjetivação de cada indivíduo. O pensamento relacional também parte do abandono de determinados pares de opostos, já que a polarização pressupõe a perda dos fluxos e das interseções ente dois limiares.

Há regras próprias para cada campo. Particularmente no que diz respeito à estrutura interna do campo cultural, a dialética de disposições e tomadas de posição assumem uma importância primordial, de acordo com Pierre Bourdieu. O espaço social é neste sentido multidimensional já que os sujeitos se movimentam e (re) inventam suas práticas a partir de conexões estabelecidas pelo constante intercâmbio; mesmo na equivalência de determinadas estruturas, o campo não é estático, ao contrário, ele é ao mesmo tempo um universo estruturado e estruturante.

A estreita relação com um determinado passado *histórico-memorialístico* é outra particularidade do campo cultural. O passado é o lugar de legitimação dos discursos professados pelos especialistas da produção cultural; é no passado que esses sujeitos buscam o valor e a referência necessária para a efetivação de suas ações e representações de mundo. É nesse *outro* tempo também que se justificarão todas as disposições e expectativas para o futuro, a relação de intercâmbio entre temporalidades é imprescindível para se refletir sobre a produção histórica destes sujeitos.

No universo específico da produção cultural caririense dos primeiros anos da segunda metade do século XX, entendemos que alguns elementos (re) combinados ajudam a construir a categoria de intelectual, essencial para se pensar sobre a engrenagem desse determinado campo. Além da sua estreita relação com o tempo, o intelectual caririense é nesse entendimento, um sujeito que se encontra entrelaçado com a produção de espaços legitimadores de seu *habitus*: na escrita desses homens, o Cariri e, particularmente, o Crato, ultrapassam uma dimensão unicamente territorial, adquirindo um sentido simbólico e mesmo autobiográfico. Na luta pela definição das identidades, observamos uma disputa particular

¹³¹ O pensamento relacional a partir da teoria sociológica de Pierre Bourdieu nos instiga a pensar nos movimentos de ir e vir das práticas discursivas que dão sustentabilidade e uma organicidade específica às relações sócio-históricas.

pela consagração do direito de “construir” um auto-retrato na alteridade, o intelectual se constrói, referenciando-se pelo o que ele não é. E os praticantes da autoflagelação, neste sentido, fazem parte de *outro* espaço a ser demarcado e tornado cada vez mais distante.

Em 1958, a Revista Itaytera¹³² traz impressa nas suas páginas, os escritos de J. de Figueiredo Filho sobre um momento deveras esperado e que fora “patrocinado” por um grupo bastante particular.

Renasce pujante o rico folclore Caririense - “Em outubro do corrente ano, o INSTITUTO CULTURAL DO CARIRI completou cinco anos de existência bem fecundas. Inúmeros foram seus serviços prestados à região sul-cearense. Criamos o MUSEU DO CRATO, biblioteca e arquivo, dia a dia, mais se avolumam. É hoje o INSTITUTO o centro intelectual onde se abrigam os principais cultivadores da inteligência dessa zona e já é procurado pelos pesquisadores de fora, como a maior fonte de informações do vale caririense (...).

A criação de museus, bibliotecas e arquivos se fazia necessária no sentido de construir espaços para as sociabilidades nitidamente letradas/eruditas, assim como a efetivação de lugares de distinção, que se configuram como importantes instrumentos dentro do campo simbólico já referido aqui. A concepção de cultura colocada em prática pelo grupo intelectual cratense em questão era limitada a objetos e eventos bastante específicos e frequentemente interligados. No museu, por exemplo, poderíamos encontrar lugares de memória; fragmentos de tempos, organizados de maneira estratégica, cuja necessidade de rememoração se fazia evidente naquele momento. A organização cronológica e departamental do museu dava a entender de que forma esse grupo compreendia as experiências ali (re) atualizadas, de que maneiras essas experiências precisavam ser reapresentadas aos observadores. Tendo em vista, obviamente, um corpo específico de observadores que ali encontrariam parte de sua própria história particular.

Num período em que só uma pequena minoria tinha acesso ao universo das letras codificadas, edificar uma biblioteca ou um arquivo e relacionar isso a um empreendimento nitidamente cultural, demonstrava a necessidade cada vez mais urgente que esse grupo tinha de tentar intensificar a separação entre os espaços de sociabilidade caririense. O que parece entrever nas suas falas é que esses homens se acreditavam destinados ao dever de “assegurar” tal separação como se ela já existisse a priori, como se fosse algo natural, cabendo a eles, portanto, dar continuidade a este procedimento.

¹³² Revista de publicação anual associada ao Instituto Cultural do Cariri-ICC.

O termo distinção é referido na teoria sociológica de Pierre Bourdieu a um necessário deslocamento de certos fatores do epicentro da análise das configurações sociais. Basicamente, estes fatores estão relacionados ao universo exclusivamente econômico, o que o autor tenta redimensionar para o campo simbólico, isto é, para a dimensão dos signos *invisíveis*. Neste sentido e de uma maneira bem genérica, distinguir significa tornar possíveis os espaços de diferenciação do capital cultural, e isso se efetiva pelo que Roger Chartier denomina de distribuição desigual, o que não implicaria obviamente, numa recepção também nesses termos. Bourdieu concorda com tal conclusão e o seu pensamento “caminha” orientado por essa perspectiva.

Nesse processo, os *cultivadores da inteligência* caririense configuravam o *habitus* que respondiam prontamente as essas necessidades distintivas. As preferências se insinuam como processos de classificação e desclassificação operacionalizadas pelos agentes envolvidos nas práticas culturais dentro do processo de distribuição e de reprodução dos *habitus*. O estilo de vida, as vestimentas, as atividades praticadas, enfim, os graus de escolaridade obtidos, fariam com que os sujeitos se reconhecessem dentro de uma identidade específica, dentro de um cosmos distintivo particular. *É hoje o INSTITUTO o centro intelectual onde se abrigam os principais cultivadores da inteligência dessa zona e já é procurado pelos pesquisadores de fora, como a maior fonte de informações do vale caririense.*¹³³

O universo das representações que propõe a exclusão de determinados sujeitos do panorama cultural se processa pela efetivação de práticas realizadas enquanto exercícios de poder/saber. Os *serviços prestados* pelos intelectuais caririenses davam mão da sedimentação de espaços estratégicos condizentes com a compreensão de mundo adotados por eles. Porém, para além de toda arquitetura que intencionava uma distribuição desigual dos objetos produzidos por esses eruditos, havia apropriações diversas, executadas por um público “receptor” não pertencente ao universo cultural concebido a priori pelo grupo distribuidor. É preciso se ater a este sentido, como argumenta o historiador Michael de Certeau,¹³⁴ a informalidade e a inventibilidade das práticas receptivas, principalmente, a partir da relação particular que os sujeitos constroem com os objetos que lhe são chegados.

Como observado na referida citação, a empreitada de fazer *ressurgir* manifestações tidas como folclóricas, traz uma compreensão em primeira mão de que essas manifestações se

¹³³ Texto escrito por J. de Figueiredo Filho para revista Itaytera em 1958.

¹³⁴ A produção intelectual de Michel de Certeau caminhou sempre em função de uma preocupação efetiva e mesmo política de problematizar o universo das experiências sócio-culturais vividas pelo homem *ordinário* nos processos de espacialização de suas práticas, bem como nas construções inventivas do seu cotidiano tendo sempre em mente a construção relacional estabelecida entre esses processos e os vivenciados e operacionalizados no/pelo poder estabelecido.

encontravam num tempo-espaço remoto, aguardando o exato momento em que seriam “resgatadas” e dadas a ver pelo discurso de tais jornalistas e intelectuais. Nas narrativas desses sujeitos, encontramos as histórias que (re) contadas nas calçadas de suas casas por seus pais, parentes e vizinhos, traziam relampejos de construções representativas presentes, de alguma forma, no imaginário caririense da época.

Até o início da década de sessenta, essa relação com os objetos/práticas *exóticos* ainda era bastante incipiente, já que havia também *um esforço em orientar as condutas e gostos pelos valores da civilidade, da cultura letrada e das práticas religiosas do catolicismo romanizado*.¹³⁵ Nesse processo de construção distintiva, a cidade do Crato era o referencial de cultura da intelectualidade letrada, já que era civilizada e moderna. Barbalha e os demais municípios carirenses eram renegados a uma construção representativa que caminhava junto a preceitos estritamente contrários aos apregoados para referida *princesa do Cariri*.¹³⁶ A relação com Juazeiro do Norte é um capítulo à parte da história caririense, ela encontrava-se coberta de uma rivalidade explícita que se estruturava sobre questões que produziam uma relação perigosa entre política, economia e religião.¹³⁷

As mudanças econômicas e políticas ocorridas no panorama nacional nesse período estabeleceram um diálogo bastante estreito com essa reconfiguração no campo cultural. De acordo com a historiadora Antônia Otonite de Oliveira, o discurso regionalista que começava a ganhar fôlego, já no governo Juscelino Kubitschek (1950-1955), com o ideal de desenvolvimento regional alavancado pela industrialização, “respingava” nas terras sul-cearenses.¹³⁸ Na década de setenta, a energia elétrica advinda de Paulo Afonso já tinha chegado às casas dos caririenses, e com ela acompanhamos o entusiasmo pelo mundo iluminado da modernidade e do progresso.

¹³⁵ Ver: CORTEZ, Antonia Otonite de Oliveira. A construção da “cidade da cultura”: Crato (1889-1960). Dissertação (Mestrado em História Social - UFRJ). Rio de Janeiro, 2000, p. 17.

¹³⁶ A cidade do Crato é conhecida comumente como princesa do cariri tendo como referencia sua pretensa importância em níveis históricos, econômicos e sociais.

¹³⁷ A historiadora Antonia Otonite de Oliveira Cortez (2000) nos relata que os acontecimentos ocorridos a partir de 1889, no pequeno lugarejo chamado *Joaseiro*, então pertencente ao município de Crato, teriam causado enorme rejeição na maioria dos componentes da intelectualidade cratense do período, assim como nos demais habitantes daquela cidade. A suposta transformação da hóstia sagrada em sangue durante a comunhão ministrada pelo padre cratense Cícero Romão Batista à beata Maria de Araújo, uma mulher negra, analfabeta e pobre, se apresentava grosso modo, como ameaça à civilização, ao progresso e à modernidade, tão propagadas em terras cratenses. As configurações que se seguiram aos “fatos extraordinários”, como ficaram comumente conhecidos os episódios de transfiguração da hóstia em sangue, levaram as terras juazeirenses a partir de então a se constituírem como espaço sagrado para milhões de devotos que em busca de curas físicas e espirituais procuravam também encontrar consolos para as mazelas sociais que lhes acometiam cotidianamente. Essas configurações soaram como uma afronta a seus ideais de modernidade e civilidade a alguns intelectuais cratenses.

¹³⁸ CORTEZ, 2000, p. 17.

Do Crato ao Cariri: foi este o itinerário encoberto de contratempos, rachaduras e justaposições que fora percorrido rumo à efetivação de algumas mudanças discursivas e práticas em nível cultural emergidas no território sul-cearense. Em maio de 1969, o jornalista Rubens Falcão, do jornal *O Globo*, ao escrever um artigo sobre a importância do historiador-memorialista J. de Figueiredo Filho no cenário *folclórico* caririense, retoma a existência de algumas manifestações reencontradas por aquele movimento rusticofólico.¹³⁹

Entre as manifestações citadas pelo jornalista, estava o maneiro-pau, o bumba-meu-boi e as bandas cabaçais “*Numerosos e riquíssimos são os motivos folclóricos da região estudada*”¹⁴⁰, dizia ele. Nesse ínterim, o jornalista também não se esquece dos grupos de penitentes e desfecha seu artigo com uma referência a esses homens, atrelando-os a laços representativos há muito já conhecidos dos caririenses “*motivos e mais motivos folclóricos descobriria nesse voo de pássaro sobre o livro do intelectual cratense. Mais fico por aqui, rezando o bendito dos penitentes*” e recita o referido bendito, em letra melancólica e expurgativa.

O que parece ficar “claro” nessa passagem, é que mesmo incluindo os penitentes entre esses *riquíssimos* motivos folclóricos, o jornalista tenta os distinguir sutilmente dos demais, tendo provavelmente como uma de suas referências às representações que a produção intelectual e histórica caririense ajudava a sedimentar desde final do século XIX. Os grupos de penitentes destoavam assim das outras manifestações pelo tom *cinza* com que suas práticas se revestiam. O cântico expurgativo com que o jornalista desfecha seu texto nos proporciona pensar por essa perspectiva.

Como assinala Michael de Certeau, tratando especificamente da literatura de *Colporter*, literatura de presença marcante no antigo regime francês, as manifestações *folclóricas* despertaram o interesse de grupos eruditos, particularmente no final do século XIX e início do XX. Isso se deve ao fato de que o suposto perigo já teria sido eliminado,¹⁴¹ pelo menos teoricamente, essa tranquilidade proporcionada pela distância espaço-temporal, de um *aquém da história* traz para aqueles que se dedicam ao seu estudo um ar de segurança. *Não se ensarilhou as armas o instituto com os primeiros louros, na defesa dos motivos populares que*

¹³⁹ O uso do termo rusticofólico é aqui utilizado como referência ao que é discutido por Michael de Certeau no seu capítulo *a beleza do morto*, onde tal movimento tece relações com a preocupação em compreender as práticas culturais que, afastadas de alguma forma temporalmente ou espacialmente dos sujeitos que as “investigam”, parecem pertencer a um universo rústico e exótico. Esse capítulo pertence ao livro *À cultura no plural*, já referido anteriormente.

¹⁴⁰ O referido artigo foi publicado na revista *Itaytera* em maio de 1969.

¹⁴¹ Ver: CERTEAU, Michael de. *A cultura no plural*, Campinas, SP: Papirus, 1995. (Coleção Travessia do Século)

*nos vieram dos tempos mais remotos. É o que em 1958 escreve J. de Figueiredo Filho sobre as atividades que a pouco vinham ganhando corpo na política cultural do ICC.*¹⁴²

Certeau aponta também para uma mudança desse discurso no contexto francês, que aos poucos fez emergir sobre essas sociabilidades uma virada representativa: da obscuridade, elas começam a significar o exotismo “Espontâneo, ingênuo, o povo, uma vez mais é uma criança. Não mais essa criança vagamente ameaçadora e brutal que se quis mutilar: o filho pródigo retorna de longe e se adorna com os enfeites do exotismo.”¹⁴³ (...) prestigiando-os cada vez mais e arrancando-os do anonimato e do esconderijo dos bairros modestos, dos brejos e pés-de-serras (...), prossegue na sua fala o intelectual cratense.

No Cariri, os trilhos da civilização na virada para segunda metade do século XX, não mais vinham destruir estas práticas, mas construir (com) elas o tão objetivado progresso: particularmente o progresso econômico, a partir dos empreendimentos turísticos. Espalham-se então nas páginas de revistas e jornais caririenses todo um *marketing* que mapeava e apresentava para o futuro turista cultural todas as possibilidades da beleza geográfica e humana de tal território. O diretor da revista Itaytera e presidente do ICC no período, Lindeberg Aquino, é um dos principais divulgadores dessa empreitada, e já no ano de 1959, anunciava o que estava a vir.

Evidentemente que reina sobre o turismo na região do Cariri, a mais crassa ignorância, o que é, realmente, de se lamentar (...). A meta do turismo jamais poderia ou deveria ser desprezada, tantos e tão confortadores são os resultados que ela nos poderia ensinar. Hoje em dia o Cariri inteiro se empenha numa luta das mais renhidas, em prol de sua valorização, luta que já consubstanciou em realizações variadas e multiformes, traduzindo o esforço dos filhos da zona, para que tenhamos um lugar de destaque no mapa da pátria (..) O turismo é um dos fatores de progresso de cidades e de zona inteiras, atraindo dinheiro, visitantes e propaganda. Aumenta o intercâmbio, dinamiza o comércio, enriquece uma terra, torna-a conhecida. O Cariri, ao nosso ver, apresenta ponderáveis possibilidades de exploração turística, se os recursos de que dispomos forem devidamente aproveitados nesse sentido, se não vejamos.¹⁴⁴

A despeito de apresentar as potencialidades turísticas da região, o autor vai (re) atualizando a idéia de criação de um calendário turístico caririense que fosse de *comum acordo* entre ambas as cidades e que agrupasse festividades já existentes ou em vias de criação “*programando-se as grandes festas populares da zona como as das padroeiras de*

¹⁴² Texto escrito por J. de Figueiredo Filho para revista Itaytera em 1958.

¹⁴³ Ver: CERTEAU, Michael de. *A cultura no plural*. Op. Cit.

¹⁴⁴ Artigo publicado no dia 22 de maio de 1959, na revista Itaytera, com o título *Turismo no Cariri*.

Crato e Juazeiro, de Barbalha e Missão Velha, inicialmente, poderíamos dar sentido turístico aos acontecimentos religiosos da região.”¹⁴⁵ Nesse processo de integração regional, foi até mesmo sugerido a criação da Comissão Caririense de Turismo, onde cada cidade da região teria um “representante” para os assuntos dessa natureza. Cultura e turismo andariam a partir então de *mãos dadas*, e esse enlace proporcionaria ainda muitas tramas históricas de certa forma aqui visualizadas.

O tom “visionário” com que suas palavras foram proferidas ainda no final da década de cinquenta demonstra o quanto as forças político-discursivas se movimentavam rumo a uma significativa mudança no campo cultural caririense da segunda metade do século XX.

Mas cremos que nada se perde por sugerir, e mesmo por repisar o assunto, a ponto de introduzirmos aos poucos, na mentalidade do nosso povo, dos nossos governantes e líderes, a perfeita consciência do valor e da significação de um plano turístico regional. Isso talvez demore anos. Talvez que depois de uma boa vintena de anos é que venhamos a iniciar, de fato, o que já deveríamos estar fazendo hoje.

As sociabilidades festivas e religiosas não possuíam importância a partir de então, exclusivamente para o corpo intelectual caririense,¹⁴⁶ mas a um conjunto bem mais amplo de sujeitos e instituições, pertencentes particularmente aos poderes públicos, a mídia e ao universo do agenciamento turístico, que no início da segunda metade do século XX se via em forte expansão. Ocorria então, um reajustamento fundamental dentro do *corpo de especialistas*, como fundamenta o pensamento bourdieuano.

A entrada desses outros agentes *especialistas* reorganizou o campo de forças e contribuiu efetivamente para que as referidas mudanças pudessem se tornar possíveis. Os campos são universos sociais relativamente autônomos, nos quais profissionais da produção simbólica enfrentam-se em lutas que têm como alvo a imposição de princípios legítimos de visão e de divisão do mundo natural e do mundo social.¹⁴⁷ Mesmo diante dessa relativa autonomia, os campos não se modificam como forças geradores de si mesmas: são as ações humanas, realizadas silenciosamente e/ou por movimentos ostensivos, que fazem girar as cartas na mesa. Fatores endógenos e exógenos juntos e em relação tensa são imprescindíveis nesse processo.

¹⁴⁵ Artigo publicado no dia 22 de maio de 1959, na revista Itaytera, com o título *Turismo no Cariri*.

¹⁴⁶ Entendemos enquanto corpo intelectual caririense aqui, um conjunto complexo de sujeitos que não estava vinculado necessariamente à produção e divulgação efetiva da história-memória do Cariri. Esses sujeitos estavam inseridos e comprometidos com questões de cunho político, administrativo, econômico e particularmente turístico da região, o que “esbarrava” eventualmente nas questões históricas.

¹⁴⁷ BOURDIEU, 1996. p. 83.

A idéia de integração regional se espalhava nas páginas das revistas e jornais caririenses do período. Neste sentido, a criação da EMCETUR¹⁴⁸ entra no panorama de preocupações em nível estadual com o estabelecimento dessa integração, em comum acordo obviamente com o que vinha sendo desenvolvido pela Empresa Brasileira de Turismo - EMBRATUR. Criada em 1966, a EMBRATUR, foi um importante veículo de divulgação de “belas” imagens do Brasil, empreendidas particularmente pelos representantes do regime ditatorial aqui instalado.¹⁴⁹

Não conseguimos ter ao certo a dimensão das redes e dos fios que ligavam a política da EMBRATUR ao que vinha se moldando progressivamente no Cariri cearense, porém, o que as narrativas jornalísticas deixam entrever, assim como o fluxo contínuo de profissionais entre um extremo e outro do Brasil, que as notícias trazem indiretamente à tona davam as pistas do que vinham se arquitetando no panorama regional em comum acordo com as resoluções em nível nacional.

*EMCETUR realiza levantamento turístico na região do Cariri.*¹⁵⁰ Mesmo que a ênfase maior estivesse ligada às cidades de Crato e Juazeiro do Norte, no referido fragmento jornalístico, o Cariri é apresentado como um todo homogêneo e integrado, onde a grande preocupação desse órgão estadual parecia ser a de investigar *as reais condições* de um empreendimento em longo prazo, e assim engendrar de forma efetiva o intenso vínculo *turístico* com a capital do estado, onde ocorreriam posteriormente a esse levantamento, programações específicas para que tais possibilidades pudessem ser “testadas” efetivamente. *Os elementos colhidos no Cariri serão colocados num projeto de um complexo turístico que a EMCETUR pretende implantar numa das praias de Fortaleza.* Como acabamos de observar, esse casamento litoral-sertão guardava muitas rachaduras dentro de si.

Como havíamos informado anteriormente, os jornais noticiavam a visita ao Cariri de alguns profissionais que a convite de instituições diversas, vinham contribuir com a iniciativa nascente, eles eram *de preferência do sul do país*. Entre os vários projetos dessa iniciativa,

¹⁴⁸ A Empresa cearense de Turismo-EMCETUR foi criada em 1973, durante a gestão governamental de César Cals.

¹⁴⁹ Em abril de 1964 se instaurou por meio de intervenção direta das forças armadas brasileiras, um golpe militar que duraria até o ano de 1985. A atitude dos militares que participaram de tal empreitada tinha relação com o temor destes a respeito dos resultados das pretensas políticas esquerdistas do então presidente João Goulart. Dentre muitas outras particularidades, tal regime se caracterizou pela perseguição aos seus opositores, torturas e exílios políticos, assim como o uso da máquina estatal em favor da propaganda política e institucional e o uso dos meios de comunicação para os propósitos governamentais de então. Genericamente, poderíamos pensar que tais atitudes passariam pela necessidade de manter uma seguridade tanto em nível político e institucional quanto no nível simbólico, daí a necessidade de se engendrar por meio da máquina estatal e propagandística, ideais de identidade coletiva.

¹⁵⁰ Notícia publicada no jornal *Ação* no dia 4 de novembro de 1972.

estava o da criação de um triângulo rodoviário que interligasse os três mais importantes municípios do Cariri do ponto de vista turístico: Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha, o que facilitaria o acesso e o deslocamento da população em geral e dos turistas especificamente, entre as festividades e atrações que cada um destes municípios proporcionava ou objetivava assim. A preocupação com o olhar que o futuro teria dessa empreitada é forte tônica daqueles relatos informativos.

No futuro, dentro de 50 ou 100 anos, algum leitor poderá estar lendo as então amarelecidas páginas desta revista, e julgará, na sua época e no seu tempo, a justeza ou não destas linhas, a sua sinceridade, os seus reais propósitos (...). E esse leitor do futuro - esse leitor desconhecido ainda - para a nossa geração, na sua compreensão, há de dizer: nos meados do século, a geração daquela época não se descuidou do problema. Ventilou-o na imprensa, fixou idéias, debuxou em rápidas pinceladas, o quando do que seria o Cariri do futuro. Ela, a geração, merece, portanto (dirá o leitor do futuro) a nossa gratidão, o nosso reconhecimento mais profundo.¹⁵¹

Os “objetos” do empreendimento cultural em questão eram de natureza diversa, ambiental, material e humana. Na documentação observada são raras as vezes em que vemos/lemos citações referentes a grupos específicos, a maioria deles ainda habitava as histórias/memórias anônimas, (re) encenadas, quando contadas nas calçadas e nos terreiros das zonas rurais e urbanas do Cariri. Os grupos de penitentes e suas práticas especificamente, ainda se encontravam na fronteira entre os livros “históricos” e as narrativas assombradas que os pais contavam com o intuito de colocarem medo e temor nos filhos. Muitas vezes as narrativas históricas e ficcionais teciam encontros decisivos e surpreendentes para produção bibliográfica caririense.¹⁵²

Até o início da década de setenta, o grupo penitencial Irmãos da Cruz de Barbalha, trafegava rumo aos seus locais ritualísticos somente pela madrugada, o que garantiria assim seu anonimato. A oralidade cuidava de orquestrar até esse período, histórias diversas sobre as travessias desses homens, alicerçadas nos cânticos e nas sombras que eles iam deixando pelos caminhos que percorriam.¹⁵³ Os sons dos seus passos ecoariam ainda por muito tempo, nas estradas e veredas caririenses.

Poderíamos dar um sentido turístico aos acontecimentos religiosos da região. Esta é uma das afirmações com que Lindeberg de Aquino encerra seu artigo na revista Itaytera,

¹⁵¹ Notícia publicada no dia 15 de janeiro de 1972 no jornal *A Ação*.

¹⁵² Estamos nos referindo particularmente a J. de Figueiredo Filho, cujas descrições de infância deixam-se evidenciar na sua escrita historiográfica.

¹⁵³ Essa afirmação está baseada no que foi informado pelos próprios componentes do grupo em entrevistas diversas.

como foi visto anteriormente. Tais palavras carregam consigo significações que nos remetem a todo um conjunto de reconfigurações espaço-temporais das sociabilidades religiosas que o Cariri cearense presenciaria pouco tempo depois: a festa de Santo Antônio de Barbalha¹⁵⁴ é, sem dúvida, o grande e intenso palco desse processo. E é por entre as nuances de suas geografias religioso-culturais que trafegaremos a partir de agora.

No nosso estudo, as transformações ocorridas na referida festa não são pensadas como o resultado final ou como impulso inicial dessa (re) configuração, mas como uma das possíveis janelas por onde esses trânsitos ao nível caririense podem ser observados. Esta janela precisa, no entanto, estar conectada a uma rede de outros campos observatórios, que juntos, formam o prolixo mosaico de transformações culturais. Porém, para além de toda mudança e re-significação nas construções representativas que foram articuladas em níveis diversos, a experiência daqueles que são “alvo” dessas construções se modifica num ritmo próprio e ao mesmo tempo sofrendo constantes influências dos elementos externos. A capacidade de inventar e de criar não é uma realização autônoma, “solta”, mas a produção instável de um lugar de luta, de construção de si e da alteridade. A festa de Santo Antônio de Barbalha a partir da década de setenta, é um laboratório fecundo dessas produções/apropriações.

2.2. A festa de Santo Antônio de Barbalha: Um espaço Híbrido

31 de Maio de 2005. Às oito e meia da manhã as ruas da pequena cidade de Barbalha¹⁵⁵ estavam cobertas de gente. O movimento de ir e vir de centenas de sujeitos

¹⁵⁴ De acordo com o historiador Océlio Teixeira (2000), a devoção a Santo Antônio, em Barbalha, se iniciou no ano de 1778, quando o capitão Francisco Magalhães Barreto e Sá, quarto proprietário da fazenda Barbalha, pediu licença ao visitador Manoel Antônio de Roxa, para então construir uma capela em louvor do referido santo português, o pedido foi prontamente aceito. No que concerne especificamente à Festa de Santo Antônio, o referido historiador divide em seu trabalho a festa em três momentos, o primeiro diz respeito ao período de criação da festa, 1928, pela ação do Padre José Correia Lima; o segundo momento que ele denomina de carnavalização, ocorreu a partir dos anos quarenta quando o cortejo do pau da bandeira deixa de coordenado pela igreja e começa a ser dirigido por personagens diversos de Barbalha, e o último momento, em 1973, quando o poder público municipal começaria a ter uma participação mais efetiva na festa, com a criação do desfile *folclórico*.

¹⁵⁵ A cidade de Barbalha fica localizada no chamado triângulo CRAJUBAR que compreende os municípios de Crato, Juazeiro e Barbalha. Enquanto comarca intermitente, Barbalha permaneceu como termo da comarca do Crato durante alguns períodos (1872, entre 1879 e 1882 e em mais dois períodos: 1896-2897 e 1916-1920). A partir de então, sua autonomia fora garantida prontamente. Durante algum tempo de sua história, Barbalha se constituía como importante ponto de passagem.

impressionava e confundia os observadores menos “experientes”¹⁵⁶ que se perdiam na tentativa de acompanhar os percursos formados por aquele trânsito “caótico”. Transportes variados (caminhões, carroças, cavalos e carros de “linha”) traziam para praça principal da cidade os componentes de grupos/tramas diversas. A configuração “homogênea” de cada um desses grupos associada particularmente em primeira mão, a uniformidade de suas vestimentas e dos objetos que esses traziam consigo, se quebrava à medida que os sujeitos ali presentes se dispersavam e formavam um grande e complexo mosaico, desfeito novamente no movimento posterior referente ao início dos desfiles dos grupos de folguedos.¹⁵⁷

Toda essa movimentação inicial anunciava a missa de abertura da festa de Santo Antônio que ocorreria às nove horas daquela manhã na igreja que leva o nome do padroeiro. “Preenchida” de fotógrafos, repórteres, turistas, curiosos e finalmente fiéis, a cartografia espacial do interior da matriz desenhava de maneira particular as distinções e as diferenciações tão presentes na configuração social daquela cidade. Os primeiros bancos, mais próximos ao altar, agrupavam um número bastante representativo de profissionais liberais, “grandes” comerciantes e principalmente políticos, frequentemente em vias eleitorais.

Do lado de fora da igreja, a circulação de sujeitos também era intensa e não menos interessante do ponto de vista dos observadores; esses também se acotovelariam para registrar o constante fluxo daqueles sujeitos. O lado de fora e de dentro da igreja guardava cada um suas próprias particularidades e relações, já que a porta não representaria assim simplesmente a linha de separação entre o sagrado e o profano, mas um lugar onde as ocupações espaciais vão ocorrendo à medida que as relações entre os sujeitos vão sendo tecidas constantemente no entremeio desses dois espaços praticados.

Ao término da missa, a multidão heterogênea se amontoava em frente à igreja de Santo Antônio, aguardando o tão esperado desfile *folclórico*. A cartografia do desfile se modifica ao longo dos anos em decorrência de mudanças administrativas tanto no sentido religioso quanto no político propriamente dito. Naquele ano, em primeiro plano encontramos uma banda de música que se orquestrava entre hinos religiosos e cívicos da cidade, na sequência se estabeleciam as autoridades locais que em meio aos *flashes* tentavam encontrar a melhor posição fotográfica, em seguida e em um território extenso e de ritmo próprio, havia um conjunto polissêmico de grupos: reisados de couro e de congo, bandas cabaçais, mateus,

¹⁵⁶ Estou me referindo ao primeiro contato que tive com a Festa de Santo Antônio de Barbalha e consequentemente com a Irmandade da Cruz, quando iniciei minhas atividades como bolsista do Projeto Cariri-URCA/IPHAN.

¹⁵⁷ No decorrer desse capítulo trataremos de forma mais minuciosa dessa particularidade das festividades de Santo Antônio.

caretas, capoeira, grupos de maneiro-pau, quadrilhas, pau-de-fitas, lapinhas, bumba-meu-boi, vaqueiros, e no centro, um menino vestido de Santo Antônio.

Em meio a todo aquele contagiante colorido, alguns sujeitos *destoantes* roubariam definitivamente a cena. Suas vestimentas em preto e branco contrastavam obviamente com a vivacidade de alguns grupos como o reisado do congo, por exemplo, encoberto de vermelho, amarelo e de muitos espelhos. No entanto, o destaque desses homens não estaria relacionado unicamente ao modo *diferente* como se vestiam, outras nuances também se apresentariam nesse ínterim. Sérios, compenetrados, demonstrando nítida timidez, eles por vezes se esquivavam dos olhares, dos flashes e das câmeras, prosseguiram sua marcha carregando como único *apetrecho* uma cruz de madeira, que era levada à frente de todos e que se encontrava encoberta por um tecido que deixava entrever, no entanto, a mensagem apregoada na madeira: *Viva Jezus para cempre*.¹⁵⁸

Foi no ano de 1973 que a comunidade religiosa Irmandade da Cruz, juntamente com alguns dos grupos já mencionados aqui de forma genérica, iniciaram suas participações nas festividades de Santo Antônio de Barbalha, por ocasião do surgimento do chamado desfile de grupos de folguedos, cujas razões de ser, a historiografia local que investiga o assunto associa às preocupações em nível regional com o turismo cultural, como já tivemos oportunidade de observar em momento anterior.

Até 1973, a Festa do Pau da Bandeira era o único evento que marcava a abertura dos festejos de Santo Antônio. A partir desse ano, o poder público municipal, em comum acordo com a paróquia de Barbalha, resolveu “dar uma dimensão folclórico-artístico-cultural à festa de Santo Antônio. Nesse sentido, os chamados “festejos externos”, passaram a ser realizados na Praça Engenheiro Dória, mais conhecida por Praça da Estação, sob a coordenação da Prefeitura.”¹⁵⁹

Como acabamos de observar, o historiador Océlio Teixeira estabelece uma relação entre o que ele chama de *folclorização* das festividades a Santo Antônio de Barbalha, ocorrida no início da década de setenta e a reconfiguração histórica pela qual estava passando o Brasil naquele período. Teria havido por parte do regime militar iniciado em 1964 uma intensa preocupação em sedimentar uma política cultural enquanto terreno fértil por onde o poder estatal poderia ser exercido. E nesse panorama, a fundação de algumas instituições estaria

¹⁵⁸Essas descrições têm como base as observações de campo assim como os registros fotográficos realizados no ano de 2005 e 2006 a respeito da participação da Irmandade da Cruz nas festividades de Santo Antônio de Barbalha.

¹⁵⁹ Ver: SOUZA, Océlio Teixeira de. *A festa do pau da bandeira de Santo Antônio de Barbalha (CE): entre o controle e a autonomia (1928-1998)*, Rio de Janeiro, 2000.

nitidamente veiculada ao objetivo integracionista, a exemplo disso teríamos a criação do Conselho Federal de Cultura, no ano de 1966 e da Fundação Nacional de Arte - FUNARTE, engendrada a partir de 1975: *Nesse processo de “integração nacional” sob um estado forte, a cultura desempenhou um papel importante. Ela era vista como o “cimento da solidariedade orgânica da nação.* ¹⁶⁰

Como havíamos informado anteriormente, as mudanças ocorridas nas festividades de Santo Antônio a partir da década de setenta do século passado se tornaram possíveis graças à ação efetiva do então administrador público Fabriano Livônio Sampaio, prefeito da cidade e oficial do exército reformado. Na sua fala, o ex-prefeito vai traçando os motivos pelos quais tal idéia teria sido arquitetada por ele e de que maneira ela se tornou possível:

Eu me recordo bem. A primeira pessoa a quem eu manifestei meu pensamento foi o Dr. Alberto Callou Torres. É muito conhecido na região, porque ele foi juiz de Missão Velha e de Crato. Foi a primeira pessoa que eu chamei para conversar, para saber se minha idéia era uma idéia válida ou era uma idéia de louco. Eu disse: Alberto, eu tô pensando nisso e eu queria lhe expor o meu pensamento. Aí fomos para um lugar assim, isolado, e comecei a dizer a ele o que é que eu pensava. Eu dizia: eu acho um evento muito bonito pra ficar aqui do jeito que está. Eu acho que isso devia ser mais visto, devia ser mais divulgado e não devia se acabar, principalmente, e tem que ser perenizado. Meu objetivo era esse. ¹⁶¹

O termo perenizar nas palavras do ex-prefeito Fabriano Sampaio tece uma relação particular com a idéia conjunta de conservação e de tradição. Essa preocupação parece partir do pressuposto de que, sem a intervenção pública, esses bens de natureza imaterial estariam condenados ao desaparecimento e que caberia então a ele, juntamente com um corpo de especialistas da secretaria municipal de cultura, a tarefa de criar estratégias para dar visibilidade assim como perenidade a esse conjunto polissêmico de signos *condenadas* ao desaparecimento. Era preciso, pois, ir em busca desses homens e de suas práticas.

O prefeito teria então entrado em contato com a congregação de irmãs beneditinas que nesse período era responsável pelo colégio Nossa Senhora de Fátima, situado na referida cidade, e sugerido a ocorrência de gincanas com a participação direta das alunas. As gincanas se caracterizariam particularmente pela busca de práticas e rituais *naturais e puros* nas comunidades rurais de Barbalha, como nos foi informado pelos próprios funcionários da Secretaria de Cultura. ¹⁶² O itinerário em busca desses sujeitos-práticas se fazia primeiramente

¹⁶⁰ SOUZA, 2000, p. 53.

¹⁶¹ Entrevista cedida a Océlio Teixeira no dia 18 de março de 1999.

¹⁶² Estamos nos referindo ao que foi relatado pela senhora Celene Queiroz em várias entrevistas feitas tanto por mim como por outros pesquisadores da Festa de Santo Antônio.

pela conversa com pais, vizinhos e parentes mais próximos, eram estes que sinalizavam e mapeavam os lugares onde esses homens se encontravam *escondidos*. A cada questionamento feito pelas alunas, uma nova história era ouvida, um novo personagem inserido: *sempre um tinha uma história para contar*, relata Celene Queiroz.¹⁶³

A idéia de reencontrar um passado longínquo, bucólico e original era algo que parecia animar os administradores públicos de Barbalha no início da década de setenta, ou pelo menos, é o que esses sujeitos nos relatam oralmente. Palavras como tradicional, moderno, natural, verdadeiro são frequentemente aludidas por eles para designar os limites e as diferenças entre as sociabilidades urbanas e rurais, limites criteriosamente delimitados nas suas falas. Celene Queiroz nos relata que a sua experiência enquanto educadora do MOBRAL,¹⁶⁴ já que ela *conhecia todos esses pés de serra*, teria facilitado o acesso da prefeitura (através dela) a esses homens e mulheres, além das histórias que seus antepassados lhe contavam quando ela era criança e que lhe causavam bastante medo, mas que começava a lhe apresentar um terreno de experiências fascinantes, como ela mesma mencionou.

O historiador Eric Hobsbawm nos apresenta de maneira bastante pertinente o conceito de *tradição inventada* que é usado por ele em sentido amplo, mas de forma alguma indefinido, já que inclui tanto as tradições “realmente” inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado de tempo, mas que se estabeleceram enquanto tradições de forma rápida e eficiente:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.¹⁶⁵

As práticas e as sociabilidades humanas, sejam elas propriamente ritualísticas ou não, se engendram em temporalidades não divididas/delimitadas cronologicamente, a sua temporalidade extrapola assim qualquer tentativa de delimitação precisa. No caso específico das experiências vividas e compartilhadas nos espaços rurais de Barbalha, o fio que separa as

¹⁶³ Entrevista realizada com Celene Queiroz, no dia 28 de outubro de 2009, em Barbalha-CE.

¹⁶⁴ O Movimento Brasileiro de Alfabetização, conhecido comumente como MOBRAL, foi criado em 1967 em pleno regime de ditadura militar. Esse projeto foi fundamentado pelo governo brasileiro e propunha de uma maneira genérica a alfabetização funcional de jovens e adultos. As habilidades básicas como leitura, escrita e “contagem” eram assim incentivadas pelo corpo profissional que compunha tal movimento. As metodologias e os objetivos desenvolvidos pelo MOBRAL divergiam em muito das perspectivas apresentadas por Paulo Freire, que no início do período ditatorial foi “convidado” a sair do Brasil em razão da metodologia educacional defendida por ele, considera subversiva pelos militares.

¹⁶⁵ HOSBBAWN, 1997, p. 9.

particularidades já existentes das que foram “criadas” na administração pública de 1973 é bastante tênue e escorregadio, o que não significa que elas não existissem de alguma forma.

Ao utilizarmos aqui o conceito de tradição inventada apresentado por Eric Hobsbawn, gostaríamos de por em evidência a ação institucional do poder público municipal que, a partir de planejamentos e de propósitos previamente estabelecidos, pelo menos precariamente, se envolveram numa empreitada repleta de ações e movimentações rumo à introdução de um complexo mosaico de repertórios nas festividades a Santo Antonio, que até então não contava como algo similar, limitando-se aos eventos “religiosos” propriamente ditos.

No decorrer desse capítulo, os relatos de Celene Queiroz, responsável entre os anos de 1978 e 2003 pelo desfile dos grupos de folguedos, serão de importância fundamental para problematizar o desenrolar dessa empreitada institucional. Suas narrativas se engendram e atravessam temporal e espacialmente a tensa relação entre o poder público municipal de Barbalha e os grupos aos quais suas políticas culturais foram alvo, já que Queiroz transitava por essas duas esferas de forma aparentemente muita tranquila, pelo menos é o que suas narrativas permitem entrever. Celene Queiroz também é uma das personagens centrais para que possamos pensar como vai se arquitetando e se instituindo o sentido da palavra tradicional para pensar alguns acontecimentos/práticas engendrados no município.

Hoje Barbalha possui na faixa dos sessenta grupos de cultura popular, muitos reisados, muitas danças, esse pé de serra da Barbalha daqui do trecho do Arajara aí, a quantidade e a variedade de danças que tem lá, tudo coisas originais, nada de forró, nada de coisa moderna, tudo coisa original, e reisados, reisado de congo, reisado de couro, dois grupos de penitentes, as incências, as bandas cabaçais, lapinhas, e por aí vai, e as quadrilhas que são coisas mais recentes, mas a gente sabe que tradicionais, muitos anos né? Não é uma coisa moderna.

A sucessiva utilização do termo tradicional para indicar a existência de alguns bens culturais barbalhenses bem como a preocupação em distanciar esses aspectos da temida modernidade, necessita aqui de um parêntese analítico. Um significativo exemplo desse distanciamento narrativo pode ser percebido quando nos debruçamos sobre a experiência de um grupo religioso de mulheres também pertencentes ao Sítio Cabeceiras e conhecido pelo nome de incências.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Durante muito tempo a palavra incências dizia respeito a alguns cânticos fúnebres bastante comuns nas práticas religiosas do catolicismo sertanejo. Porém, também no início da década de setenta do século XX foi “criado” por alguns funcionários da Secretaria de Cultura de Barbalha, um grupo de mulheres (todas residentes no Sítio Cabeceiras) chamado de incências, como referência aos cânticos entoados por elas durante as sentinelas de algum membro da comunidade. Esse grupo de mulheres também participa das festividades

Esse grupo, num é do tempo dos penitentes não, veio de uns anos desse pra cá, porque as coordenadoras sabendo também que de primeiro tinha, antigamente, do jeito que como começou penitente, tinha, quando morria um anjo, elas cantava com os anjos e cantava com as moças, com tudo, aí, elas sabendo que havia essa tradição aí elas pediram para formar o grupo de incelências, foi elas que (...) É, porque num formar um grupo de incelências, porque chama incelência porque o bendito chama incelência.¹⁶⁷

Uma das citadas coordenadoras era Celene Queiroz. Em outro relato, Joaquim Mulato de Souza nos fala da existência desse grupo de mulheres, que, desde tempos imemoráveis se reuniam para cantar benditos e ladinhas durante os enterros de anjinhos da comunidade,¹⁶⁸ porém, sua construção da prática e da experiência dessas mulheres se distancia da imagem tecida pela ex-funcionária da Secretaria de Cultura de Barbalha. *Agora esse negócio de incelência mesmo num tem não, inventaram pra folclore, tinha assim pra cantar com os anjinhos, as incenências, (..) inventou pra botar isso na, na, desfilar*, nos relata o penitente.

Esse exemplo é bastante ilustrativo para pensarmos o sentido de invenção construído por Eric Robsbawn, que se desenrola pelas redes de discursos e de práticas que as tornam possíveis. Como já mencionamos anteriormente, não se trata do surgimento espontâneo de um evento social, mas de sua re-significação espaço-temporal, vinculada evidentemente aos fios que se conectam de maneiras diversas a essa rede. No caso específico do contexto histórico barbalhense da década de 1970, tais fios atravessam questões tanto políticas como identitárias.

O que nos chamou particular atenção foi a relação de intimidade e mesmo de cumplicidade afetiva que ela diz ter desde muito tempo com os componentes da Irmandade da Cruz. Celene Queiroz descreve minuciosamente como teria sido os primeiros momentos da participação do grupo nas festividades em louvor ao santo português, e os primeiros “impasses” referentes a essa participação.

A primeira vez que os penitentes vieram, foi um problema sério para almoçarem, porque eles se trancaram numa das salas da escola, os outros no pátio, né? ventilado e tudo, e eles se trancaram numa sala e num era nem para acender a luz, fechamos todas as portas, e eles foram comer no escuro, porque eles num tem aquele capuz quando cobre o rosto, não era pra tirar, não era pra tirar, tinha que tá no escuro para ninguém olhar nem pelas brechas da janela, pra conhecer, e só quem conhecia mesmo era eu e a Benivalda, né?, que trabalhava e tudo (...).

dedicadas a Santo Antonio de Barbalha, assim como já participaram de apresentações por todo o território brasileiro. Essas afirmativas têm como base o próprio relato de algumas de suas participantes.

¹⁶⁷ Entrevista realizada com Chico Severo no dia 14 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

¹⁶⁸ Anjinho é a maneira como é chamada no Sertão uma criança que morre antes de ser batizada.

Habitados a tráfegar rumo aos seus rituais unicamente pela madrugada, na escuridão, diante das reconfigurações que se apresentavam, aqueles homens precisariam construir meios de “adaptação” e de continuação de suas práticas que pudessem compartilhar com o que lhes era *imposto* e o que a experiência histórica e religiosa trazia enquanto ensinamento. Assim, diante da necessidade de uma maior comodidade e intimidade na hora de almoçar e da *obrigatoriedade* implícita em participar das festividades em homenagem a Santo Antônio de Barbalha, em pleno dia, esses homens encontrariam uma alternativa que pudesse agrupar o universo de possibilidades ofertadas, e que acima de tudo lhe conferissem uma inventibilidade própria.

Em primeira mão, a opção em permanecer com a luz apagada, parece pouco racional, e até mesmo instintiva. A forma com que a educadora Celene Queiroz nos apresentou tal ocorrido também contribui para esse entendimento inicial, porém, para além de qualquer precipitação interpretativa, o que precisa ser colocado em evidência é o terreno escorregadio e ardiloso por onde as práticas/táticas dos sujeitos comuns se efetivam. Inventibilidade neste sentido, não é sinônimo de liberdade, mas de criação que se faz presente nos lugares de fronteira e nas negociações humanas.

Não podemos e nem pretendemos assegurar a dimensão exata da forma com que o convite para participar das festividades a Santo Antonio foi recebido pela Irmandade da Cruz, particularmente pelo primeiro Decurião da época, o senhor Joaquim Mulato de Souza. O que as entrelinhas do relato de Celene Queiroz deixam entrever é que, nos primeiros anos da participação do grupo, houve um constante processo de negociação entre as partes envolvidas nesse agenciamento. Esta negociação se estabelecia quando, por exemplo, diante da opção dos penitentes em permanecerem na hora do almoço numa sala escura, distantes dos olhares insistentes dos turistas e curiosos, a prefeitura através de seus representantes responderiam “aceitando” tal objeção, cobrando em contrapartida, que os penitentes se submetessem as outras regras implícitas no jogo.

*É, foi, aí ele fez questão de mostrar tudo o que o povo não conhecia na cidade, aí nós fomos (...).*¹⁶⁹ É dessa maneira que o segundo Decurião Chico Severo, de setenta e quatro anos de idade, nos relata os motivos pelos quais os representantes da prefeitura de Barbalha, a pedido do então prefeito Fabriano Sampaio, convidaram a Irmandade da Cruz para participar das festividades em homenagem a Santo Antônio. Mesmo afirmando não lembrar direito em

¹⁶⁹ Entrevista realizada com Chico Severo no dia 14 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

que ano esse primeiro encontro teria ocorrido, o penitente lembra *outras* alternativas encontradas imediatamente por Joaquim Mulato para se posicionar diante do referido convite:

Das mudanças, num é da nossa (pausa), eu concordo com ele, era pra ser do jeito que era né? Mais aí ele aceitou a gente ir pra Barbalha de dia, aí pronto, quando foi pra nós ir a primeira vez pra Barbalha de dia, eles mandou fazer foi um vestido, uma opa grande pra nós se vestir todo pra ninguém conhecer de jeito nenhum, era um vestido das mangonas, e aí nós passemos três anos, umas três festas indo assim, mais (...)

Na continuação da sua fala, Chico Severo vai explicando a partir da sua vivência íntima e cotidiana com Joaquim Mulato, o impasse que aquele convite gerou nos preceitos religiosos “guardados” pela Irmandade da Cruz desde período em que o padre Ibiapina esteve no Cariri, quando, supostamente os teria trazido exclusivamente para os primeiros componentes. A forma com que o impasse fora resolvido merece problematizações mais efetivas: (...) *só ia assim, porque ele gostava de respeitar a autoridade, né? ele ficou, mais rapaz como é que nós vamo pra rua de dia?, mas é as autoridades que quer, foi Fabriano Sampaio, né?(...)*

No nosso entendimento, o termo respeitar a autoridade não constrói aqui vínculo unicamente com a pretensa subordinação desses sujeitos a um poder estabelecido e autoritário. Novamente, gostaríamos de demonstrar que a aparente passividade ou fragilidade desses homens, consegue de certa forma, disfarçar sua arte de fazer e de construir espaços próprios de sociabilidade. Nas festividades a Santo Antônio esses espaços foram sendo alicerçados silenciosamente e a partir de relações/negociações diversas.

Os Irmãos da Cruz não foi o único grupo penitencial de Barbalha a ser convidado pelo poder público municipal para participar do desfile *folclórico*, porém, tanto as narrativas institucionais – aquelas cedidas pelos funcionários da prefeitura – quanto as construídas pelos próprios componentes da Irmandade da Cruz pouco se referem à participação de outro grupo, a dizer, o que reside no Sítio Lagoa, zona rural da referida cidade. Antes de 1973, esses sujeitos também viviam à margem da qualquer preocupação institucional, eram também desconhecidos da população barbalhense e suas práticas ritualísticas foram afetados por esse processo de constantes mudanças, porém, o desenrolar dessas transformações teve um efeito aparentemente diferente para esses homens, por motivos ainda bastante desconhecidos.

A relação dos penitentes do Sítio Lagoa com a Irmandade da Cruz é bastante tensa e recheada de disputas territoriais. Isso ocorre particularmente porque os primeiros reclamam de não verem suas práticas e rituais serem valorizados na mesma intensidade do que acontece

com o segundo grupo, (...) *eles reclamam porque os penitentes das cabeceiras se projetaram mais*, afirma Celene Queiroz. Essa valorização compreende um conjunto amplo de elementos que vão desde princípios financeiros até questões simbólicas mais específicas. No decorrer desse capítulo iremos problematizar de forma minuciosa essas questões.

A título de esclarecimento, gostaríamos de enfatizar a pouca documentação escrita encontrada sobre as primeiras décadas de participação dos Irmãos da Cruz nas festividades em homenagem a Santo Antônio de Barbalha, o que obviamente inviabilizou muito a construção de uma dinâmica argumentativa que versasse efetivamente sobre as tensões no campo das interpretações dessas experiências. Isso não significa, porém, que as narrativas orais não acompanhem no seu interior esse campo de tensões, mas que essa narrativa historiográfica ganharia mais riqueza se contemplasse um número mais diversificado de vozes discursivas.

Também se torna pertinente afirmar que optamos no decorrer desse capítulo por utilizar o plural como referência à festa de Santo Antônio de Barbalha. Para o intuito a que nos propomos, o termo festividades responde mais diretamente aos nossos objetivos, já que o pensamos enquanto um universo amplo e multifacetado, onde micro-relações se estabelecem de maneira simultânea e a partir de intercessões diversas. Achamos interessante, então, abrir aqui um ligeiro parêntese para pensar outras nuances/espacos desse universo festivo.

Um dos seus espacos festivos mais ricos do ponto de vista histórico e etnográfico é o cortejo do pau da bandeira. Aproximadamente ao meio dia, após o desfile *folclórico*, dezenas de homens, na sua grande maioria embriagados pelo efeito da ingestão de cachaça ou outros tipos de bebidas alcoólicas, saem do Sítio São Joaquim, localizado também na zona rural de Barbalha, carregando a maior árvore que encontraram em dias anteriores, levando-a nos ombros e arrastando-a nas estradas rurais e nas principais ruas da cidade, com o incentivo dos devotos e de curiosos diversos que se acotovela para acompanhar e também participar desse momento religioso-festivo. O “pau de Santo Antônio”, como é comumente conhecido, é erguido no final do cortejo em frente à igreja que leva o nome do santo, como marco de abertura oficial das festividades.

Na tradição católica, Santo Antônio surge como um eficiente santo casamenteiro, o que em Barbalha abre espaco para múltiplas apropriações religiosas e culturais, diluindo as pretensas fronteiras rígidas entre o sagrado e o profano. As mulheres solteiras da região circunvizinha visitam a cidade nesse período para “pegarem” no pau ou fazerem promessas ao santo europeu. Na passagem do pau pelas ruas, elas são arrastadas pela população local e seus corpos são esfregados de formas diversas na árvore, para garantirem seu rápido casório. Além

disso, elas também retiram pedaços da madeira com o intuito de fazerem chás, que de acordo com tradição local, são bastante eficazes para se conseguir um casamento.

A espessura e o comprimento da madeira são, de acordo com o historiador Océlio Teixeira, de suma importância para população local, principalmente para os carregadores do pau, já que esses requisitos estariam implicitamente incorporados às representações de força e virilidade, importantes instrumentos da afirmação masculina desses homens. O mesmo historiador nos informa que os estudos sobre as reminiscências históricas da prática do hasteamento, sustentam-se particularmente entre a legitimação e a deslegitimação da associação entre esta e os rituais pagãos.¹⁷⁰

Esse momento festivo é compartilhado por muitos atores: políticos locais, representantes da Igreja católica, turistas, mas principalmente trabalhadores braçais da zona rural e urbana de Barbalha, os principais protagonistas do cortejo do pau da bandeira.¹⁷¹ Muitos desses atores transitam pelos vários meandros que compreendem essas festividades; os oficiais e institucionalizados, aqueles “permitidos” pelas autoridades, bem como os que são reconfigurados constantemente pelas próprias experiências pessoais e coletivas dos participantes.

No que concerne especificamente à Irmandade da Cruz, a relação com o cortejo do pau de Santo Antonio se apresenta, pelo menos a partir da fala do atual primeiro Decurião do grupo, de outra maneira. O senhor Severino Rocha nos explica a sua forma particular de participar dessas festividades: *É mais sendo penitente. Porque tem gente que vai é pra farra né? Agente num vai é pra farra. Vai pra procissão do santo de Barbalha, de santo Antônio. Santo Antonio na frente, e um bocado de gente e a gente no meio, tudo vestido.*¹⁷²

No entanto, as experiências vividas coletivamente não resumem os itinerários individuais circunscritos durante as festividades a Santo Antônio de Barbalha. Neste sentido, a adesão afetiva e moral da parte da Irmandade da Cruz a alguns preceitos religiosos se realiza, no tempo dessas festividades, na difícil interface com outras sociabilidades também importantes, e que, ainda, possibilitam aos sujeitos transitarem de forma mais efetiva entre esses diversos territórios: (...) *Porque nós vamos de manhã, vai os grupos, de manha nós sai*

¹⁷⁰ No que concerne a esse impasse, a historiadora Mary Del Priori no livro *Festas e utopias no Brasil colonial* (2008), defende a tese de que essas práticas vinculam-se a rituais agrários pagãos o que o folclorista Luis da Câmara Cascudo, em *Dicionário do Folclore brasileiro* (1988), discorda prontamente.

¹⁷¹ A grande maioria dos carregadores do pau da bandeira trabalha como chapeados (homens que descarregam nas costas mercadorias para os estabelecimentos comerciais) e marchantes (homens responsáveis pelo corte e carregamento de carne bovina).

¹⁷² Entrevista realizada com Severino Rocha, no dia 9 de abril de 2009, às três e meia da tarde, no Sítio Cabeceiras, Barbalha/CE.

*daqui sete horas, e só tamo voltando lá da Barbalha onze horas, os grupo, quando é de tarde, eu volto de novo, pro pau da bandeira, ai eu já vou só pra olhar as brincadeiras.*¹⁷³

O cortejo do pau de Santo Antonio emerge aqui como um espaço próprio de divertimento. Brincadeiras que muito provavelmente não fazem parte do roteiro “proposto” para o grupo durante sua participação nas festividades em homenagem ao santo europeu são incorporadas por alguns deles em momentos diversos do referido acontecimento. Para acompanhá-las, o penitente vai a sua casa para “trocar” de roupa e então incorporar-se ao ritmo que se inicia ao meio dia e que se estende até a noite. Como nos coloca Michael Pollak, dentro de um mesmo grupo pretensamente “homogêneo” se percebe visíveis rachaduras entre as apregoações oficiais de seus líderes e a costura silenciosa da verbalização anônima.

Como o próprio Decurião assinala, para participarem das comemorações a Santo Antonio, os penitentes precisam todos estar uniformizados com as vestimentas “doadas” anualmente pelo poder público municipal de Barbalha. As narrativas sobre as pretensas “origens” dessas vestimentas envolvem diversas controvérsias, alguns penitentes afirmam que a idéia das roupas teria surgido da iniciativa de funcionários da Secretaria da Cultura, na década de 1970; outros dizem que ela já existia anteriormente, sendo apenas readaptada para os fins da referida festividade. O que vai se tornando evidente entre os fios que ligam essas narrativas é a preocupação em afirmar a importância da vestimenta como forma identitária do grupo, porém, estas são as páginas dos próximos capítulos.

Outro espaço polissêmico de participação da Irmandade da Cruz é a missa de abertura das festividades, como já mencionado de forma genérica anteriormente. Esta ocorre nas horas que antecedem o início do desfile *folclórico*, na qual uma grande quantidade de pessoas se movimenta nos entremeios da igreja, entrando e saindo constantemente. Longa e repleta de particularidades, a missa se desenrola praticamente em duas horas, tempo bem maior do que habitualmente levaria tal celebração. Para efetivação desse importante “evento” católico, a igreja de Santo Antônio é totalmente enfeitada com motivos “regionais”, o que proporciona a esse espaço um ar de (re)afirmação identitária de alguns grupos e personagens locais.¹⁷⁴

Em momento anterior à realização da missa, são escolhidos representantes dos grupos ali presentes para levarem alimentos e objetos diversos como oferta ao santíssimo; reisados, vaqueiros, cantadores de viola, penitentes, todos esses trafegam entre a platéia atenta e emocionada com os hinos católicos ali cantados. No entanto, nos é desconhecida a maneira

¹⁷³ Entrevista realizada com o penitente Deoclécio, 56 anos, no Sítio Cabeceiras, Barbalha/CE.

¹⁷⁴ Alguns objetos produzidos artesanalmente no Cariri cearense, bem como plantas, frutas e flores “típicas” dessa região, são bastante valorizadas durante a realização da referida celebração religiosa, enquanto componentes indispensáveis de seu aparato ritualístico próprio.

como é realizada a “seleção” dos grupos e dos sujeitos ali presentes. Os critérios para participação desse momento religioso, assim como os agentes dessa empreitada, são um capítulo à parte dessa história.

Entre os primeiros bancos da igreja, todos os anos há um lugar reservado para os componentes da Irmandade da Cruz, que assistem atentos a liturgia católica proferida, assim como participam ativamente dos rituais ali efetuados; o capuz é usado no rosto apenas por alguns deles, os motivos dessas distinções são cobertos de contradições e ambiguidades.¹⁷⁵ Todos, porém, acompanham o andamento da missa, que prossegue ritmada por sons e manifestações diversas.

Ao término da celebração, o trajeto que os leva para o início do desfile *folclórico*, apesar da proximidade, é bastante longo e recheado de percalços; a população ali presente tenta tocar em suas vestimentas, pedem para tirar fotografias de/com eles, e até mesmo levam suas crianças vestidas de penitentes como forma de pagarem promessas.¹⁷⁶ A presença desses homens é em grande medida responsável pelo aglomerado da imprensa local e regional na missa, que no dia seguinte noticiam em primeira mão a sua participação, um destaque até às vezes maior do que os políticos locais têm nesse momento.

As relações entre a Igreja católica barbalhense e o poder público municipal são bastante tensas e encobertas de disputas por territorialidades, no que concerne às festividades de Santo Antônio. Esses conflitos dizem respeito particularmente ao estabelecimento de uma configuração espacial de atuação desses dois mecanismos institucionais, já que cada um vai tentando ao longo dos anos festivos ampliar seu campo estratégico, e isso se faz valer principalmente a partir do ataque ao território adversário. Porém, esse campo de luta não se fundamenta somente pelas disputas, mas também por alianças que se efetuam mutuamente. As mudanças ocorridas na década de setenta são um grande exemplo disso.

No ano de 1974, o então pároco de Barbalha, padre Eusébio de Oliveira Lima, resumiu assim a festa religiosa a Santo Antônio: *A festa da confraternização da família caririene*.¹⁷⁷ O que nos permite construir, mesmo que precariamente, uma associação com o que, durante o mesmo período, estava sendo reformulado em outros espaços intelectuais caririenses, isto é, o ideal de *integração nacional/regional* por meio de algumas medidas. A igreja, neste sentido, e não unicamente o poder público municipal, teve participação ativa nos debates sobre a

¹⁷⁵ No decorrer do capítulo iremos problematizar de forma mais minuciosa essa questão.

¹⁷⁶ Estamos no referindo particularmente ao que foi observado por nós na abertura da Festa de Santo Antônio ocorrida no ano de 2006.

¹⁷⁷ Essa citação foi retirada do Livro de Tombo 2, da paróquia de Barbalha, 1974. Fl. 66, verso.

reconfiguração do campo cultural cariense, a partir obviamente dos instrumentos que lhe eram possíveis bem como dos seus objetivos propostos.

A partir desse período, a Irmandade da Cruz transita entre os territórios das duas esferas institucionais, porém de maneira particular em cada uma delas. Pelo que as narrativas dos componentes desse grupo nos informam, até o início da década de 1970, quando eles ainda eram desconhecidos da população cariense, havia uma verdadeira *repulsa* dos representantes da Igreja católica por suas práticas e rituais, algo que foi de certa forma se modificando tanto com o decorrer do tempo como em consequência das alianças então estabelecidas. *Ave Maria, os padres dão o maior valor, diz que é bom demais (...)*,¹⁷⁸ é o que nos fala Severino Rocha sobre a forma como o grupo é atualmente tratado pelos representantes eclesiásticos, principalmente durante as festividades a Santo Antônio de Barbalha.

O constante trânsito entre as esferas sagradas e profanas é uma das particularidades mais discutidas e analisadas pela historiografia local que se dedica a estudar as festividades de Santo Antônio de Barbalha.¹⁷⁹ Esses entrelaçamentos se dão em sentidos diversos e a partir de matizes variadas, não se podendo e não se pretendendo, no entanto, conhecer exatamente onde se começa e se termina cada elemento. Neste sentido, a relação de intimidade que o devoto constrói com a divindade, e, nesse caso, com Santo Antônio, é uma relação que transpõe qualquer tentativa de se estabelecer fronteiras mais rígidas; a intimidade aqui vai perpassando atos que denotam sensualidade/sexualidade assim como alianças “políticas” diversas, em todos esses momentos, a afetividade é algo mais do que perceptível, porém a afetividade no seu sentido *latus*, o que incorpora aqui muitas nuances.

A historiadora Martha Campos Abreu, no seu trabalho a respeito da Festa do Divino, ocorrida no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, afirma que a festa é *local e momento privilegiado para se pensar o exercício da religiosidade popular*.¹⁸⁰ Concordamos com a autora, ressaltando que além desse exercício, outros também se fazem presentes e observáveis a níveis históricos e etnográficos, neste sentido, seu espaço polissêmico não exclui a criação e (re) atualização de diferenciações econômicas, sociais ou religiosas, elas existem, mas são experimentadas de formas bastantes particularidades pelos sujeitos envolvidos.

¹⁷⁸ Entrevista realizada com Severino Rocha, atual Decurião da Irmandade da Cruz, no dia 9 de abril de 2009, às três e meia da tarde, no Sítio Cabeceiras.

¹⁷⁹ Estamos nos referindo particularmente ao trabalho do historiador Océlio Teixeira (2000) Ver bibliografia.

¹⁸⁰ ABREU, Martha Campos. 1996, p 13-14. .

No palco particular da religiosidade, voltando a pensar na participação da Irmandade da Cruz, observamos que há uma constante preocupação da parte de alguns dos seus componentes em externalizar através das narrativas, a “importância” que o grupo teria para o poder público municipal de Barbalha. *Eu acho bom. É uma tradição que já vem num sei de quantos anos num é?! Eu não sei de quantos anos que Fabriano começou isso aí, mais todo ano vem, todo prefeito que entra quer a gente, todo ano, todo ano (...).*¹⁸¹ O penitente enfatiza no decorrer de sua fala a maneira “especial” com que os funcionários da Secretaria de Cultura os tratam em oposição ao que é aparentemente ofertado a outros grupos religiosos da cidade.

O que tornou a Irmandade da Cruz tão *especial* do ponto de vista religioso/midiático e a resposta que esses sujeitos dão a essa visibilidade é algo que tentaremos elucidar no decorrer dessa narrativa, no sentido de compreender que tal importância se costura no encontro dos discursos dispostos nessas relações. A esse respeito, no que concerne à Secretaria de Cultura do município, os entremeios do seu discurso se constroem pelo sentido de intermediação, isto é, de ponte, que a instituição assume entre a Irmandade da Cruz e os veículos que de formas diversas procuram ter algum tipo de contato com o grupo. Gorete Pereira, que atualmente é a “substituta” de Celene Queiroz no órgão, e que durante as festividades a Santo Antônio acompanha de “perto” o grupo, enumera as funções que garantem à secretaria tal legitimidade:

A secretaria é assim a porta de entrada para esses veículos, porque sempre que alguém, algum estudante, alguma universidade, um jornal, imprensa, rádio, querem saber alguma coisa com relação a qualquer um grupo, seja penitente, seja qualquer outro grupo da cultura popular, eles procuram a Secretaria de Cultura, e aqui a gente encaminha e faz todo aquele trabalho para que eles possam chegar até aos mestres (...). A gente faz todo esse intermédio, grupo e visitante.¹⁸²

A afirmação de que os interessados devem primeiro procurar a Secretaria, para depois entrar em contato direto com a Irmandade, e que há certo acordo entre ambos os envolvidos, pode soar interpretativamente como uma maneira bastante significativa e escorregadia, já que, indiretamente, nos conduz a pensar que existe uma posição pré-estabelecida pelo órgão diante das redes que se arquitetam nesse campo de forças. Mas não é bem assim. Essa intermediação se faz possível pela forma elástica e adaptativa de se (re) apresentar por entre esses atores. As comemorações religiosas em questão são um grande e profícuo palco para a compreensão dessas singularidades e no decorrer do texto as tornaremos mais visíveis.

¹⁸¹ Entrevista realizada com o Penitente Chico Severo, no dia 14 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

¹⁸² Entrevista realizada com Gorete Pereira na Secretaria de Cultura de Barbalha, no dia 15 de abril de 2009.

Há um penitente, porém, que durante as festividades de Santo Antônio transita por esse universo tenso e colorido. Epitácio Fabrício, de 78 anos, além de penitente desde doze anos de idade, também participa do grupo de *Mateu*. A musicalidade, os movimentos corporais diferenciados, a roupa colorida e o rosto pintado que denotam aparentemente mais alegria, contrastam fortemente com o tom unísono e mesmo melancólico dos Irmãos da Cruz. Na sua narrativa, Chico Severo, cunhado de Epitácio, nos fala sobre a participação deste nos dois movimentos culturais, afirmando que durante a *feira de santontoin*, ele prefere ir vestido de mateu, porém sobre esse assunto, não houve maiores detalhes.¹⁸³ Essa relação *dúbia* entre o penitente Epitácio Fabrício e os dois grupos culturais aos quais ele pertence merece aqui um breve esclarecimento.

No esmiuçar da narrativa, percebemos que não é simplesmente a configuração particular das festividades em questão que permitem a ocorrência desse constante trânsito. Em outras ocasiões, elas também se tornam visíveis, ocasiões que aparentemente destoariam dos sentidos vividos “essencialmente” nas ruas de Barbalha entre o último domingo de maio e o primeiro domingo de junho, ou seja, no período de festa e divertimento. Quando seu filho Francisco Jackson, de então quarenta anos, que além de penitente também era *mateu*, foi vítima de um mortal atropelamento,¹⁸⁴ além dos cânticos e dos benditos entoados pelos penitentes durante sua *sentinela*,¹⁸⁵ o terreiro da residência do seu pai dividiu espaço com as gesticulações e os movimentos teatrais desse outro grupo, que à sua maneira ritualizaram também a despedida daquele membro.

De muitos territórios e configurações simbólicas é formada a Festa de Santo Antônio em Barbalha, tentamos aqui percorrer os que se “esbarram” na participação da Irmandade da Cruz. Para nós, o ano de 1973 não se constitui como um marco temporal, ele é simultaneamente tempo e espaço de trânsito, já que parte de sua arquitetura já vinha sendo engendrada em outros espaços, por atores que poderiam estar imbuídos em realizações diversas, mas a outra face, no entanto, foi-se desenhando no próprio processo de sua construção. O que precisa ficar claro, no entanto, são as relações, mesmo que indiretas, que se estabeleceram entre a reconfiguração do campo cultural caririense, também espaço híbrido, e o que vinha sendo pensando e construído especificamente em Barbalha no início da década de

¹⁸³ Estamos nos referindo à entrevista realizada com Epitácio Fabrício dos Santos, 68 anos, no Sítio Cabeceiras.

¹⁸⁴ O penitente não soube especificar a data do ocorrido, apenas nos contou que os Irmãos da Cruz vinham do cemitério em direção às suas residências quando um moto-taxista atropelou parte do grupo propositalmente, de acordo com uma moradora do Sítio.

¹⁸⁵ A sentinela é um tipo de velório ritualístico bastante comum nos sertões nordestinos e que se realiza durante todo o tempo em que o corpo do morto se encontra em sua residência. Entre comes e bebes, cânticos religiosos e conversas variadas, os parentes, amigos e vizinhos “vigiam” tal corpo até o momento de ele ser levado para o cemitério.

setenta. Essas relações se fazem possíveis ora pela concordância, ora pela discordância em alguns aspectos, principalmente os que esbarram nos objetivos de grupos particulares.

A partir do contato com um conjunto heterogêneo de manifestações, os produtores culturais da Barbalha foram preparando um terreno fértil para sua empreitada. Seus relatos situam-se entre o “resgate” dessas manifestações *folclóricas* e a tentativa de construção de uma identidade específica, porque a cidade precisava naquele período construir uma auto-imagem sólida e convincente que conferisse sustentabilidade ao seu conjunto de expectativas políticas. *Barbalha é rica em cultura popular, é um celeiro de manifestações folclóricas e ele trouxe para as ruas da Barbalha, os grupos de cultura popular que estavam soltos ai nos pés de Serra*, é o que Celene Queiroz nos informa sobre as realizações da administração pública de Fabriano Sampaio, sem afirmar com precisão, porém, desde quando as práticas da Irmandade da Cruz se faziam presentes naquela cidade e quais particularidades se resignificaram com o decorrer do tempo. Só encontraríamos uma “resposta” parcial para esse impasse nas narrativas dos próprios Irmãos da Cruz.

No que concerne especificamente à experiência histórica e religiosa, as festividades a Santo Antônio são, ao nosso entender, importantes lugares de memória para cada um dos componentes da Irmandade da Cruz. Essas experiências foram aí se moldando em estreito compasso com o tempo vivido e compartilhado coletivamente. O que se torna importante, neste sentido, não são propriamente as circunstâncias pelas quais esses homens foram se inserindo nessas festividades, mas a maneira particular com que foram tecendo relações com as mudanças nelas ocorridas. Da mesma forma, não temos conhecimento de como ocorria a participação desses homens nos referidos espaços festivos antes da década de setenta do século XX: o que os rastros documentais deixam entrever é uma participação silenciosa e discreta, muito diferente da visualizada a partir desse período histórico.

De uma forma genérica, o início de participação do grupo nessas festividades religiosas se apresenta como um dos lugares comuns de suas narrativas orais. Ao afirmarmos isso, não temos a intenção de indicar a constituição de uma lembrança homogênea ou mesmo institucionalmente direcionada de tal momento, mas a de alertarmos para a necessidade de se problematizar quais os movimentos que levam a essa constituição e sobre quais caminhos ela pode ser pensada. São bastante escassas, a esse respeito, quaisquer referências aos períodos anteriores e posteriores a esse momento histórico, a não ser, obviamente, as experiências vivenciadas mais recentemente ou herdadas oralmente através de outros tempos/sujeitos vividos.

Construir os marcos temporais de aparecimento/desaparecimento dos movimentos culturais é, sem dúvida, tarefa bastante complexa. É preciso ultrapassar o que as narrativas institucionais enunciam, tentando assim, (re)encontrar os seus contratempos e as suas contradições. A participação nas festividades devotadas a Santo Antonio em Barbalha não encerra a experiência religiosa e cultural da Irmandade da Cruz. Não é, portanto, sua ocorrência que “determina” a reorganização do universo religioso, histórico e cultural do grupo, e mesmo, quando e como isto ocorreu se fosse possível especificar, mas o desenrolar de *acordos* estabelecidos por tensões e (re)apropriações diversas. *Postular que existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e a prática, entre o sentido visado e o sentido produzido, um espaço onde podem insinuar-se reformulações e deturpações.*¹⁸⁶ Porém, tentar fugir de certas periodizações não nos parece algo também coerente, elas precisam existir na medida em que sinalizam e recortam, mesmo que precariamente, possíveis caminhos a percorrer, por entre o universo imposto e criado na inventibilidade dos sujeitos.

Seguindo a contrapelo do que comumente se discute a respeito das manifestações culturais e religiosas que passaram por transformações “violentas”, em decorrência principalmente de interferências institucionais ostensivas do ponto de vista simbólico – onde se é pensado unicamente na injunção dessas influências – gostaríamos de afirmar, a partir de certas inferências, que esses movimentos, para além de qualquer compreensão de morte ou de insanidade, se metamorfosearam constantemente adquirindo, portanto, outras formas na estreita relação com o tempo-espaço das transformações que não precisam estar submetidas a elementos exógenos para existirem. Assim compreendemos as experiências dos Irmãos da Cruz.

O verdadeiro problema não é tanto datar seu desaparecimento, supostamente irremediável, e sim considerar, para cada época, como se elaboram as relações complexas entre formas impostas, mais ou menos constrangedoras e imperativas, e identidades afirmadas, mais ou menos desenvolvidas e reprimidas.¹⁸⁷

2.3. Fragmentos de um auto-retrato

A partir desse instante nos afastaremos um pouco do universo que circunscreve unicamente os arredores das festividades a Santo Antônio de Barbalha, tentando percorrer outros trajetos construídos pela/na experiência dos Irmãos da Cruz. Novamente gostaríamos de afirmar que o processo de re-significação dessas experiências não se estabeleceu

¹⁸⁶ CHARTIER, 1995, p. 179-192.

¹⁸⁷ CHARTIER, 1995, p.179-192.

unicamente em resposta a tal acontecimento, como se existisse uma matriz geradora. Esta afirmação se faz obviamente no contraponto a qualquer entendimento que tente desmerecer a importância das festividades nesse processo, o que não pretendemos é “roubar” na nossa narrativa a capacidade inventiva que os sujeitos-práticas aqui referidos possuem de construir eles próprios seus auto-retratos, instrumentalizados pela oralidade, seja ela em forma de bendito ou no relato “propriamente” dito.

A construção identitária dos Irmãos da Cruz é um aspecto eminentemente plural, escorregadio e flexível, que vai se moldando na relação particular com outros aspectos e com outros sujeitos, é neste sentido o entremeio entre uma “doação” e uma criação espontânea. “Aquilo que uma prática faz com signos pré-fabricados, aquilo que estes se tornam para os usuários ou os receptores, eis algo essencial que, no entanto, permanece em grande parte ignorada.”¹⁸⁸ Longe de uma preocupação ingênua que credita aos relatos orais a “verdade histórica” sobre o vivido, o que se torna pertinente aqui é a forma com que, através das narrativas, esses homens vão se (des) construindo e representando também aqueles com que entraram em contato durante esse fazer-se das experiências. Entre notícias de jornais, documentários e produções cinematográficas, esse auto-retrato também se faz pelo o que eles dizem “não serem”.

A oralidade corta aqui muitos percursos. A fala que vai ao encontro do vivido “estica e entorta” a historicidade dos acontecimentos e dos sujeitos. A compreensão da singularidade de cada relato nos faz pensar nas linhas que unem/separam o particular do coletivo. Não pretendemos pensar essa construção identitária também como o aglomerado coletivo de experiências, ela não é a junção de muitos fatores, mais um universo prolixo, nuançado e “recheado” de contratempos, alianças e desencontros. Cada sujeito aqui envolvido, experimentou, recepcionou e respondeu de maneira particular o “dado coletivamente.”

Quinta-feira da Semana Santa - 9 de abril de 2009.¹⁸⁹ A escolha dessa data para o início de nossas observações de campo não se efetuou ao acaso, já que é particularmente durante a quaresma¹⁹⁰ que o grupo Irmandade da Cruz inicia suas constantes *peregrinações* aos cruzeiros, capelas e cemitérios da zona rural de Barbalha para realizar seus rituais autopunitivos, embalados por benditos, ladainhas e “rezas” diversas. Neste sentido, fomos até

¹⁸⁸ CERTEAU, 1995, p. 234.

¹⁸⁹ O referido relato tem como base o diário de observação feito por nós durante a pesquisa de campo, na Semana Santa de 2009.

¹⁹⁰ A quaresma corresponde aos quarenta dias que antecedem o principal momento festivo do cristianismo: a ressurreição de Jesus Cristo, lembrado então no Domingo de Páscoa. Ela tem seu início na quarta-feira de cinzas e seu término ocorre na quinta-feira que compreende a última ceia de Cristo com os doze apóstolos. É um momento repleto de simbologias penitências, onde entrevemos uma valorização bastante forte de sentimentos como o de culpa e de arrependimento, atrelado ao sofrimento corporal dos devotos.

o sítio Cabeceiras com o intuito particular de acompanhar um pouco esse cotidiano penitencial, seus itinerários, práticas e rituais subsequentes. A Sexta-feira da Paixão, o dia posterior, é comumente na representação sertaneja, dia oficial de penitência,¹⁹¹ o que aumentava nossas expectativas com relação ao que iríamos observar ali.

Chegamos às três e meia da tarde de um dia ensolarado e silencioso no sítio, cheios de veredas e estreitos, os percursos que levavam até as casas dos componentes da Irmandade da Cruz se tornavam mais complexos e labirínticos quando se percebia a significativa distância que uma residência tomava em relação às outras. Como são na sua grande maioria agricultores, as moradas eram entremeadas de plantações diversas: mandioca, feijão, milho, em grande medida, a base de sua subsistência e de seus familiares. Decidimos então iniciar nossa entrevista com o atual primeiro Decurião da irmandade, o senhor Severino Rocha.¹⁹² Ao chegarmos na sua residência, o encontramos sentado numa cadeira de balanço no alpendre, com um olhar distante, ele pouco nos deu atenção. Perguntamos então se poderíamos conversar um pouco com ele, numa resposta abreviada ele permitiu que a conversa se iniciasse.

Entre uma resposta e outra, falou-nos então que no mesmo dia pela manhã a equipe do programa SBT Repórter teria procurado o grupo para fazer algumas gravações, não especificando exatamente de que tratavam, e que, se teria dado essa “oportunidade” àquela equipe, não teria nenhum problema nos conceder outra entrevista. Ele achou ao princípio que éramos também repórteres, tomando um pouco ar decepcionado ao descobrir o contrário. Muito provavelmente esse ar decepcionante se deu pelo distanciamento que estabelecemos naquele instante com os aspectos que constituem, ainda que de forma vaga, a identidade midiática, pelo que essa identidade significava para o referido Decurião. Iniciamos então nossa conversa. No intervalo entre uma resposta e outra, Severino Rocha entoava baixinho um bendito, que não conseguimos identificar *de ouvido*, nem ele nos revelou qual era.

Terminada a conversa, perguntamos então a que horas o grupo iria iniciar seus rituais de autoflagelo. Severino Rocha respondeu então negativamente, o que de certa forma nos decepcionou. A única coisa que aparentemente eles estavam fazendo do ponto de vista religioso naqueles dias, além das “rezas” nas casas dos moradores do Sítio, era pedir jejuns.

¹⁹¹ Essa referência se estabelece tendo como base o dia em que Jesus Cristo foi crucificado, conhecido frequentemente como Sexta-feira da Paixão. No Cariri, os rituais penitenciais vivenciados nesta data não circunscrevem unicamente a autoflagelação, eles perpassam as peregrinações a estátua de padre Cícero, localizada na colina do Horto em Juazeiro do Norte, por exemplo, bem como outras práticas sacrificiais e autopunitivas.

¹⁹² Com relação a essa mudança no que concerne a função de primeiro Decurião e as circunstâncias com que isso se efetivou, o próximo capítulo se dedicará a problematizar de forma mais efetiva essa questão.

¹⁹³ Nas quartas e nas sextas feiras da Semana Santa eles saíam nas ruas de Barbalha para, de casa em casa, arrecadar alimentos e dinheiro. O penitente foi-nos então explicando a importância de tal prática: “O povo tem o prazer mais lascado do mundo de dar, quando nós chega, o carro vem cheio deste tanto assim, fora outras coisas pequenas que tem. Dinheiro, nós ainda tiremos cinquenta e cinco reais, o dinheiro cada um recebe o seu.”¹⁹⁴

Quando então já nos dirigíamos à parada de ônibus, um homem nos abordou e informou que no dia seguinte, na sexta-feira santa, a equipe do SBT repórter voltaria ao sítio para filmarem a via-sacra que aconteceria a partir das duas horas da tarde, saindo do Sítio Corretinho até o Sítio Cabeceiras, com uma participação ativa da Irmandade da Cruz. Só depois descobriríamos que esse homem também fazia parte do referido grupo e que também participaria das referidas gravações.¹⁹⁵ Ao chegarmos, na sexta-feira no horário combinado à casa do primeiro Decurião Severino Rocha, já encontramos ali os repórteres do SBT. Além dos Irmãos da Cruz, eles também teriam filmado naquela semana outros rituais religiosos presentes no Cariri cearense, que conjuntamente com a prática dos penitentes, seriam exibidos no dia 11 de junho de 2009, dia de Corpus Christi.¹⁹⁶

A escolha do dia de exibição foi proposital, no sentido em que forjaria uma referência “explícita” entre esses rituais, a partir da relação entre o dilaceramento do corpo dos penitentes e o próprio sofrimento físico e espiritual de Cristo no Monte das Oliveiras. A disposição geográfica das imagens gravadas, com ênfase em outros territórios carirenses como o Horto, por exemplo, permitiu o enquadramento espacial e simbólico de práticas religiosas vivenciadas separadamente, mas que se relacionariam naquela produção midiática.

Em primeira mão, a relação que tivemos com a equipe de reportagem do SBT foi bastante tensa, particularmente porque eles pensaram que também nós éramos jornalistas e estávamos invadido seu território particular. Contudo, o mal entendido foi “esclarecido” rapidamente quando nos apresentamos. A via sacra prosseguiu com a participação intensa da comunidade rural dos dois sítios, além do grupo de *incelências* composto por mulheres da própria comunidade. Além da via sacra, a equipe pretendia filmar na noite da sexta-feira, os

¹⁹³ Na tradição sertaneja, o ato de *pedir Jejum* se relaciona com alguns preceitos da prática católica da quaresma. Esse período surge com um tempo de diminuição do consumo de alimentos e mesmo da abstinência de alguns como a carne, por exemplo. Neste sentido, as famílias doam o excedente para familiares ou para pedintes que visitam as suas portas “pedindo jejum”.

¹⁹⁴ Entrevista realizada com Severino Rocha no dia nove de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

¹⁹⁵ Estamos no referindo ao senhor Deoclécio, também conhecido como Doda, de 56 anos, residente do Sítio Cabeceiras.

¹⁹⁶ Esperamos o referido dia chegar para então gravarmos a reportagem, porém, o dia de exibição foi modificado da quinta para quarta-feira (dia oficial do programa) o que acabou impossibilitando esse procedimento, já que não fomos avisados previamente.

penitentes do Sítio Cabeceiras juntamente com os do sítio Lagoa no cemitério de Barbalha, lugar incomum no itinerário do grupo, já que a prática do autoflagelo não se realiza habitualmente naquele espaço urbano.

Ao chegamos ao cemitério já à noite, entre a sugestão de uma ou de outra posição fotográfica, os penitentes iniciam seus cânticos em frente a um cruzeiro, juntamente com os componentes do Sítio Lagoa. Além dos repórteres do SBT, os funcionários da Secretaria de Cultura de Barbalha também acompanhavam o grupo desde a via-sacra, “administrando” seu itinerário naquele dia. Entre os diversos túmulos ali espalhados, uma significativa quantidade de moradores da cidade, se acotovelava para acompanhar o que estava acontecendo. Pelo o que nos foi relatado pelos próprios funcionários da Secretaria de Cultura, ao término dos cânticos, a equipe de reportagem procurou os Irmãos da Cruz para pedir-lhes que *demonstrassem* durante alguns minutos seus rituais autopunitivos. O pedido foi então aceito, porém, com algumas reticências.

O fio que liga o pedido feito pela equipe de reportagem ao “aceite” dos Irmãos da Cruz é entrecortado de muitas particularidades, acompanhadas de alguma forma pelo que as falas dos sujeitos envolvidos enunciam. O homem que no dia anterior teria nos avisado da visita dos repórteres na Sexta-feira Santa, o penitente Deoclécio, traça na sua narrativa algumas dessas particularidades do referido encontro.

(..) nam, foi obrigado à menina falar, gorete falou com eles, se eles podia, que agente num tem aquele obrigação não, num tem a obrigação não, a gorete falou (...) aí sei que gorete falou, falou com os meninos lá, aí disse: ó eu acompanho eles, mais eu não tenho obrigação de mandar eles fazer essa parte que vocês tão pedindo não, então, vocês falem com eles, se eles aceitar aí, aí eles falaram lá, aí os meninos disseram: bom já que nós tamo na dança, vamo dançar.¹⁹⁷

Para a equipe do SBT repórter, tornava-se necessário que aquele registro áudio-visual apresentasse um determinado tipo de *habitus* religioso sertanejo, de certa maneira presente nas representações e no imaginário dos que “consumiriam” tal registro, os espectadores. E a configuração deste *habitus* só estaria completa se viesse acompanhada do ritual de autoflagelação, o que daria maior impacto ao que se pretendia trazer à tona, ou seja, as relações entre a prática daqueles homens e as imagens do Cristo crucificado. O aparente desencontro entre o que se esperava ver “espontaneamente” e o que foi se apresentando no

¹⁹⁷ Entrevista realizada com Deoclécio, 56 anos, agricultor e integrante da Irmandade da Cruz.

decorrer daquela ocasião, influenciou a realização de estratégias para que esse *habitus* de alguma forma fosse forjado, para que se fizesse perceptível e apresentável ao público.

Na concepção de Pierre Bourdieu, o *habitus* diz respeito a uma subjetividade socializada,¹⁹⁸ e era essa subjetividade recheada de performances, imagens e sons que se materializaria pretensamente no programa televisivo de Corpus Christi. Porém, *habitus* também diz respeito a uma estreita confluência entre a interioridade e a exterioridade das práticas e das idéias eminentemente humanas, a partir principalmente da efetivação de novas experiências ou da reorganização de antigas, e é nessa linha de raciocínio que tentaremos compreender o universo representativo da Irmandade da Cruz na sua relação com os instrumentos midiáticos aqui dispostos.

Problematizar tal ocorrência a partir da concepção de violência simbólica¹⁹⁹ é uma tarefa bastante complexa, porém necessária. A violência simbólica é silenciosamente eficaz porque se estrutura em mecanismos e instrumentos sutis e pouco evidentes de um ponto de vista da visibilidade explícita, ela se insinua nas situações e nas expressões mais “inocentes” e menos pretensiosas. Porém, Pierre Bourdieu nos alerta de que todos os agentes conhecem bem as regras do jogo, neste sentido, para que tal violência ocorra, é preciso que haja um “acordo” mesmo que indireto entre as partes envolvidas. O agente receptor, isto é, aquele para quem se dirige a violência, reage entre a internalização das representações impostas e a formalização improvisada de práticas específicas.

(...) mais tem gente que exige da gente fazer, né? Assim os repórter quando chega assim no cemitério, pede pra gente fazer, que é pra mostrar, aí eles só crer se vê o sangue, mesmo que a gente jogue no espinhaço e num saia sangue eles num acredita que qualquer um pode pegar o cacho e jogar, né? Aí eu faço mode eu (...) esses de sexta-feira, falou, ó seu Epitácio, eu queria ver o senhor fazer um serviço aí, aí eu fiquei assim meio desconfiado, aí disse não, era pra amostrar, aí eu digo, pois é, só um minutinho aí, aí eu fiz.

²⁰⁰

A crítica de arte Susan Sontag, em importante estudo sobre imagens de dor e sofrimento físico e moral,²⁰¹ reproduzidos particularmente pela mídia, problematiza a forma com que esses aspectos, sejam eles gerados “espontaneamente” por forças da natureza ou da própria experiência humana, bem como provocados propositalmente por acontecimentos diversos como atentados e guerras, por exemplo, chegam às casas das pessoas por meio de um

¹⁹⁸ BOURDIEU, 1992, p. 101.

¹⁹⁹ A concepção de violência simbólica assim como sua problematização se encontra presente nas obras sociológicas de Pierre Bourdieu.

²⁰⁰ Entrevista realizada com Epitácio Fabrício, 68 anos, no Sítio Cabeceiras, em 15 de abril de 2009.

²⁰¹ Ver: SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

processo estritamente elaborado e complexo de “montagem” que se engendra pela eleição de posições, ângulos e atores “convincentes”. É a fotografia o seu principal alvo de observação/problematização, o que não exclui obviamente que outros veículos comunicativos, como a televisão e os jornais impressos, por exemplo, façam parte dos seus itinerários discursivos.

De maneira específica, as práticas autopunitivas não foram investigadas pela autora. Mesmo assim, o universo dos símbolos e das práticas religiosas ligados ao sofrimento de mártires e santos católicos trouxe a Susan Sontag os aparatos para se pensar historicamente sobre um certo “fascínio” humano pelas representações de dor e sofrimento alheio: “Mas o espetacular exerce um grande papel nas narrativas religiosas, à luz das quais o sofrimento foi compreendido ao longo da maior parte da história ocidental.”²⁰²

Esse apelo pelo espetáculo, no caso particular das imagens da Irmandade da Cruz, se encontra exatamente no aspecto “incomum” que esses rituais parecem suscitar, como se diante das câmeras, o espectador pudesse se encontrar com um tempo que só os livros e os filmes de História lhe proporcionariam. A escolha do período de gravação (Semana Santa) e de exibição (próximo ao dia de Corpus Christi) traz implicações bastante pertinentes do ponto de vista das representações. As orações junto a um cruzeiro, os objetos de flagelo que derramam sangue pelos corpos nus da cintura para cima, se estabeleciam como o cenário “perfeito” para a propagação das cenas do martírio cristão. Da mesma maneira, seus benditos que em alguns momentos remetem explicitamente a trajetória de mártires católicos como São Sebastião, por exemplo, complementam esse itinerário imagético.

Como num filme, existe um roteiro que precisa ser seguido, e a organização desse roteiro se estabelece pela relação de forças entre a mídia, o poder público municipal de Barbalha e os componentes do grupo. Essas relações se organizam no compasso e no ritmo próprio dos acontecimentos: por um lado, envolvem o território discursivo dos Irmãos da Cruz; por outro, expõem objetivos mais diretos da mídia que se tornam mais explícitos, da mesma forma ocorre com as questões ligadas ao poder público municipal. Porém, a dimensão desses interesses e a forma com que eles interferem na experiência de cada um desses personagens são questões que precisam ser pensadas e problematizadas, como já falamos anteriormente.

Do lado da fotografia de pés descalços, num espaço aparentemente coberto de objetos religiosos quebrados, assim como velas caídas no chão que nos dá a impressão de ser um tipo

²⁰² SONTAG, 2003, p. 68.

de cemitério ou de outro espaço ritualístico, a reportagem do jornal cearense *Diário do Nordeste*²⁰³ traçava de maneira bastante genérica alguns aspectos históricos da religiosidade caririense. A reportagem tinha o título de *Penitentes têm atos medievais*. O título e a imagem que lhe seguia formavam, do ponto de vista da representação midiática, um casamento perfeito, já que seus elementos estavam cuidadosamente combinados na página do periódico, de maneira a serem percebidos como textos auto-explicativos.

É também desde década de 1970 do século XX que a mídia em diversas oportunidades vem tentando estreitar relações com os componentes da Irmandade da Cruz. Suas narrativas foram se estabelecendo em sintonia com as mudanças ocorridas no campo cultural caririense, contribuindo e ao mesmo tempo “respondendo” a essas mudanças, que envolvem principalmente o que denominados genericamente de indústria cultural.

Mesmo que pareça uma discussão já muito realizada, quase “desnecessária” do ponto de vista historiográfico, os debates a respeito do local particular ocupado pela indústria cultural no mundo contemporâneo ainda são bastante pertinentes. O filósofo alemão Theodor Adorno²⁰⁴ atualiza tal conceito guardando evidentemente os nexos com o período com que ele construiu seu pensamento, embora suas considerações sobre este tema ainda permaneçam relevantes. Ele utiliza esse termo para se referir à mercantilização das formas culturais ocasionadas pelo surgimento das indústrias de entretenimento na Europa e nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX.

A indústria cultural codifica as relações de poder e de dominação. Adorno defendeu que o desenvolvimento da comunicação de massa teve um impacto fundamental sobre a natureza da cultura das sociedades modernas, e na maneira com que esta pode ser apresentada. Ainda para o autor alemão, com a política expansionista desse mercado cultural, haveria uma resultante anulação dos sujeitos. É como se no universo dessa indústria cultural, a dimensão do homem enquanto indivíduo praticante fosse ilusória, ficcional. Esse estado de *alienação* das particularidades humanas acompanharia o consumo cultural desses personagens que “perderiam” sua identidade em meio aos impulsos ostensivos da coletividade.²⁰⁵

²⁰³ Notícia divulgada no caderno Regional do Jornal Diário do Nordeste, no dia 23 de março de 2008, Fortaleza/Ceará.

²⁰⁴ Ver: HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

²⁰⁵ Alexandre Lara de Moraes, na sua dissertação de mestrado em Filosofia intitulada *Indivíduo e resistência: Sobre a anulação da individualidade e a possibilidade de resistência do indivíduo em Adorno e Horkheimer*, realizada na Unicamp, tenta problematizar algumas das afirmações aqui colocadas de forma genérica e que se referem às discussões teóricas apresentadas pelo referido filósofo da cultura. O foco desse trabalho acadêmico vai ser então retirado dessa suposta perda da individualidade do homem moderno para o campo das formas de resistências executadas por ele.

Em contrapartida, Michael de Certeau, obviamente num contexto histórico diverso, problematiza o universo de produção cultural só que desviando o olhar especificamente sobre os produtos e sua distribuição pelos produtores e adentrando o terreno particular dos “consumidores” e suas artes de fazer/inventar no cotidiano. Essas caças não autorizadas, como o próprio autor as denomina, se tornam importantes para se refletir sobre os desvios efetuados na relação distribuição-consumo, e na contraposição a uma perspectiva que homogeneiza a experiência desses sujeitos-consumidores.

(...) esse que nós faz pro repórter, pra televisão, isso não é de acerto não, eu mesmo acho, acho não, eu sei que é, não é de acerto, nós tamo errado, e nós devemos ir no cemitério, só nós mesmo, né, logo quando eu entrei, não era pecurado hoje é que nós somos muito pecurado, vem repórter de todo canto, aí pede pra gente fazer e a gente faz, no tempo que foi logo quando eu entrei, num era pecurado como nós somos hoje, aí nós fazia no cemitério, o caba lá derramava sangue mesmo.²⁰⁶

Na sua fala, o penitente Eptácio Fabrício alude ao modo como o grupo “administra” as relações entre uma moral religiosa que pretensamente circunscreve suas práticas e as questões mais laicas com as quais eles tecem relações intensas. No mesmo caminho transita as relações de temporalidades entre o passado e presente vivido. É imprescindível que essa dimensão elástica do entendimento de seus relatos esteja presente em nossa narrativa, já que tal dimensão foi, em grande parte das vezes, negligenciada durante muito tempo pela produção historiográfica que se dedicou a estudar algumas particularidades dos rituais religiosos tidos como *populares*. Essa elasticidade nos possibilitará pensar a maneira com que eles foram se construindo em compasso com o que foi sendo construído sobre eles.

As configurações mnemônicas com as suas propriedades específicas do ato de recordar são pontos cardiais para pensar a construção das identidades históricas. As memórias aqui não falam unicamente de um tempo longínquo, vivido por transferência e rememorado nas *estórias* coletivas, mas do aqui e agora, do que é experimentado cotidianamente: *O cotidiano está semeado de maravilhas, espuma tão fascinante, nos ritmos prolongados da língua e da história, quanto a dos escritores e artistas.*²⁰⁷ Essas maravilhas de que a fala do cotidiano nos possibilita são as brechas por onde a nossa construção historiográfica caminha.

Essa divisão, no campo narrativo penitencial, a respeito das questões tidas como de caráter religioso, culturais e midiáticas propriamente ditas, que a fala do penitente nos

²⁰⁶ Entrevista realizada com Eptácio Fabrício, sessenta e oito anos, no dia 15 de abril de 2009.

²⁰⁷ CERTEAU, 1995, p. 245.

possibilitou entrever, parecem se tornar cada vez mais evidentes quando se verifica a relação direta entre o discurso proferido por eles e por seus intermediadores e as práticas experimentadas conjuntamente. Elas dizem respeito particularmente a uma necessidade de sustentação das teias e dos fios que ligam esses preceitos a experiência histórica vivenciada em outros tempos e até mesmo em outros espaços geográficos.

Em contrapartida, no interior da fala de alguns desses intermediadores, principalmente aqueles vinculados à mídia, se verifica uma ênfase no eminente perigo que a perda de laços e de vinculações histórico-religiosos parece suscitar. Porém, essa “preocupação” guarda em torno de si elementos e signos que não se resumem ao que as notícias aparentemente anunciam.

Penitentes sustentam tradição. A ordem dos penitentes está ameaçada de extinção. A seita religiosa do interior cearense, uma das mais antigas e intrigantes do Nordeste, luta para manter viva uma tradição de aproximadamente 150 anos. Situados no Sítio Cabeceiras, em Barbalha, o grupo de agricultores que representa o movimento já não tem a mesma força de antes e lamenta o desinteresse dos jovens. Mesmo assim, a ordem ainda desperta curiosidade pelo mistério que a envolve.²⁰⁸

A construção identitária nas suas diferentes matrizes se apóia constantemente no terreno mnemônico para tornar inteligível e coerente o seu eixo de atuação. O que se esquece nesse ínterim, porém, é que tal terreno é constituído fundamentalmente de argila, e neste sentido, é elástico e propenso à criação de molduras diferenciadas. Podemos, portando, afirmar que *a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade*,²⁰⁹ tanto individual como coletiva, na medida em que ela aparenta garantir certos princípios de continuidade histórica para os sujeitos e/ou do grupo a que eles se vinculam.

Michael Pollak também nos alerta sobre a necessidade de pensarmos na importância que os critérios de aceitabilidade, credibilidade e de admissibilidade tem na construção das identidades. Neste jogo simultâneo de referência e negociação que vai se estabelecendo com os outros sujeitos, tanto os contemporâneos quando os ancestrais tornam-se importantes “espelhos” das imagens construídas.

(...) Esse negócio de nós sacrificar no meio do povo, num serve pra nós não, nós faz isso porque aí os repórter vem e aí a gente não quer desagradar, né?! Porque aí é o povo que vê na televisão passar, num crer, diz que não, diz que é a câmera que faz aquilo, nós não faz aquilo, é pra nós ser conhecido no mundo, né? Agora pra nossa religião, pra nossa alma, num serve não,

²⁰⁸ Notícia divulgada no Jornal Diário do Nordeste, em 23 de Março de 2008.

²⁰⁹ POLLAK, 1992, p. 200-212.

porque só quer se for escondido pra ninguém saber, pra nós mesmo é, agora hoje num é mais porque todo mundo já ta vendo (...) mais mesmo assim, o chefe dizia: não, o penitente tá lá, se ele descobrir a cara, ele mandava cobrir (...).²¹⁰

Nesse fragmento podemos perceber a atitude de intermediação adotada por Chico Severo entre a cobrança midiática e uma necessidade de (re) vivenciar certos laços geracionais bastante fortes no grupo. São esses laços geracionais, de leis faladas e vividas cotidianamente, que foram se construindo de certa forma em resposta às aproximações então efetuadas. O espaço organizador da memória e da experiência que imprime valores interpretativos próprios à prática autopunitiva não se realiza de forma dispersa e ocasional. Os penitentes conseguem, diante e para além de tudo o que já foi escrito e descrito sobre suas práticas, delimitarem, mesmo que precariamente, fronteiras simbólicas de inserção e de distanciamento de determinados paradigmas religiosos e culturais, eles trabalham na tradução desses paradigmas para a efetivação/invenção de suas *tradições*.

Diante do que foi observado no último trecho desse relato, impõe-se a seguinte questão: como pensar a relação de uma nada unívoca identidade religiosa e cultural da Irmandade da Cruz com a necessidade de manter em segredo a identificação pessoal de cada penitente? Essa relação marcada de ambiguidades no que concerne à imagem pública desses sujeitos é uma das singularidades que mais nos chamaram a atenção do ponto de vista das particularidades religioso-culturais dos Irmãos da Cruz.

Existe uma diferenciação explícita nas suas narrativas entre a exposição midiática “imposta” por circunstâncias e pela pressão de exigências exógenas ao grupo e a que se efetuou pela iniciativa pessoal desses homens, a repreensão pública e moral por parte dos Decuriões se estabelece sobre essa segunda questão, já que, no nosso entender, ela pressupõe um tipo de desvio das regras estabelecidas e regidas silenciosamente no seio da Irmandade. Em contrapartida, de certa maneira, há uma justificação direta da aceitação desse primeiro tipo de exposição midiática, como está implícito na frase: *é pra nós ser conhecido no mundo né?*²¹¹

Porém, o que parece estar subentendido nas narrativas é que algumas dessas atitudes individuais de exposição pública tecem na maior parte das vezes relações de intimidade com os preceitos midiáticos colocados em evidência. Esse entendimento não se propõe a excluir a ação de escolha efetiva desses homens de se mostrarem diante das câmeras ou mesmo

²¹⁰ Entrevista realizada com Chico Severo, no dia 14 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

²¹¹ Entrevista realizada com Chico Severo no dia 14 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

verticalizar a influência do discurso comunicativo nas suas práticas, a nossa problemática se engendra nos níveis de infiltrações e de interações realizadas no interior de um encontro nada casual.

A despeito das discussões efetuadas no interior dos estudos culturais ²¹² sobre a existência ou não de espaços identitários no tempo histórico compreendido habitualmente por pós-modernidade, nós assumimos a posição que parte do princípio de que a construção desses espaços é, sim, efetuada, porém mediante princípios e instrumentos diversos do que os comumente percebidos. As fragmentações e (re) estruturação no campo da autoconstrução são princípios intrínsecos às experiências coletivas e individuais na mesma proporção em que se forjam as continuidades e as permanências experimentadas.

O papel assumido pela indústria cultural nessa periodização é um fator sempre pensado como uma interferência decisiva e até mesmo imprescindível para a concretização da fragmentação aqui referida. Neste entendimento, até a ação efetiva desse veículo *pós-moderno*, existia certa consistência e homogeneidade no que concerne às representações que os sujeitos construíam sobre suas experiências coletivas e pessoais, no entanto, acreditamos ser essa percepção no mínimo um entendimento ingênuo. O “retorno” aos símbolos e signos do passado que o homem contemporâneo parece experimentar constantemente, emerge como uma oportunidade de investir nos quadros representativos atuais cores já conhecidas, mas nem por isso, não misturadas. Essa compreensão não se dispõe a negar as reconfigurações que a participação ativa desse processo de industrialização da cultura pode proporcionar, o que precisa se tornar evidente é o caráter já *híbrido* no qual se constituem essas movimentações humanas.

A relação íntima que se estabelece entre a auto-percepção e a percepção da alteridade é outra questão a ser pensada no campo da construção identitária. A linguagem possui uma função de intermediação na efetivação dessa relação, é ela que vai, ao mesmo tempo e de forma silenciosa, construindo e derrubando as paredes que alicerçam e dão sustentabilidade para a reorganização do tempo e do espaço em função desse encontro. Espaço e tempo enquanto dimensões simbólicas se vinculam nesse processo dando possibilidades aos sujeitos

²¹² Em torno das discussões da recente disciplina de Estudos Culturais, se envolvem conceitos emblemáticos nas novas perspectivas históricas, antropológicas e linguísticas, por exemplo. Essas discussões giram em torno da concepção de cultura enquanto polissemia que reúne no seu bojo diversos aspectos e interdições subjacentes. O surgimento da disciplina possui uma relação bastante próxima com os desdobramentos da chamada “crise de paradigmas” pelo qual o campo das ciências humanas se viu imerso a partir da década de 1970. O caráter interdisciplinar atrelado a questões sobre pós-modernismo e pós-colonialismo abriu a possibilidade para que se discutisse a constituição identitária dos sujeitos nesse limiar híbrido e transicional. Um dos principais teóricos dessa nova configuração é o inglês Stuart Hall, cujas obras atravessam o campo de construção de si na alteridade.

de produzir seus discursos de legitimação das semelhanças e também das diferenças e distinções dentro de uma mesma comunidade simbólica, por exemplo.

A partir de nossas observações, percebemos que as distinções entre os Decuriões e os “simples” penitentes da Irmandade da Cruz se estreitam no ponto que circunscreve a exposição pública de suas imagens. Quando foi perguntado a Severino Rocha, atual primeiro Decurião, sobre o uso do capuz ²¹³ durante os rituais autopunitivos, assim ele nos responde: *Não, mais o meu, o dos penitentes é a cara coberta, e tem uma fitinha pra ficar vendo quem é que, agora o meu não, o meu não, porque eu não sou escondido e eles são.* ²¹⁴ Alguns elementos se intercedem nessa afirmação. Tanto do ponto de vista espiritual e moral quanto nas questões que envolvem a administração propriamente dita, o título de Decurião traz em si muitas implicações. É a esse personagem que todos os componentes do grupo se dirigem diante de seus problemas. Questões familiares, financeiras, amorosas e espirituais são lhes apresentadas na intimidade, no silêncio de conversações particulares, esperando-se sempre que ele possa dar a resposta necessária aos impasses vividos e compartilhados.

A figura do Decurião é particularmente “explorada” pela produção midiática como um todo e na construção cinematográfica especificamente. A maneira de contar histórias, os personagens que aparecem e reaparecem por entre suas palavras sempre entrecortados de alguma forma pelos “fatos” importantes da região, todo esse movimento se torna um profícuo momento para o (re) enquadramento mnemônico e também amnésico que se pretende reafirmar. A organização cronológica e organizacional dos filmes ou dos curtas-metragem da história oficial caririense “trabalha” intuindo-se pelas trilhas já tocadas, que precisam apenas ser reencenadas em novos palcos.

Orquestrado por uma música triste, o fundo preto de uma tela apresentava o pequeno e “geral” histórico da autoflagelação em todo o Ocidente. Eram esses os elementos iniciais que compunham o curta metragem do cineasta Petrus Cariry, *A ordem dos penitentes*. ²¹⁵ Em compasso com esse cenário, havia imagens da arte medieval que representavam dor e sofrimento de guerras e surtos epidêmicos que durante um tempo significativo assolaram tal período histórico. Os cânticos religiosos clássicos assim como esculturas do Cristo

²¹³ O formato arredondado dá ao capuz usado nos rituais autopunitivos uma caracterização bastante específica. Na parte da frente ele possui um espaço de renda branca por onde os penitentes podem observar o que se encontra a sua volta, não permitindo, no entanto, que esses sejam identificados pelos seus observadores.

²¹⁴ Entrevista realizada com Severino Rocha, no dia nove de abril de 2009.

²¹⁵ O documentário de dezessete minutos foi realizado na cidade de Barbalha no ano de 2002, e é baseado num texto homônimo. Com apoio da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará ele foi produzido e finalizado pela Cariri filmes, ganhando então alguns prêmios como melhor produção cearense (Cine Ceará 2002), prêmio especial de Júri (É tudo verdade, 2003), menção Honrosa (Cine-video Gramado 2003).

crucificado dividiam espaço durante o filme com os benditos entoados pela Irmandade da Cruz.

Uma das senhoras que no documentário fazia parte do conjunto de depoentes,²¹⁶ sem precisar o período histórico a que se referia, relatou o encontro que teria tido ainda na infância com o grupo durante a Semana Santa. Quando, à despeito das simbologias ligadas a esse período, eles iam pedir esmolas nos arredores da região, ela lembra então que não era possível ver seus rostos, se alguém por acaso tivesse com o candeeiro acesso próximo a eles, teria que apagá-lo imediatamente para então garantir a total escuridão do ambiente por onde a Irmandade transitava.

Ainda a respeito do caráter secreto assumido durante muito tempo pelos Irmãos da Cruz, uma das participantes do grupo de incelências do Sítio Cabeceiras, relata no mesmo documentário a forma com que entrou em contato com a identidade do então namorado Chico Severo, atualmente seu marido. Os dois teriam se conhecido ainda crianças, num período não identificado na fala da depoente, cresceram juntos nos arredores do Sítio Cabeceiras e acabaram namorando na juventude, porém *Dona Teresinha* começou a desconfiar das idas frequentes de Chico Severo ao cemitério, para onde se dirigia com o intuito de entoar benditos e praticar rituais autopunitivos; mas ela não tinha certeza de que se tratava dele mesmo porque a escuridão a confundia bastante.

O então namorado negava toda aquela desconfiança que pairava sobre o ritual de açoitamento, até que, de maneira inusitada Teresinha teria tido a atitude de desnudar as costas daquele homem deixando à mostra o corpo marcado pelas lâminas do cacho da disciplina, o que muito lhe constrangeu no momento. Tais marcas foram assim os signos que permitiram que essa identificação se efetivasse automaticamente.

Na sequência, entremeadas pelas cenas de depoimentos, as imagens do autoflagelo se multiplicam no interior da tela cinematográfica. As câmeras focalizam o movimento particular dos objetos que cortam/recortam o corpo penitente, o sangue que escorre das suas costas divide espaço novamente com as representações do Cristo ensangüentado pelo sacrifício. Outros penitentes, incelências e crianças da comunidade aparecem na imagem misturados às sombras produzidas pelas chamas acessas na referida cena. Esse conjunto de fotografias costurava, assim, diferentes temporalidades de uma maneira a tornar inteligível e convincente a intenção de construir a relação direta entre o catolicismo *popular*, o pecado e a dor subjacente.

²¹⁶ Maria de Lourdes é apresentada no documentário como sendo “alimentadora de almas”, o que provavelmente é uma referência à participação desta no grupo de incelências do Sítio Cabeceiras.

Em sua fala, Celene Queiroz nos relata outra ocasião que por sua descrição e pelos aspectos que envolve, muito se assemelha com as imagens do documentário de Petrus Cariry. Na narrativa há afirmação constante de que havia de sua parte um incômodo no que dizia respeito às exposições pelas quais os penitentes estavam submetidos nesse episódio: *Aí eu me fiquei nervosa, e eles achando o máximo, né? pessoal de fora, do sul, achando um espetáculo.*²¹⁷ De acordo com Celene, esse momento aconteceu mais ou menos durante a década de noventa, período anterior à produção do documentário *A ordem dos penitentes*, realizada no ano de 2002, o que nos faz pensar que a intensificação dessa aproximação entre mídia e a Irmandade da Cruz não se deu de forma tão recente como se poderia supor.

Ultrapassando uma compreensão do cinema como simples junção de imagens em movimento, a produção historiográfica contemporânea tem incorporado o cinema a sua pesquisa, sobretudo no sentido de refletir sobre o conjunto de procedimentos e agenciamentos que envolvem a produção de um filme, desde os aspectos que imprimem a construção da idéia, perpassando a sua produção “propriamente dita”, até a maneira como o discurso cinematográfico é elaborado com o propósito de provocar no público um determinado tipo de recepção. Portanto, em um sentido histórico e sociológico, a película não pode ser estudada a partir simplesmente do que suas imagens “apresentam”, mas, pelo contrário, convém estudar justamente o que está por traz das imagens, enfim, o que subjaz neste discurso.

Enquanto fenômeno discursivo, o cinema realiza uma releitura do mundo compassadamente ao próprio fenômeno engendrado “fora” do seu enquadramento específico. Sua relação com a história se estabelece num nível rizomático, onde mais do que um instrumento metodológico e operacional, os diferentes processos históricos se mostram profícuos intercessores da imagética que perpassa a construção da chamada sétima arte. E neste sentido, os sertões nordestinos durante todo o século XX, foram alvo dessas construções representativas, algumas atravessando e dando relevo a arquétipos e estereótipos já organizados em uma linguagem própria, outras, porém, se conduzindo pela experimentação e pela mistura quase antropofágica de uma espacialidade-temporal de conexão híbrida. A produção cinematográfica sobre os personagens messiânicos do Cariri cearense se conecta com esses modos representacionais.

No ano de 1986, durante a administração pública municipal de João Hilário, o cineasta e pai de Petrus Cariry, Rosenberg Cariry²¹⁸ teria procurado a então funcionária municipal

²¹⁷ Entrevista realizada com Celene Queiroz no dia 28 de outubro de 2009.

²¹⁸ A produção cinematográfica do filósofo de formação Antônio Rosenberg de Moura, mais conhecido como Rosenberg Cariry, traduz a preocupação constante com as questões relativas ao universo do sertão nordestino,

Celene Queiroz com o intuito de produzir algumas filmagens com/dos penitentes do Sítio Cabeceiras. O documentário de longa-metragem *O caldeirão da Santa Cruz do deserto* se enveredava então pelos caminhos místico-religiosos e também políticos que circunscreviam o espaço simbólico-geográfico sul cearense da década de trinta do século XX. Neste período, uma comunidade rural de Crato, conhecida pelo nome de Caldeirão e liderada pelo beato Zé Lourenço, foi brutalmente atacada pela força armada brasileira, por ter sido seus integrantes considerados agentes “nocivos” à ordem que se tentava estabelecer naqueles tempos.

Lutando até o fim por suas vidas, grande parte desses homens morreu diante da discrepância militar e armamentista que a luta imprimia naquele momento, já que, de um lado havia uma frente equipada de tecnologias militares terrestres e aéreas modernas para o período, e do outro, havia um aglomerado de homens, mulheres e crianças que possuíam em contrapartida, uma intimidade quase que religiosa com a cartografia do lugar onde viviam. Essa intimidade foi equalizada para os propósitos de defesa de princípios morais que norteavam a comunidade rural em questão. O documentário de Rosemberg Cariry acompanhou a sua maneira esse movimento.

Para nossa entrevistada Celene Queiroz, o caráter comparativo do documentário era algo que estava intrínseco na preocupação do cineasta Rosemberg Cariry com respeito à participação da Irmandade da Cruz nas filmagens: *aí então foi uma coisa que ele quis comparar que o beato Zé Lourenço* ²¹⁹ *diz que era um penitente, tanto que a roupa dele é muito semelhante a dos penitentes, então eles quiseram fazer uma relação dos penitentes daqui com o beato José Lourenço.* ²²⁰

Infelizmente não tivemos contato com o referido documentário, o que limita qualquer interpretação mais fundamentada do ponto de vista historiográfico sobre os aspectos representativos e imagéticos que os compõe. Baseamo-nos, no entanto, nas narrativas escritas e orais sobre tal produção, e foi a partir dessas falas que parte do seu mosaico acabou nos chegando circunstancialmente.

principalmente nos seus aspectos sociais, econômicos e religiosos. De acordo com Marcelo Dídimo Souza Vieira (2001) desde a década de 1970, Rosemberg tem importante participação nos movimentos artísticos do Ceará, o que lhe permite intensificar a aproximação com esse hibridismo simbólico bastante forte na sua própria formação pessoal, já que ele era neto de uma índia da tribo Cariús, que teria lhe contado muitas histórias místicas sobre a região. Marcelo também valoriza na sua dissertação de mestrado a influência do Cinema Novo no repertório artístico de Rosemberg Cariry, principalmente a produção cinematográfica de Glauber Rocha sobre o cangaço, por exemplo.

²¹⁹ O documentário de longa metragem intitulado *O caldeirão da Santa Cruz do deserto*, realizado no ano de 1986, foi o primeiro documentário produzido pelo caririense e filósofo de formação Rosemberg Cariry.

²²⁰ Entrevista realizada com Celene Queiroz no dia 28 de outubro de 2009, em Barbalha /CE.

Essas produções imagéticas sedimentam no mesmo ritmo em que deslocam os sujeitos de algumas práticas e ritmos próprios do seu cotidiano. Nos processos de construção de sentidos, se exercita a multiplicação, divisão e também diminuição de cenários geográficos e simbólicos, que individualmente e separadamente não produziram o significado que a movimentação cinematográfica produz. Como já afirmamos anteriormente, para o cinema brasileiro, o sertão, no plural, sempre foi espaço profícuo para suas construções discursivas.

No caso específico da leitura cinematográfica realizada por Petrus Cariry em *A ordem dos penitentes*, a justaposição de imagens de alguns componentes do grupo com as de práticas vinculadas à cana-de-açúcar, desde a colheita nos canaviais até o trabalho braçal nos engenhos, nos parece uma maneira particular de tratar questões relativas às relações econômicas e sociais vividas naquele município, além de vincular a dimensão místico-religiosa a estas relações. Porém, temos consciência que essa é só uma das leituras possíveis, e que existe uma discrepância normal entre a intenção do cineasta e a interpretação de sua produção por nossa parte.

Inúmeros são os exemplos mostrados por Celene Queiroz onde entrevemos a partir do seu olhar, o “comportamento” dos Irmãos da Cruz diante das novas experiências que lhe foram surgindo no cotidiano. Entre o fim da década de setenta e início da década de oitenta, ela conta que o grupo teria sido convidado para uma apresentação na capital cearense, como naquele período só os três Decuriões eram “conhecidos”: *só os três podiam descobrir o rosto (...) aí chegava um se encostava, aí vinha outro por outra estradinha, saía outro por dentro do mato, e eu olhando pro relógio, e dizia, pelo amor de Deus vocês vão perder o horário do transporte, do trem (...).*²²¹ Consideramos pertinente neste sentido, pensar o modo como Celene “monta” na sua fala a recepção desses homens a esse universo de novas experiências. Tal fala é repleta tanto de intencionalidade quanto de displicência.

Esse impasse inicial vai se mostrar, ainda, na fala da entrevistada, como tendo sido substituído em momento posterior pela ocorrência de atitudes mais brandas, mesmo que essas novas situações disfarçam velhos impasses e velhos contratempos, velados em tese, pela posição de quem os enuncia. O gravador é um objeto que Celene Queiroz faz questão de ter sob seu controle durante toda a entrevista, ela aumenta e diminui o tom de sua voz, se aproxima e se afasta do aparelho dependendo do que precise ou não relatar. A relação com os sujeitos que são constantemente incorporados no decorrer do nosso diálogo, também é particularmente interessante: eles entram e saem de cena à medida que se

²²¹ Entrevista realizada com Celene Queiroz no dia 28 de outubro de 2009, em Barbalha/CE.

aproximam/distanciam narrativamente de acontecimentos tidos como importantes do ponto de vista político e econômico; suas entradas e saídas também se vinculam aos espaços onde transitam que, por vezes, mudam dependendo dessas configurações.

As nuances da divisão distintiva no interior da Irmandade da Cruz ainda nos são bastante desconhecidas e, neste sentido, é um veio fértil a ser explorado. Os elementos que as engendram envolvem o universo místico e moral próprios que vai configurar a necessidade de que sejam resguardados a uns o direito a exposição sem prejuízos maiores a sua relação com o sagrado. Por outro lado, para outros integrantes, esse caráter expositivo parece um tipo de violência simbólica mais explícita, porque não lhes é dado o mesmo direito que os primeiros tiveram “naturalmente”. O que não significa que não haja um tipo de negociação silenciosa entre os sujeitos envolvidos nesse processo de exposição, além dos símbolos e signos sagrados de sua vinculação místico-religiosa. Essa negociação com o sagrado pode ser percebida quando, por exemplo, eles organizam no interior de seus discursos, modos de interpretar e responder às demandas de exposição pública diante de uma prática que é pelo menos teoricamente, de caráter secreto, quase que iniciático.

Na economia simbólica aqui experimentada há uma tentativa de certa forma homeopática de introduzir referenciais religiosos e de fazer com que sentidos sejam mobilizados em favor de propósitos definidos. No processo de produção e de circulação das crenças, isto é, nos modos de conceber e dar visibilidade à realidade sagrada, o papel desempenhado pelo estabelecimento de diferenciações no corpo ritualístico, entre os especialistas e praticantes-fiéis, torna possível a organização temporal e espacial de valores que a memória vai operacionalizando a partir de um ritmo próprio, nas suas narrativas individuais ou coletivas (pensando no caso específico dos benditos).

O fio que liga e ao mesmo tempo separa suas construções identitárias coletivas e individuais é bastante tênue. Outras identidades culturais/religiosas se insinuam no processo tríplice de autoconstrução, de construção do outro e das relações efetivadas entre essas duas configurações. O que nos intriga aqui é pensar de que maneira vai se estabelecendo a cartografia dessas semelhanças e diferenças, de que forma a relação da particularidade de cada indivíduo vai se estreitando ou não com os “interesses” da coletividade a que ele se insere.

Os elementos de um mundo visivelmente mais interligado e interativo a partir, principalmente, da atuação dos meios de comunicação de massa se mostram importantes instrumentos para pensar as fronteiras entre essas identificações individuais e as construídas coletivamente no interior da Irmandade da Cruz. Em uma de nossas conversas durante a

pesquisa de campo, ²²² percebemos que a convivência com os novos instrumentos do mundo “moderno” como a televisão, por exemplo, é trazida a tona como sendo sinônimo de diminuição dos compromissos religiosos e coletivos do grupo; alguns dos seus componentes atrasavam ou mesmo faltavam à *caminhada* rumo aos terços, por conta da relação de afinidade que estes criavam com determinados programas jornalísticos e novelas, principalmente porque, na sua grande maioria, estes eram exibidos durante a noite, o que coincidia com o horário das orações.

Não é nossa preocupação tentar mapear a constituição identitária da Irmandade da Cruz como se essa possibilidade existisse. Compreendemos que seu espaço é constantemente (re) territorializado pelas práticas apropriativas de sujeitos que experimentam e negociam de maneira particular seus territórios de atuação individual e coletiva. O que nos interessa aqui é pensar como essa construção é representada nas falas, nos gestos, e na própria musicalidade desse grupo religioso, bem como a forma com que o fluxo de suas narrativas vai tornando possível a reinvenção de temporalidades vividas. As temporalidades que são apresentadas nesse conjunto complexo de perspectivas estão localizadas no precário resultado da negociação interna e externa de seus interesses, expectativas e frustrações.

O filósofo jamaicano Stuart Hall, ao apresentar os aspectos de autoconstrução presentes no período histórico denominado por ele como modernidade tardia, tenta agrupar as discussões em nível teórico, uma análise mais empírica dos processos de construção de identidades nacionais. Mesmo dando ênfase basicamente ao nível de organização e fundamentação atual dessa nacionalidade, em meio a fragmentações e reagrupamentos geográficos e simbólicos constantes, ele nos permite discutir no âmbito de agrupamentos menores, como essas dinâmicas vão se estabelecendo, e como elas se comunicam com os níveis mais “gerais” de possibilidades identitárias.

A terminologia singularizada é substituída pelo autor por *identificações*, uma referência explícita à pluralidade de sentidos e de percepções que se envolvem nesse processo. Somente através de uma análise elástica e flexível é possível apreender, mesmo de forma precária, esses movimentos culturais intangíveis: “Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificações, e vê-la como um processo em andamento.” ²²³ Nesse processo inacabado, cria-se no interior dos agrupamentos sociais novos vínculos e/ou velhas interações, que são trazidas à tona a partir de roupagens recentes,

²²² Estamos nos referindo particularmente à entrevista realizada em abril de 2006, com Joaquim Mulato, na época, primeiro Decurião da Irmandade da Cruz.

²²³ Hall, 2006, p. 39.

inseridas nas representações culturais que legitimam um tipo específico de ser social, imersas obviamente, no descentramento da sua natureza situacional.

Os aspectos trabalhados por Stuart Hall, com base na sua vinculação aos estudos culturais britânicos, como às discussões norte-americanas e latino-americanas, nesse mesmo âmbito ²²⁴ são imprescindíveis neste trabalho para se pensar nas práticas discursivas. Estas práticas, segundo Hall, se afastam de um epicentro habitual de análise e começam a ganhar visibilidade a partir de sua reestruturação, rumo a lugares “periféricos” de observação e atuação. O caráter cambiante dos aspectos e das relações analisadas por essas perspectivas não reivindica, no entanto, a necessidade de se declarar a inexistência de certas âncoras que nos ajudam a costurar e a fundamentar a existência conjunta desses aspectos a outros fatores mais elásticos.

Os processos de identificação passam inevitavelmente pelo campo das negociações políticas, pensando aqui no seu sentido elástico e policêntrico. Esse alargamento da concepção do que vem a ser o âmbito político representa uma significativa mudança na própria dimensão social da diferença. Nesse sentido, os espaços oficiais de construção e demarcação da alteridade são colocados à prova pela iniciativa de superar a bifurcação habitual com que é tratada a relação dos sujeitos com o panorama político a que se vinculam. Nesse sentido, ou se participa ativamente ou se sofre a influência direta das decisões elaboradas nesse âmbito. Esses caminhos bifurcados são substituídos, como já dissemos anteriormente, por vias de mão dupla, pela eficácia que essas possuem para pensar o aparente trânsito caótico dessas relações.

Voltando à análise das relações de negociação ente os especialistas do campo cultural caririense e a Irmandade da Cruz durante mais de trinta anos de convivência intensa, compreendemos que a inserção do grupo tanto na programação cultural (elaborada para “dentro” do território caririense) como na expansão de sua representação para outros espaços e outros públicos, esta dinâmica está relacionada particularmente à aceitação implícita das confluências que regem os jogos políticos e de poder, que se fazem existir nesse campo.

Porém, a tentativa de compreensão do que vem a ser essa aceitação e os lugares discursivos onde ela pode ser encontrada não nos autoriza a tentar encontrar forçosamente nas narrativas individuais e/ou coletivas dos agentes envolvidos, a dimensão exata de intencionalidade e causalidade dessa empreitada. As falas certamente insinuam os percursos tortuosos e precariamente veiculados às ações desenvolvidas no âmbito institucionalizado e

²²⁴ Entre os principais teóricos dessa ultima linha “geográfica” dos estudos culturais, encontramos os latino-americanos Martín-Barbero e Nestor Cancline García. Ver: Bibliografia.

mediático dessas políticas, já que a teia desse emaranhado discursivo envolve não apenas as falas, mais os gestos e as ações/reações mais “efetivas” tornadas possíveis pela negociação dos agentes.

(...) É tinha medo de se representar lá, nós passava da cidade e ia vestir a roupa depois da, tinha medo da polícia (...) Porque eles não gostava, né?! Muita gente rica num gosta de ver nós cantando, eles dizia que era um agora (...) Ave Maria, nós tinha medo de no meio do caminho topar com a polícia, porque nós tinha medo, tem gente que num gosta não de penitente (...) Diz piada com penitente tem muita gente que diz piada aí pra evitar, ainda hoje tem diz piada, faz de conta que num tá dizendo nada, nós passa e deixa ele lá.²²⁵

O *fazer de conta* se articula intensamente com essas negociações culturais na medida em que é essa “dissimulação” coletiva que permite a circulação territorial e também simbólica entre o início de um ritual religioso e outro. As temporalidades desses ocorridos ficam na fala do penitente Fabrício meio que embaraçadas, já que são relatadas por ele, desde reações atuais até a repulsa mais evidente da população cariense contra grupo durante período anterior a década de 1970. Essa repulsa se externava, pelos menos em algumas ocasiões, por uma violência propriamente física, executada pelas autoridades locais a despeito da existência de práticas ainda emersas na clandestinidade e na “obscuridade” noturna, daí o medo desses homens de travessarem a cidade durante a madrugada; e de encontrarem por ali o poder repreensivo da polícia; eles também conheciam as “regras” e de certa forma compartilhavam com as prerrogativas dessa desautorização.

Esse compartilhamento precário não é colocado aqui numa acepção de aceitabilidade manifesta das regras, este recurso tácito se faz possível enquanto contra-resposta as vicissitudes elaboradas ao nível das interações presentes na construção de *entre-lugares*,²²⁶ de transversalidade argumentativa, *hoje depois que começou o folclore nós anda tranquilo, passa entrando lá e num tem quem diga nada*, complementa o penitente. A vestimenta ritualística é o signo que “re-nomeia” incessantemente pela ausência/presença a identificação desses homens perante os *outros* habitantes de Barbalha, porém, a partir da leitura dessa narrativa e pela compreensão do processo “natural” de como a memória vai se configurando narrativamente, não conseguimos entrever se essas vestimentas eram ou não as “doadas” pela prefeitura municipal durante a década de 1970, ou se elas já existiam e eram usadas anteriormente pelo grupo. O que parece evidente é que tanto dentro como fora da Irmandade,

²²⁵ Entrevista realizada com o penitente Epitácio Fabrício, 68 anos de idade, no Sítio Cabeceiras.

²²⁶ Ver: BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001

elas se apresentam como marcas de identificação/representação imprescindíveis, só que com propósitos muitas vezes diferenciados.

Quer seja ao nível macro, ou ao nível microscópico, como é o caso da relação entre a Irmandade da Cruz e os atores, discursos e interfaces do campo cultural caririense, as construções da alteridade através dos processos identitários precisam ser pensadas a partir de uma dinâmica nitidamente transversal. Esse olhar dinâmico permite que nos desloquemos de alguns lugares comuns epistemologicamente estabelecidos, e nos direcione para a marginalidade de outras representações espaço-temporais. A admissão desses interstícios atravessa não apenas o olhar sobre o “objeto” da observação, mas também e, obviamente, a própria prática do observador que assume, nesse limiar, a transversalidade como procedimento analítico.

Nossa análise corre constantemente o risco, na busca desses sujeitos-práticas, de esquecer que eles só existem pela e na relação que estabelecem com seus interlocutores diretos e indiretos, num processo de fertilização recíproca.²²⁷ Sair do caráter teleológico e transcendental das identidades e encontrá-las na sua dimensão histórico-social permite que tenhamos a compreensão de que os significados das práticas culturais se dão sobre o terreno da diferença, *o tempo é precisamente a impossibilidade de uma identidade fixada por um lugar.*²²⁸

Os discursos impressos, fotografados e cinematografados que colocamos aqui apressadamente e os posicionamos a partir de numa lógica parcial, apresentam, para os fins propostos, a pertinência da dimensão simbólica desse terreno. Essas representações não são construídas apenas com as lógicas imagéticas que rodeiam impressões exógenas sobre esses sujeitos, elas estão conectadas também e principalmente com a própria construção elaborada no interior do Sítio Cabeceiras.

Por mais que alguns aspectos religiosos do grupo “precisassem”, no decorrer desses encontros, sofrerem re-significações mais ostensivas para melhor dialogarem com as novas necessidades que foram surgindo, outros aspectos, no entanto, mais lentamente se re-locaram a partir de diretrizes mais internalizadas, mais introspectivas do ponto de vista dos seus preceitos, mesmo assim, em constante acordo com as reconfigurações elaboradas externamente. Essas identidades/identificações enquanto processos de natureza performativa e

²²⁷ Ver: BACKES, José Licínio. A diferença cultural como processo de negociação. Endereço eletrônico: <www.rizoma.ufsc.br/pdfs/240-of7a-st4.pdf>

²²⁸ POSTER, 1997, p. 120.

não essencialista ²²⁹ não podem ser pensadas fora da lógica transversalizada que lhe permite forjar-se nos circuitos históricos e sociais de que fazem parte.

Na tentativa de forjar certo entrelaçamento cultural e religioso dos diferentes grupos e manifestações existentes (ou ainda não) no Cariri cearense da década de 1970, os *especialistas* desse campo cultural produziram no interior de suas possibilidades, articulações diversificadas e por vezes contraditórias, que ora incluíam, ora excluíaam determinados elementos presentes nesses itinerários simbólicos. A dubiedade com que se conduziu, e ainda se processa a atuação desses especialistas/instituições, perpassa primeiramente o profícuo casamento com os empreendimentos turístico-econômicos que começavam a ganhar força e visibilidade na região desde naquele momento, bem como abarcam a relação de reciprocidade para com os discursos-práticas presentes anteriormente, que se distribuírem na valorização das tradições *estabelecidas* e na continuação de determinadas configurações histórico-sociais que a produção intelectual fundamentava desde segunda metade do século XIX em seus escritos.

Em contrapartida, a emergência de medidas auto-representativas no interior da Irmandade da Cruz desenrolou-se como um processo de negociação intenso pela territorialidade simbólica que lhe circunscrevia. Sem axiomas conceituais, compreendemos que esse processo negociador se efetivou a partir de regras que foram se tornando possíveis no próprio processo. Para cada sujeito/instituição envolvido, o grupo criou uma articulação particular, em comum acordo com os fios que se ligavam aos seus interesses, impasses e expectativas dos sujeitos/ instituições a que eles estreitavam laços a partir de então.

Neste capítulo, não tivemos a pretensão de abarcar a totalidade das interações possíveis entre a Irmandade da Cruz e os diversos e até mesmo contraditórios representantes do campo cultural caririense no decorrer desse processo de redefinições que aqui nos referimos brevemente. Muito menos foi nosso propósito submeter nenhuma das partes envolvidas ao interesse gerado no interior da parte “oposta“. Essa afirmativa parte da compreensão de que as interações culturais não se estabelecem de forma tão axiomática, elas percorrem caminhos de imprevisibilidade mais intensa. O que esse capítulo pretendeu foi, além tentar rastrear alguns possíveis itinerários dessa concomitante possibilidade transacionada, que se fez possível nos/pelos prismas das relações estabelecidas, também entrever como as falas, gestos e produções imagéticas dos sujeitos envolvidos ecoaram nos seus respectivos espaços essas transações discursivas.

²²⁹ BHABHA, 2001 p. 301.

CAPÍTULO 3

ECOS DO ABC DIVINO: NARRATIVAS DE/SOBRE JOAQUIM MULATO

A memória é a mais épica de todas as faculdades. Somente graças a uma vasta memória abrangente e épica pode, por um lado, apropriar-se do curso das coisas e, por outro, aceitar o seu desaparecimento, fazer as pazes com o poder da morte.

(Walter Benjamin)

3.1 Rendas e fios de tecer experiências

Segunda-feira, 23 de fevereiro de 2009. Ainda era carnaval quando as emissoras de rádio e televisão bem como alguns jornais impressos cearenses noticiavam o falecimento inesperado de Joaquim Mulato de Souza, que há mais de sessenta anos era líder da Irmandade da Cruz. Esses veículos midiáticos, acostumados a noticiar há algum tempo as viagens e apresentações realizadas pelo grupo periodicamente, agora davam conhecimento público do desenrolar trágico e inusitado de um episódio de tramas e dimensões bem maiores e mais complexas do que superficialmente as manchetes desses jornais apresentavam estampadas nas suas capas.²³⁰ O acidente ocorrera na CE 293 no próprio Sítio Cabeceiras, entre a cidade de Barbalha e o distrito municipal de Arajara. As notícias “coloridas” do período carnavalesco cingiam-se à sobriedade do tom cinza das imagens de morte e de dor apregoadas nessas páginas jornalísticas.

(...) Vítima de atropelamento de moto, morreu a cidade de Barbalha, aos 89 anos, o Mestre da Cultura Popular Joaquim Mulato de Souza, Decurião, ou chefe do grupo de penitentes do Sítio Cabeceiras. O acidente ocorreu na estrada Barbalha-Arajara, nas proximidades de sua residência. No atropelamento, o penitente sofreu fratura na cabeça, sendo levado para o hospital São Vicente, onde permaneceu em coma até a tarde de segunda-feira. Este é o terceiro penitente que é atropelado e morto na estrada que liga Barbalha ao distrito de Arajara. Os moradores colocam a culpa na estrada que se encontra esburacada e sem acostamento. O sepultamento foi realizado ontem à tarde com grande número de pessoas acompanhando. Joaquim Mulato desceu ao túmulo debaixo do cantochão dos penitentes que entoaram benditos fúnebres. De acordo com o regulamento, o penitente é enterrado no cemitério da ordem, que foi construído pelo padre Ibiapina no século XVIII, no sítio Cabeceiras. Contudo, Mulato já tinha mandado fazer o seu túmulo no cemitério de Barbalha, onde foi enterrado.²³¹

²³⁰ Estamos nos referindo aos relatos de alguns depoentes a respeito de outros acidentes envolvendo mortalmente outros componentes do grupo.

²³¹ Notícia divulgada no Jornal Diário do Nordeste no dia 27 de fevereiro de 2009.

A referida informação era acompanhada de um pequeno histórico da trajetória pessoal e religiosa do Decurião. Uma trajetória que aparece, nesses relatos, atravessada por redes e fios diversos, movimentando no interior da sua dinâmica história, religião, poder e saber. Esses fios se estabeleciam a partir de sentidos móveis e movimentáveis dependendo das circunstâncias a que se ligavam, dependendo também do discurso a que esses veículos informativos pertenciam respectivamente. Neste sentido, o líder da Irmandade da Cruz surge na maioria das imagens como um dos últimos baluartes que a *cultura* caririense conheceu no decorrer Século XX, juntamente com personagens já bastante conhecidos no cenário nacional como Patativa do Assaré, por exemplo.²³²

Nas narrativas orais, no entanto, suas travessias biográficas são apresentadas com o acréscimo de elementos e de atores que ajudam a redefinir toda configuração do vivido/experimentado. Joaquim Mulato de Souza, de acordo com suas próprias palavras, nasceu no dia 3 de março de 1920, no próprio Sítio Cabeceiras, tendo vivido nessa localidade durante toda a vida. Foi esta uma das suas primeiras afirmações dadas em longa entrevista que ele nos concedeu em abril de 2006. A outra conversa aconteceria poucas semanas depois do seu falecimento, em fevereiro de 2009. Mesmo com esse “déficit”, já que só tivemos um único momento de diálogo com o Decurião, as redes as quais sua trajetória se ligava pela fala, permitiram que pudéssemos (re)encontrar outros prismas, outras formas de reencenar o vivido por ele e por seus interlocutores. Outras falas que reencenassem suas travessias.

O Decurião entrou no grupo entre 1935 e 1936, ele se atrapalha com a data “correta” do ocorrido, só lembra de certo que tinha 16 anos no período. Durante a entrevista, sua voz baixinha, já comprometida pela idade, dificultava muito o entendimento do que era relatado. Além disso, houve a chegada inesperada de alguns funcionários da Secretaria de Cultura de

²³² A produção literária do caririense Antonio Gonçalves da Silva, mais conhecido como Patativa do Assaré (1909-2002), atravessa a construção do sertão nordestino num sentido imagético. As trajetórias “fictícias” que sua narratividade traz à tona, dialogam intensamente com a própria experiência cotidiana vivenciada por ele ao longo de toda a sua vida. Filho de agricultores pobres, Patativa do Assaré, que também foi agricultor, frequentou a escola somente durante alguns anos, tendo perdido a visão ainda criança por conta de uma doença adquirida. Tornou-se nacionalmente admirado pelo caráter autodidata com que produziu suas obras literárias. Temas sociais como as constantes secas e os processos migratórios do sertão para o litoral fazem parte da tônica central de sua produção poética, caracterizada em grande medida pela valorização da experiência do homem sertanejo diante de difíceis situações climático/sociais a que esse se percebia cotidianamente, bem como da relação do mesmo com a dimensão espaço-simbólica da territorialidade habitada. Entre suas produções mais conhecidas temos o livro *Canta lá que eu canto cá* (1978), *Inspiração nordestinas de Patativa* (1967) e os poemas *A triste partida*, *Coisas do Rio de Janeiro* e *Apelo dum Agricultor*. A produção poética de Patativa do Assaré ganhou visibilidade também a partir de uma série de estudos acadêmicos realizados a respeito da especificidade de sua narrativa e da relação desta com a *invenção* de um sertão enquanto experiência vivida.

Barbalha, que ali estavam para acertar com ele alguma” apresentação” para o período da Semana Santa. Esse encontro foi bastante tenso.

De acordo com o pesquisador Gilmar de Carvalho,²³³ Joaquim Mulato nasceu numa família numerosa, ele tinha 15 irmãos ao todo, o que implicava na necessidade de trabalho e disciplina rígida: *“A infância foi marcada pela disciplina: minha avó era uma vóia do tempo do carrancismo, ela não deixava eu arredar o pé para canto nenhum, só pra escola. Quando tomava banho no Salamanca, “entrava na peia”, e “não tinha com quem brincar”.* Afirmou ele ao entrevistador em conversa a que recorreremos constantemente aqui. Na sequência dessa narrativa, entrevemos Joaquim Mulato frequentando a escola regular durante apenas três meses, tendo um contato precário com o processo de codificação das letras e dos números, o que não impediu, no entanto, que ele operacionalizasse uma leitura própria do mundo, a partir de uma cosmogonia particular, imbuída de elementos e influências diversas: *Que em toda vida fui rude pra aprender a ler, mas pra aprender de cor... a pessoa dizia uma coisa e eu ficava com ela na memória.*²³⁴

A partir dos cartoze anos de idade, fora “criado” por uma senhora viúva conhecida por Dona Antônia, e por outra de nome Teresa, que era solteira ou *moça velha*, como comumente são denominadas nos sertões nordestinos as mulheres que até certa idade ainda não realizaram o matrimônio. Joaquim Mulato “herdou” dessa última a opção pelo celibato. Como se dedicou durante praticamente toda vida à liderança da Irmandade da Cruz, tem-se associado normalmente essa questão à sua “recusa” pelo casamento: *Eu tive pra casar uma vez, com uma moçinha, aí não deu certo. Deixa eu sorto, sorto é melhor.*²³⁵ Tal afirmação parece nos indicar pouco ressentimento desse ocorrido, o que quebra de certa forma essa associação entre o seu sacerdócio religioso e a opção pessoal pela vida de solteiro. *Era rapaz velho*, afirmou ainda o seu substituto Severino Rocha, a respeito dessa alternativa (in) voluntária pela castidade.

Mesmo entrecortada de hiatos e ressonâncias diversas, a (re)encenação de sua trajetória permitiu, a partir dessas escutas (in)diretas, que sujeitos e acontecimentos de outrora viessem à tona e que fizessem parte do complexo mosaico que aqui nos propomos apresentar.²³⁶ Joaquim Mulato não é o único personagem dessa trama de dimensões autobiográficas, sua fala abre espaços para que outros também se apresentem. Um sentido

²³³ CARVALHO, 2005, p. 141.

²³⁴ CARVALHO, 2005, p. 141.

²³⁵ CARVALHO, 2005, p. 141.

²³⁶ Além da entrevista por nós realizada em abril de 2006, tornou-se bastante pertinente assinalar o trabalho realizado por Gilmar de Carvalho acima citado, onde o autor problematiza a trajetória pessoal e religiosa de Joaquim Mulato, a partir do que sua própria fala indica.

mais clássico de coerência biográfica não tem lugar privilegiado nessa narrativa histórica, em contrapartida, o sentido de *ilusão biográfica* nos surge exatamente da necessidade de se pensar que os sujeitos e suas experiências são apresentados narrativamente de modo fragmentário, que estão atrelados a outras vivências/temporalidades, e que só conseguimos alcançá-los parcialmente, e não como (...) *um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma “intenção” subjetiva e objetiva, de um projeto.*²³⁷ É justamente desse afastamento da noção de uma suposta unidade individual que partimos nesse trabalho.

Voltando ao que foi dado a ler por parte do material jornalístico analisado, identificamos construções representativas de um itinerário que se configurava e se solidificava já há algum tempo sobre Joaquim Mulato dentro de uma história “oficial” do Cariri, como se nada de novo e de desconfortante pudesse ser dito sobre o Decurião. Mesmo se tratando de uma região de médio porte, ainda muito integrada às práticas e signos que remetem ao universo rural, entrevemos por entre as linhas desses jornais e também de outros veículos, como os ligados as instituições públicas da região, por exemplo, a preocupação em “instituir” uma lógica memorialística da religiosidade caririense num sentido fundamentalmente homogêneo, uníssono e em comum acordo também com um sentido específico de experiência sertaneja. A fala de Mulato se desvia em alguns momentos desses intuitos, provocando alguns deslocamentos discursivos.

Pela dimensão eminentemente explicativa que esses veículos midiáticos possuem, toda uma rede de contextualizações históricas, religiosas e também sociais aparece diluída no seu interior, para que o leitor possa melhor “compreender” toda a configuração que ali lhe é apresentada discursivamente. Essa preocupação argumentativa em muito se difere das pretensões dadas a ver pela constituição emblemática e complexa da tradição oral, que compartilha imageticamente experiências diversas sem nenhuma pretensão clara de se tornar o centro de explicações objetivas. *Metade da arte narrativa está em evitar explicações*, afirma neste sentido Walter Benjamin. Essas movimentações variadas no seu campo narrativo burlam qualquer tentativa de compreensão mais sistematizada e coerente da experiência relatada. Esses dois percursos de certa forma se encontram quando a notícia diz respeito à trajetória pessoal/religiosa de Joaquim Mulato de Souza.

Isso ocorre particularmente por ele parecer surgir entre essas páginas discursivas como um porta-voz *em vida* de experimentações místico-religiosas variadas, tornando-se assim uma

²³⁷ Ver: BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In: M.M FERREIRA; J. AMADO (org.). *Usos & Abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. p. 184.

das pontes que ligava *velhos* signos de imagética histórica e memorialística a novos objetivos político-culturais caririenses.

Tradição dura mais de 100 anos e é revivida com intensidade,²³⁸ escreve um jornal cearense, poucos dias após a morte do Decurião. Sua “maestria” residia então na capacidade particular de produzir esses encontros de temporalidades já dissolvidas no desenrolar de muitas experiências, mas que precisavam ser organizadas de forma a produzir determinados efeitos. *Joaquim Mulato é uma referencia de cultura*,²³⁹ mas cultura de quem e para quem? Essa é uma das questões que aqui mais nos inquieta e que é preciso problematizar.

Essas recordações serviriam então como “lugar seguro” de uma auto-representação caririense que se via/ver em constante processo de modificações. Trata-se de imagens bucólicas que respondem e dão sentido a ligação proposta direta e indiretamente por essas organizações discursivas, diante do ostensivo estabelecimento de rápidas configurações urbanas²⁴⁰ e que aos poucos vão se afastando desse exercício constante de costura artesanal que Joaquim Mulato parece então representar. *O Cariri perde um dos seus legítimos representantes da cultura popular (...)*²⁴¹, perde neste sentido, um de seus melhores contadores de *estórias*. As regras que possibilitam esse processo de (des) legitimação dizem respeito a outros aspectos que se atravessaram no decorrer desse capítulo.

A título de ilustração de como essas experiências individuais vão se transformando em lugares privilegiados de um saber reconhecido nos diversos níveis do poder público, temos no ano de 2004 o agraciamento de Joaquim Mulato com o título de Mestre da Cultura tradicional do Ceará,²⁴² o que rendeu no interior da Irmandade da Cruz certas disputas pelo poder, já que tal menção era acompanhada também de alguns privilégios financeiros, o que obviamente não reduz os motes que desencadearam tais tensões. Essa é outra questão que iremos discutir efetivamente no desenrolar desse capítulo.

²³⁸ Notícia divulgada na TV *Verdes Mares*, no dia 10 de março de 2009.

²³⁹ Entrevista realizada com a funcionária da Secretaria da Cultura Goretti Pereira no dia 15 de abril de 2009.

²⁴⁰ Dentre as diversas ações que estão inseridas nesse processo de crescimento urbano pelo qual o Cariri cearense vem passando nos últimos anos, encontramos a criação da região metropolitana do Cariri, cuja lei de regulamentação foi sancionada em 29 de junho de 2009. Essa criação se deu pela co-urbação das cidades de Juazeiro do Norte, Barbalha, Crato, Missão Velha, Caririáçu, Farias Brito, Nova Olinda e Santana do Cariri. Esse empreendimento traz no seu bojo a necessidade de fortalecimento de uma identidade comum entre esses municípios, o que proporciona benefícios diversos para os envolvidos nessa empreitada.

²⁴¹ Notícia divulgada na revista eletrônica Cariricult, no dia 25 de fevereiro de 2009. Endereço eletrônico: <<http://cariricult.blogspot.com/2009/02/mestre-da-cultura-morre-atropelado-em.html>>

²⁴² Em 22 de agosto de 2003 foi criada a lei estadual que instituía o título de mestre da cultura tradicional no estado do Ceará, sendo 2004 o primeiro ano em que o título favoreceu doze representantes cearenses. Em um dos veículos comunicativos da Secretaria de Cultura do Estado, encontramos a afirmativa de que o intuito de tal “valorização” era *apoiar e preservar a memória cultural do nosso povo, transmitindo às gerações futuras o saber e arte sobre os quais construímos a nossa história*. Ver link: <<http://www.secult.ce.gov.br/patrimonio-cultural/patrimonio-imaterial/mestres-da-cultura/tesouros-vivos-da-cultura>>

O título de Mestre da Cultura dado não só ao referido Decurião, mas também a outros sujeitos/práticas principalmente presentes no Cariri cearense (dos 12 agraciados nove eram dessa região), surge aparentemente nesse contexto como o resultado de processos múltiplos de negociações político-culturais que se desencadeavam e se desdobravam diversamente nas relações entre os níveis estaduais e municipais de onde saíam os referidos agraciados. *A idéia nasceu da necessidade de se criar uma linha de memória*,²⁴³ isto é, de tornar possível um fio que perpassasse a experiência pessoal de alguns sujeitos específicos, e um desses foi o barbalhense Joaquim Mulato de Souza. *Seu Joaquim ficou na história de Barbalha, história da cultura*,²⁴⁴ afirma um dos mais novos discípulos da Irmandade.

Durante a realização de nossa análise, algumas dessas representações e seus desdobramentos estarão presentes num processo constante de diluição argumentativa, porém trabalharemos com a preocupação de pensar Joaquim Mulato não apenas como uma ponte, um instrumento de ligação, mas também e principalmente como um hiato dessa construção mnemônico-histórica caririense. A partir da imagem do *Narrador*²⁴⁵ apresentada na obra de Walter Benjamin, problematizaremos os processos de transmissibilidade e comunicabilidade com que a oralidade se engendra no desenrolar de suas configurações “épicas”, (re)locando assim espaços de atuação e percepção dos sujeitos a elas vinculados..

O narrador é na concepção benjaminiana o sujeito que agrega no interior de seu itinerário discursivo redes de sociabilidades diversas e intercambiáveis. *A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores*.²⁴⁶ No cenário das grandes metrópoles, esse personagem ao mesmo tempo em que ocupa um espaço marginal, atropelado constantemente por informações cada vez mais efêmeras e utilitaristas, torna-se um veículo “primordial” em alguns momentos para a valorização identitária de grupos e comunidades diversos. Esse jogo de interesses, tensionado obviamente pela preocupação em “conservar” determinadas imagens e signos, abre algumas janelas, no entanto, para que possamos observar por entre suas frestas, o que a contrapelo foi experimentado e reorganizado na(s) memória(s) outras.

Joaquim Mulato como um bom narrador no sentido benjaminiano, desliza sobre as temporalidades, as organiza de uma maneira bastante particular, principalmente quando ele

²⁴³Notícia publicada no site do Ministério da Cultura em 24 de junho de 2005.

²⁴⁴ Entrevista realizada com Airton Sales da Silva, 38 anos de idade, no dia dez de abril de 2009.

²⁴⁵ A publicação do ensaio O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, do filósofo alemão Walter Benjamin, ocorreu no ano de 1936 sob os fortes efeitos da guerra de trincheiras, bem como do ascendente totalitarismo europeu. Na obra benjaminiana a memória vai se estabelecendo como lugar privilegiado para pensar o processo de (re) encenação das experiências individuais e coletivas dos sujeitos-narradores, tendo como base a complexa relação entre tradição e modernidade.

²⁴⁶ BENJAMIN, 1994, p. 2.

está relatando a sua própria trajetória pessoal/religiosa. *De trinta e cinco pra cá nunca deixei, eu tinha 16 anos, (...) Fiquei discípulo uns dez anos, eu entrei em trinta e seis, depois de dez anos andando com a Cruz, tomei a frente.*²⁴⁷. Como foi aqui observado, numa única frase ele redefine cronologicamente o início de sua trajetória religiosa, sem que esse “contratempo” se torne um problema para sua narrativa, continuando a narrar sem se perceber do equívoco cometido.

As experiências trazidas à tona pelo narrador aproximam do ouvinte um emaranhado de acontecimentos e trajetórias que lhe permite certa liberdade de construção de outros itinerários, algumas vezes com estreito vínculo com as primeiras coordenadas, em outros casos, tomando caminhos literalmente diversos dos primeiros. Nesta compreensão, a narrativa só existe e tem sentido na e pela interação entre esses sujeitos e entre os universos que lhe são latentes. Joaquim Mulato em vários momentos nos permitiu tal perspectiva. Ele se desdobra e consegue desdobrar também a trajetória dos sujeitos e das temporalidades, que parcialmente enraizadas, ganham outro sentido na sua fala, a partir de um ritmo quase musical, se não propriamente quando essas histórias estão inseridas no mundo dos seus benditos e ladinhas.

Um desses benditos é o *ABC do Divino*, cântico que nos surge ecoando e respingando seus signos pelos discursos memorialísticos que se referem à trajetória pessoal do Decurião. *Joaquim conheceu a ordem dos penitentes com 12 anos, quando ouviu, numa noite de lua clara, vozes que cantavam o “ABC do Divino”. Achou bonito e perguntou à madrinha quem eram. A resposta foi de que se tratavam dos penitentes.*²⁴⁸ É dessa maneira que se insere e se costura de forma genérica o itinerário vivido por ele no âmbito das práticas religiosas que se referem ao grupo. Nesses relatos oficiais/oficiosos póstumos, não conseguimos entrever de maneira mais presente, as rachaduras dessas relações e desses encontros, porque tudo aparenta ser coerentemente vinculado. Somente a junção de sua fala com a daqueles que compartilharam com ele tais experiências, atrelado a uma problematização preocupada em encontrar esses interstícios, pode precariamente trazer à tona esses *entre-lugares* vividos.

No nosso estudo, a trajetória de Joaquim Mulato em muitas ocasiões se confundirá obviamente com a da Irmandade da Cruz, já que durante mais de sessenta anos de sua existência ele foi seu líder, mas não a encerrará de forma alguma. Neste entendimento não pretendemos reagrupar dissertativamente esses pedaços de sua vida como se estivessem inseridos num panorama mais amplo que o define objetivamente. Sua trajetória, no entanto,

²⁴⁷ Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Souza, em 12 de abril de 2006, no Sítio Cabeceiras, em Barbalha/CE.

²⁴⁸ Notícia publicada no caderno Cidade do Jornal cearense Diário do Nordeste, em 25 de fevereiro de 2009.

transborda e modifica no mesmo instante em que sofre influência de dinâmicas histórico-sociais mais amplas, de caráter também coletivo.

Analisaremos as vivências de Joaquim Mulato no que elas “esbarram”, interferem e reagem as mudanças experimentadas na Irmandade da Cruz, bem como na religiosidade sul cearense durante mais de meio século de sua função religiosa, e não como um “modelo” para pensar essas dimensões numa escala macro, submetendo assim suas decisões ao que é delegado externamente. Também não pretendemos visualizá-lo como um ator livre, de decisões independentes, aquém das tensões do campo onde se vincula. *Assim como a língua, a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes - uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um.*²⁴⁹ A dinâmica de escalas tem aqui um privilegiado laboratório.

Neste sentido, as narrativas de Joaquim Mulato atravessam e respondem de maneira particularmente interessante os aspectos que foram analisados genericamente nos dois capítulos anteriores. Sua fala perpassa assim a construção histórica e memorialística da referida ordem, bem como se faz sentir por entre os meandros dos conflitos e das tensões político-culturais que envolveram o grupo desde sua inserção nas festividades de Santo Antônio na década de 1970 do século passado até os dias atuais. Porém, outras questões e outras temporalidades se engendram na urdidura desta trama.

A partir de significativa carga representacional, ele possuía uma autoridade que transbordava as questões administrativas da ordem. *Porque quando ele dizia não era não, e os outros obedeciam fielmente, era o mestre.*²⁵⁰ Dentro desse universo, a função de reatualização constante dos preceitos morais e religiosos por meio de seus conselhos específicos, torna-se essencial para a tentativa de fortificar determinados laços de parentesco e de identidade religiosa. *O narrador é um homem que sabe dar conselhos*, afirma ainda Benjamin²⁵¹, e é exatamente também a partir do que fora vivenciado por outros homens que ele retira os conselhos que elabora, a experiência se desloca assim do terreno do vivido pessoalmente para se encontrar com o que é trazido à tona pela palavra e pelos gestos que o precederam temporal e espacialmente.

Da mesma maneira com que ele procedia com os santos que fabricava artesanalmente, dando formas particulares às figuras, vinculadas ao conjunto de signos que, imageticamente (re) elaboravam-se a sua volta, os acontecimentos vividos e seus desdobramentos também são

²⁴⁹ GINZBURG, 1987, p. 25.

²⁵⁰ Entrevista realizada com Selene Queiroz no dia 28 de outubro de 2009.

²⁵¹ BENJAMIN, 1994, p. 4.

moldados com uma argila de textura histórica e familiar. *O que ele falava o povo ia procurar e encontrava nas escrituras.*²⁵² Seus santos são em grande medida personagens de uma origem européia, que se transfiguram imagetivamente para o universo da religiosidade sertaneja, assim também são seus personagens *imateriais*, trazidos de tempos e de espaços distantes para compartilharem e também legitimarem por meio de suas palavras, um sentido de religiosidade que se elabora no próprio momento da transmissão de suas histórias-exemplo, bem como nos gestos que o acompanham.

Pois a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz, na verdadeira narração a mão intervém decisivamente em seus gestos, aprendidos na experiência de trabalho que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito.²⁵³

Tentaremos, neste sentido, fazer com que algumas das vozes que se manifestam na trajetória de Joaquim Mulato ecoem aqui como ressonâncias de suas vicissitudes mais imperceptíveis. Os desdobramentos da sua morte “abrem” assim algumas janelas para percepção das tensões e das contradições que nos pareciam aparentemente pouco visíveis no interior da dinâmica histórica do grupo, mas que demonstraram sua força latente nesse momento de irrupção e transformação na qual os componentes se viram envolvidos. Enquanto um narrador no sentido benjaminiano, seu falecimento não encerra o alcance de suas *estórias* míticas, já que elas vão se adaptando a outros atores e outros contextos particulares, e, de *boca em boca* vão tomando caminhos diversos, re-significando experiências.

3.2 Conflitos e tensões que “atravessam” suas palavras.

A atmosfera de luto que acompanhou todo o desenrolar das tramas desde falecimento do Decurião até o “desaguar” ritualístico que compunha a escolha do novo líder, ocorrido durante sua missa de sétimo dia, em primeiro de março de 2009, é dada a ver através de sentidos e percepções particulares pelos atores que acompanharam de ângulos diversos tal processo. *Teve, é o ritual de trocas das cruzes, né?(...)*²⁵⁴ Mais do que o momento oficial de substituição de um Decurião pelo seu sucessor, algo que não ocorria há sessenta anos na

²⁵² Essa afirmação foi professada por Dona Teresinha, ex-componente do grupo de incelências localizado no Sítio Cabeceiras. Tal senhora travou diálogo conosco durante a entrevista com seu marido e penitente da Irmandade da Cruz, Francisco Severo, conhecido como Chico Severo.

²⁵³ BENJAMIN, 1994, p. 221.

²⁵⁴ Entrevista realizada com Goretti Pereira, funcionária da Secretaria de Cultura de Barbalha, no dia 15 de abril de 2009.

Irmandade da Cruz, o ritual de *trocas de Cruzes* envolve a construção simbólica do trânsito de um modo específico de tradução dos preceitos morais e religiosos que regem a dinâmica do grupo para outro, que irá se moldar, obviamente, às características particulares do novo líder. *Continuidade vai dá, mas que mudou, e com certeza a gente já vê isso presente no grupo*, afirma ainda Goretti Pereira sobre as novas configurações que aos poucos vão sendo articuladas na da Irmandade da Cruz.

Como já nos referimos anteriormente, parte desse universo de tramas só poderá ser visualizado aqui a partir do relato oral de alguns atores que lhe acompanharam pessoalmente, e esses relatos, imersos em outras redes de sociabilidade e de historicidade farão com que encontremos suas ressonâncias a partir da observação dos contextos específicos em que foram construídas. Na fala de Goretti Pereira, funcionária da Secretaria de Cultural de Barbalha e amiga particular de Joaquim Mulato, se percebe, por exemplo, a preocupação em construir uma superfície consensual no grupo, em meio, no entanto, as suas vicissitudes mais derrapantes e escorregadias: (...) *Pelo o que a gente escutou, seria o seu Chico Severo, mas como seu Severino era mais antigo no grupo, mais antigo na idade, seu Chico Severo disse: não, quem vai ficar é Severino* (...) ²⁵⁵ Encontramos aí uma contradição fundamental entre as questões delegadas pessoalmente por Joaquim Mulato a partir da sua relação íntima com os componentes do grupo e algumas das “leis” que parecem reger os preceitos morais da Irmandade, tomando uma distância até mesmo de decisões administrativas mais fundamentais.

(...) Que, o Joaquim Mulato em vida, ele disse uma vez pra mim e pros outros grupos, que um dia quando ele morresse, ele queria que o Chico Severo fosse o mestre, o Chico Severo é um homem assim muito manso, então ele se identifica muito com Joaquim Mulato, ele é manso, calmo, ele é muito doce, e aí, até em respeito ao Severino Rocha por ser o mais velho, ele achou por bem que a cruz ficasse com o Severino Rocha (...) o Chico Severo deixou bem claro que ia passar a cruz para o Severino Rocha por ser o segundo Decurião do grupo, e até em respeito à idade dele, mas que gostaria que todos os seguimentos do mestre Joaquim Mulato fossem mantidos. ²⁵⁶

Mansidão surge aqui como um dos adjetivos essenciais para exercer a função de Mestre da Irmandade da Cruz. Algo que nos parece bastante próximo do que Walter Benjamin identifica como alguns dos preceitos básicos do narrador exemplar, ele compartilha

²⁵⁵ Entrevista realizada com Celene Queiroz, ex-funcionária da Secretaria de Cultura de Barbalha, no dia 28 de outubro de 2009.

²⁵⁶ Entrevista realizada com Goretti Pereira Amorim, funcionária da Secretaria de Cultura de Barbalha, em 15 de abril de 2009.

experiências, e só faz isso porque possui uma liderança baseada no seu próprio comportamento pessoal, na sua sabedoria íntima. Esse fragmento também se torna emblemático e instigante para pensarmos como os preceitos religiosos e morais que o antigo Decurião propagava parecem surgir como instrumentos imprescindíveis para se “preservar” a memória histórica da Irmandade da Cruz. Chico Severo *aceitou* abandonar o cargo sugerido em vida pelo próprio Joaquim Mulato, porém, o mesmo parece deixar claro na sua afirmação (que conhecemos indiretamente por meio da fala de Goretti Pereira) as pretensões de que se mantenham vivos os ensinamentos do mestre, fazendo-se manter em voga também a (re)atualização daquele espaço como lugar de memória religiosa.

Durante a entrevista com Chico Severo, depois da morte de Joaquim Mulato, além de sua esposa Teresinha, também estava lá presente/interagindo uma moradora da localidade chamada Maria, de apelido *Senhora*. Atravessando nosso diálogo com o referido penitente, ela nos permitiu acompanhar um pouco o ressoar das tensões relativas aos desdobramentos, não apenas do ritual de troca de cruzes, mas principalmente de um novo momento histórico no grupo. Joaquim Mulato esteve à frente da Irmandade por mais de sessenta anos.

Compadre Chico foi quem ficou com a num foi compadre Chico?(...) Eu tinha ouvido falar que Joaquim Mulato tinha dado a cruz a compadre Chico?(...) Aí depois eu ouvi Severino dizendo que né? que Joaquim Mulato quando morreu deixou a cruz com ele (...).

Suas afirmações vão emergindo na entrevista entre a tentativa de Chico Severo de tornar legítimo por meio de sua fala o lugar ocupado por Severino Rocha a partir daquele momento. *Não, porque o chefe é Severino agora*, responde o mesmo tentando aparentemente encerrar aquele assunto incômodo. Porém, no entremeio de sua narrativa, *Senhora* também diz ter ouvido do próprio Chico Severo tal afirmativa, o que nos permite deslocar um pouco o lugar de sua fala inicial: (...) *Não porque eu perguntei a compadre Chico e compadre Chico disse; foi eu mesmo, ele me entregou, antes de morrer. Né, compadre Chico? Por isso que eu gosto de saber das minhas coisas a verdade, tem a mentira e tem a verdade.*

O estatuto de verdade e/ou mentira dos desdobramentos dessa dinâmica organizacional não nos importa aqui, são as próprias dobras e desvios, no entanto, que nos instigam. Desde quando a Irmandade tornou-se conhecida nacionalmente, a figura de Joaquim Mulato sempre ocupou um espaço privilegiado entre os demais, e isso obviamente repercutiu na forma de relacionamento entre os próprios Irmãos da Cruz antes e depois de sua morte.

A Vila Mulata onde ele residia teria esse nome de acordo com um dos depoimentos, por conta das doações de terra que ele fizera à população local. Joaquim Mulato possuía uma autoridade que extrapolava as redes unicamente administrativas da Irmandade da Cruz: ele simbolizava uma moralidade exemplar também para os moradores do Sítio Cabeceiras. Seu espaço de atuação atingia, neste sentido, outras redes de sociabilidade, chegando até mesmo a possuir dimensões místico-religiosas bastante intensas. Isso se fazia visível quando, por exemplo, algumas demandas “especiais” lhe chegavam às mãos, à espera de uma solução imediata e efetiva: “A cobra morde o bicho, o povo corre atrás d’eu. Chego lá, cuspo na boca daquele bixin, ele vai embora, pronto, escapou.”²⁵⁷ Esse relato resume o que aqui tentamos explicar.

Mas essa autoridade nem sempre teve tanta força. Em meados da década de 1930, quando Joaquim Mulato assume o comando da Irmandade da Cruz, ele sofrera alguma resistência dos componentes do grupo na época. *Os mais velhos o rejeitavam: lá vou eu andar dominado por um menino*,²⁵⁸ respondiam seus antecessores diante da indicação de José Francisco da Silva, seu Biro, Primeiro Decurião da Irmandade da Cruz nesse período. O tempo vivido é um aspecto imprescindível para ocupar a função de líder aqui, ele garante que os ensinamentos estejam imbuídos da própria experiência de quem os enuncia oficialmente.

Mesmo sendo atualmente o mais velho da Irmandade, o perfil de Severino Rocha, *seu acompanhante*, em muito parece destoar do que Joaquim Mulato significava para os seus interlocutores, principalmente no que concerne à extrapolação de uma moral religiosa imemorable; pelo menos, é isso que as falas aparentam ou tentam anunciar. Ele conhecera a Irmandade aos dez anos de idade, por intermédio de seu pai José Antonio Rocha, que também era penitente, mas tinha sua identidade resguardada, sendo somente sua esposa a “cúmplice” desse segredo, levando o filho a compartilhá-lo logo em seguida. Na época, o Decurião do grupo era também seu Biro, pouco tempo depois substituído por Joaquim Mulato, como foi mencionado de maneira geral anteriormente.

De aspecto rude, com respostas geralmente muito curtas e diretas, sem uma continuidade e um desdobramento imagético mais visível narrativamente, Severino Rocha vai se afastando do que *parece* circunscrever o sentido clássico de narrador benjaminiano. Suas *estórias*, para nossa surpresa, no entanto, são musicadas em mais de cento e oitenta benditos diferentes, *eu canto os benditos e Joaquim conta as histórias*, teria dito ele a Celene Queiroz em conversa de outrora, afirmando ainda que só ele possuía algo que denominou de

²⁵⁷ CARVALHO, 2005, p.144.

²⁵⁸ CARVALHO, 2005, p. 142.

“estornogia”, não revelando a sua interlocutora o que esse termo significava, só atribuindo a ele, no entanto, um dos maiores valores de sua autoridade religiosa dentro do grupo. Tanto contar quanto cantar histórias, parece ter o mesmo peso dentro da Irmandade da Cruz, parece responder ao mesmo objetivo moral.

Em um dos momentos de sua fala, Celene Queiroz nos relata também que houve várias *brigas* entre ele e Joaquim Mulato por conta da liderança “simbólica” do grupo: *brigavam, se intigravam, um saía aí pegava as trouxas e ia deixar na casa do outro, pegava a cruz e ia deixar na casa do outro, aí fazia a paz e lá vinha de volta, vivia a vida desse jeito (...)*. Esse é um dos motivos que, no nosso entender, teria feito Joaquim Mulato ter deixado explícito em vida sua preferência por Chico Severo. Ele era menos dissidente que Severino Rocha, apresentava menor perigo a sua liderança pessoal. A cruz novamente se traduz como esse veículo de valor sintomático para a organização espacial do grupo; quando estava na casa de Joaquim Mulato, tudo andava bem, quando não, algum conflito teria ocorrido com Severino Rocha, voltando novamente à casa do Decurião quando a configuração se remodelava posteriormente.

Outra questão que se desdobra pela visualização desses ecos, é que para se relacionar politicamente com as várias esferas públicas e privadas às quais o grupo tem contato, a atitude mais branda (aquela que Chico Severo possui) parece conter uma pertinência bastante circunstancial. Severino Rocha, a contrapelo como lhe é típico, reafirma sua importância no lugar ocupado por ele atualmente: (...) *Porque escolheu assim porque, eu não, eu é que andava mais ele, eu que chefe, o ajudante dele num era Chico Severo, era eu, era ajudante dele*. Essas palavras dispensam comentários mais longos.

Aí não sabia mais rezar terço, não sabia mais rezar nada, neste instante Severino Rocha se utiliza de um argumento administrativo e também religioso para novamente justificar o seu lugar ocupado, tratando em outro momento sobre o inquietante assunto do título de Mestre da Cultura tradicional do Ceará: *Porque tão sabendo que eu é que fiquei no lugar dele, mais aí não me chamaram nada, num chamaram pra fazer negócio nenhum*, enfatiza ele com relação ao “silêncio” dos administradores públicos de cultura do Estado do Ceará. Em certos momentos do seu texto, o pesquisador Gilmar de Carvalho afirma que seu Birro, Decurião que antecede Joaquim Mulato, teria deixado a liderança por não saber mais cantar benditos. Da mesma forma, Severino Rocha sustentava esse discurso sobre Joaquim Mulato de Souza, o discurso de sua dificuldade em transmitir musicalmente as experiências de outrora. Sem essa faculdade, tal função ficaria comprometida.

A importância simbólica e administrativa exercida pela função de Decurião na Irmandade da Cruz, a par das particularidades temporais, nos conduziu a uma associação histórica com o sentido de liderança moral e mística empreendida por determinados leigos em agrupamentos religiosos localizadas nos sertões nordestinos entre os séculos XVII e XIX. Como já foi dito no primeiro capítulo, a escassez institucional da Igreja Católica bem como outras questões mais particulares de cada um desses contextos, contribuiriam muito para tal configuração. Eram esses leigos que administravam a sua maneira todo um aparato de questões e problemáticas sociais que lhe surgiam cotidianamente, tendo somente durante as Santas Missões um contato “efêmero” com a Igreja institucional.

Alguns trabalhos no âmbito da historiografia nos ajudam a fortalecer essa associação. *Nessas missões a participação de leigos era estimulada pelos padres, tornando possível o surgimento das irmandades, e em particular, o surgimento de lideranças religiosas laicas como Antônio Conselheiro, Severino Tavares e José Lourenço (...).*²⁵⁹ Porém, tal vínculo não encerra todas as vicissitudes que circunscrevem o universo desses líderes leigos contemporâneos. A Igreja católica não lhes chega mais de modo tão escasso e insipiente, a sua liderança se equilibra no nível de relações aparentemente mais “brandas” e mais presentes no cenário midiático. Mas, até mesmo esse sentido contemporâneo de harmonia precisa aqui ser questionado.

Em 2004, o título de Mestre da Cultura tradicional²⁶⁰ *elegeu* sujeitos de algumas manifestações culturais do Ceará, em respeito à singularidade de suas práticas e saberes que se destacavam entre outras, o que obviamente gerou determinados conflitos e disputas de poder dentro das sociabilidades a que esses sujeitos estavam inseridos. Somente em 2006, a lei que previa tal benefício foi revista *trazendo a manutenção dos grupos e coletividades*²⁶¹ com o título de Tesouros Vivos da Cultura. Essa redefinição exemplifica bem o resultado das diversas apropriações encenadas e delegadas tanto no âmbito institucional como no nível das práticas culturais anônimas. A Irmandade da Cruz, no entanto, não foi agraciada com esse

²⁵⁹ Ver: MELO, Rosilene Alves de. O outro Juazeiro: histórias das crenças e práticas ocultas na cidade sagrada. In: Caderno de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri, Tendências- V.2, n. 1 (jul./2004)-Crato, 2004. p. 31.

²⁶⁰ Tendo como base um contexto de redefinições em termos nacionais, o Estado do Ceará foi pioneiro no processo de criação de uma política pública voltada especificamente para a “valorização” de determinados indivíduos, considerados então detentores de conhecimentos e práticas imprescindíveis para continuidade histórica da cultura cearense. Divididos geograficamente entre as diversas regiões do Estado, tais sujeitos se inseriam genericamente num contexto de diversidade de saberes, fazeres e representações que iam desde práticas religiosas como a penitência, até expressões mais “coloridas e profanas” como o reisado de congo, por exemplo.

²⁶¹ Essas informações foram visualizadas no site da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará. Ver: <http://www.secult.ce.gov.br/patrimonio-cultural/patrimonio-imaterial/mestres-da-cultura/tesouros-vivos-da-cultura>

título, somente Joaquim continuou sozinho como Mestre da Cultura do Ceará, o que obviamente contrariou os dissidentes.

O ator que “recepçiona” tais medidas, as responde individualmente, mas em estreito compasso com as conveniências coletivas e sociais a que se vincula discursivamente. Durante o tempo em que foi líder da Irmandade da Cruz, Joaquim Mulato foi encontrando cotidianamente soluções para tais impasses, e esses, se redefinindo com o decorrer do tempo. Caberia então ao próximo Decurião tomar a sua maneira medidas também convenientes para tais “imprevistos”. E o ritual de passagem da Cruz inaugura um novo tempo de inter-relações para esses sujeitos.

Parece-nos que a cruz de que fala Goretti Pereira em seu relato sobre o ritual de passagem de Decuriões diz respeito àquela que acompanhava Joaquim Mulato desde o início de sua trajetória no grupo, em 1936 aproximadamente. Essa cruz fora construída de acordo com ele no mesmo ano em que nascera. (...) *Eu tenho uma cruz que os anos que ela tem eu tenho, eu nasci em vinte e ela foi feita em vinte, eu tenho ela ainda hoje* (...). No desenrolar de sua fala, ele também nos conta que quatro Decuriões lhe antecederam a função, lembrando apenas o nome do segundo desses em diante.

Primeiro daqui, fora de outros que tinha andado, eu não sei quem foi não, eu sei do segundo pra cá (inteligível) Vitorino que era casado com uma tia minha (...), ele morreu, aí ficou Antonio Arculino (...) ficou seu Birro, seu Birro morreu, ficou eu.

Sua afirmativa nos faz pensar que, anteriormente a esse primeiro desconhecido, outros, que não podiam ser propriamente Decuriões, isto é, líderes oficiais da Irmandade, já praticavam a penitência nos arredores do Sítio Cabeceiras. A construção de uma Irmandade, com suas normas e atribuições específicas para cada um de seus componentes, foi se estruturando de forma progressiva no decorrer do tempo e em compasso com as demandas surgidas durante esse percurso.

A maneira com que sua memória apresenta o vivido não nos permite entrever de forma cronológica e sistematizada a sequência temporal dessas atribuições religiosas dentro da Irmandade da Cruz, já que elas se atravessam e se compartilham constantemente. Tudo fica muito diluído em outras histórias e em outros personagens. Mas é exatamente essa questão que aqui nos interessa: a de pensar a forma com que o indivíduo Joaquim Mulato atravessa experiências e conflitos no intervalo entre uma história e outra contada no terreiro de sua casa, c(a)ntada entre benditos e ladainhas.

Problematizar as trajetórias de vida tendo como base o que vem sendo discutido atualmente no campo da micro-história e dos estudos biográficos ²⁶² nos surge como uma tarefa desafiadora, complexa, porém bastante provocante e eficaz para os objetivos a que nos propomos aqui. Um deles é o de examinar a trajetória de Joaquim Mulato num *conjunto de inter-relações móveis, dentro de configurações em constante adaptação*. ²⁶³

Esse personagem tem sua existência vinculada, de maneira transversal, a um universo bem mais amplo de relações das quais ele participa direta e indiretamente. Sua vida não se reduz à macro-redes, em algumas ocasiões ele se liberta delas, se contrapõe e as desafia constantemente; em outras, se alia as suas nuances e tece desdobramentos variados a partir dessa comunhão. Por vezes, Mulato nos surge como um homem “fora” do seu tempo, o que obviamente é um equívoco, já que sua experiência se posiciona sempre ao rés-do-chão.

Até aproximadamente 1998, Joaquim Mulato não possuía registro civil. ²⁶⁴ Quando Dona Antônia, a senhora que cuidava dele, faleceu, o Decurião viu-se numa situação financeira difícil, preocupando alguns dos componentes da Irmandade, já que naquela altura ele ainda não possuía aposentadoria ou qualquer outro tipo de renda, vivendo apenas do que a sua pequena propriedade rural lhe proporcionava. Ele, em pleno século XXI, se negava a arrendar suas terras. Esse evento trouxe à tona seu estado de inexistência perante os arquivos oficiais do governo, tendo então Celene Queiroz sido procurada por alguns de seus discípulos que lhe comunicaram que Joaquim se negara a reivindicar tal benefício porque dizia “não querer ser *marcado* pela besta fera.” ²⁶⁵ Porém, em conversa pessoal com Mulato, o discurso foi modificado de prontidão. Sua justificativa naquele instante era a de que não queria dever favor a nenhum político, algo que aquela prática parecia então suscitar nele instantaneamente.

²⁶² Os principais autores a que recorreremos no desenrolar desse capítulo para pensar as questões relativas à micro-história e os estudos biográficos são os historiadores Italianos Giovanni Levi, Carlo Ginzburg e o sociólogo Francês Pierre Bourdieu, já apresentados em momento anterior.

²⁶³ LEVI, 2000, p. 17.

²⁶⁴ Tal descrição esta baseada no que foi relatado por Celene Queiroz, em entrevista.

²⁶⁵ A besta fera, no complexo universo imagético sertanejo se apresenta genericamente como uma figura de características animais e cruéis que proporciona terror a todos que a encontram pela frente durante a noite. Muito provavelmente suas características nesse contexto específico se apresentam como uma forma de *tradução* e de desdobramento de algumas das questões apresentadas pelo texto bíblico do Apocalipse, onde João Evangelista descreve seres com organização morfológica e comportamental bastante similares a essas e que durante o *fim dos tempos* terão forte atuação como propagadores do terror coletivo, obviamente que essa tradução incorpora experiências e sentidos vinculados a historicidade e ao cotidiano dessas populações particulares e dos próprios indivíduos que as re-significam e as propagam narrativamente. Essa criatura metade homem, metade cavalo, surge nessa perspectiva, em locais inóspitos, numa travessia desenfreada e emitindo uivos diversos, fazendo com que a população dos locais onde ela transita, se retirem para suas casas durante sua aparição, com medo do que essa podem lhe trazer. A relação dessa figura mitológica com os preceitos morais e religiosos do catolicismo *popular* sertanejo é bastante intensa e permeada pelas histórias das experiências vividas por atores diversos. A tradição oral cuida neste sentido de produzir a configuração dessas (re)encenações.

Porém, essa aparente contradição discursiva, pode, no entanto, ser sintomática para pensarmos no entrelaçamento de imagens e narrativas que emergem constantemente do/no universo sertanejo. Neste sentido, para além de algumas singularidades próprias do narrador em questão, o processo de aproximação entre as esferas políticas e religiosas dentro desse mosaico imagético, é algo latente e que precisa efetivamente ser problematizado. O sujeito político e a besta fera parecem assim pertencer a um único e complexo personagem, atravessado pelas tramas que envolvem relações de poder e de corrupção financeira, transformando-se então num verdadeiro monstro apocalíptico, o que em grande medida explica o temor evocado por Joaquim Mulato em conversa com alguns dos seus interlocutores. Fugir das garras desse monstro abstrato e traiçoeiro contribui muito no processo de expiação religiosa dos pecados cometidos.

Nesse trecho da fala de Joaquim parece ressoar também os ecos das relações interpessoais que durante algum tempo, principalmente na Primeira República, estiveram presentes no panorama político brasileiro, atreladas imagetivamente em grande medida, ao chamado Coronelismo,²⁶⁶ que cronologicamente se estendeu no período que compreende o início do período republicano até a década de trinta do século XX, quando se instaura “oficialmente” uma nova configuração político-social no Brasil. A sua fala nos faz lembrar relações de clientelismo rural que durante muito tempo povoaram os sertões nordestinos, porém no nosso entendimento, suas vicissitudes extrapolam, reincidem e avançam em outras temporalidades e nas relações sociais subjacentes, incorporando novos atores e novas dinâmicas internas.

Na nossa visão, o sentido clássico desse tipo de configuração está relacionado em grande medida a uma estrutura de experiências eminentemente rurais, em que o campo do público e do privado se interpenetram constantemente. A partir de então ocorre uma efetivação de negociações em prol da realização dos interesses dos atores envolvidos, interesses que quase nunca coincidem, mas que são trocados na/pela negociação realizada. Porém, esse entendimento não encerra as possibilidades de pensar as práticas sociais e culturais que aí se envolvem. Neste sentido, essa compreensão vaga de clientelismo não “responde” a todos os questionamentos levantados aqui, e que dizem respeito ao que foi/é vivenciado no Sítio Cabeceiras. A voz de Joaquim Mulato ao mesmo tempo em que aponta para tal existência, se nega discursivamente a compartilhá-la.

²⁶⁶ Para uma compreensão mais sistematizada de tal configuração político-cultural, Ver: CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma discussão conceitual. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 40 n. 2, 1997.

Em contrapartida, os desdobramentos que relacionam sua participação, em 2006, no desfile da escola de samba carioca Unidos da Mangueira trazem à tona jogos e negociações políticas com as quais o penitente se envolvera naquele contexto. Suas atitudes em face desta nova postura assumida parecem ter tomado um ar mais brando e até mesmo maleável. *Joaquim Mulato explica que o assédio dos repórteres e a necessidade de divulgar o ritual como uma manifestação cultural os obrigou a mostrar a cara. No último carnaval, Mulato desfilou pela mangueira.*²⁶⁷ Essa participação gerou discussões em diferentes veículos informativos a respeito, principalmente, do caráter “profano” suscitado pela manifestação carnavalesca, destoando assim da “pureza” de suas práticas religiosas. Esta contradição parecia difícil de ser compreendida.

Isso se deu particularmente pelo que, de maneira mais explícita e mais direta, é (re) apresentado durante um desfile de escola de samba como o da Mangueira, por exemplo. A festa de Santo Antônio de Barbalha, por mais que esteja acompanhada no seu bojo por situações eminentemente ambivalentes, que se engendram mesmo por motivos sensuais e sexuais, aparece discursivamente como um evento religioso, de caráter sagrado. Nas duas situações, a do carnaval carioca e a da festa ao santo português, o convite fora realizado tendo como base determinados interesses políticos, sem nenhuma preocupação explícita em manter segredo absoluto sobre tais pretensões. Nem mesmo o Decurião parecia ter esse objetivo: *Ele parece que teve medo de haver algum problema com o título de Mestre da Cultura dele*, afirma Celene Queiroz a respeito das negociações políticas que envolviam o desfile da Mangueira em 2006.

“(...) Fui lá pra aquele negócio, pra mangueira, (...) Aquele é um negocio que vem política, um quer ganhar, outro quer ganhar a mangueira, que a mangueira é rica que só, é rica, que toda riqueza do Rio tá dentro dela, tudo que é mandado na mangueira é por mode da riqueza, a turma tava combatente que queriam desviar as águas do rio São Francisco pra cá, ai lá diz que até o bispo foi contra, não quer que essa água seja desviada pro Pernambuco, que ela vindo pro Pernambuco, ela pode vir pra aqui pro Ceará, num querem, o meio que eles acharam, era no desfile da mangueira levar gente cearense e apresentar lá no desfile, disseram que ela ganhou a (inteligível) tão trabalhando já, (inteligível) ele não foi levar pra nós (inteligível) pro mode nada não, é só pra nós ter o direito deles pegar águas do Rio São Francisco e jogar no Pernambuco, de Pernambuco jogar aqui pra nós e no estado de Bahia, e no estado do Piauí as água é num permite.

²⁶⁷ Notícia divulgada no Jornal Diário do Nordeste, no dia 4 de abril de 2006.

Dentro do seu complexo universo imagético, Joaquim Mulato reinterpreta os movimentos ligados ao projeto de transposição do rio São Francisco,²⁶⁸ levado adiante atualmente pelo governo federal. O contexto e os motivos da “associação” entre o poder estadual cearense e a escola de samba carioca ganham na sua entonação, o acompanhamento das experiências e das reações de outros atores, num emaranhado de negociações que só o desenrolar específico de sua narrativa consegue esclarecer. Porém, aqueles que compartilharam com Joaquim Mulato esse encontro, também arquitetam narrativamente tal configuração. *O governo do estado na época tava dando patrocínio pra mangueira de 500 mil reais, em contrapartida levaria os mestres do nordeste e seriam distribuídas 10.000 rosas no sambódromo*, afirma a esse respeito Goretti Pereira,²⁶⁹ que acompanhou o Decurião durante sua ida ao Rio de Janeiro, em 2006, e que como já vimos anteriormente, é atualmente funcionária da Secretaria de Cultura de Barbalha.

O problema da estiagem no semi-árido brasileiro e do processo migratório que em tese ele ocasionaria, é uma questão bastante latente e revisitada constantemente tanto nas discussões governamentais quanto no âmbito da tradição oral. Seja cantada em benditos e canções laicas, seja proferido em versos de cordel ou mesmo entrecortado nas *estórias* familiares, o fantasma da seca causa grande angústia e desespero naqueles que conviveram/convivem com suas consequências cotidianas. Esse repertório perpassa em grande medida uma produção imagética múltipla e atravessada por personagens anônimos, que tiveram suas vidas confundidas com esse fenômeno.

Porém, esses homens e mulheres ao mesmo tempo em que aparecem nos jornais e revistas no desconfortável papel de vítimas, surgem nas suas narrativas como atores bastante ativos e donos de sua própria voz, cientes de suas próprias trajetórias. Neste sentido, a seca não é só um fenômeno climático, ela é também e principalmente um fenômeno social, com implicações políticas e culturais bastante latentes.²⁷⁰ Assim sendo, a transposição do *velho*

²⁶⁸ Desde época de Dom Pedro II, existiria a pretensão de se realizar a transposição do rio São Francisco, isto é, a integração do mesmo a outros rios existentes na região semi-árida brasileira, com o intuito de resolver os problemas relativos à falta de água na região do sertão nordestino. Tal discussão fora retomada novamente durante o governo de Getúlio Vargas em 1943, porém, o primeiro projeto consistente neste sentido, só foi realizado no governo de João Figueiredo, após um período de estiagem bastante extenso (1979-1983). Muitas outras iniciativas nesse sentido foram realizadas posteriormente, sendo apenas durante o governo do atual presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que esse projeto fora operacionalizado de forma mais efetiva. Oficialmente, as obras se iniciaram em julho de 2007, quando o exército brasileiro começou uma etapa no chamado eixo norte. Atualmente, tal transposição é um assunto bastante polêmico, dada as questões relativas ao impacto ambiental.

²⁶⁹ Entrevista realizada com Maria Goretti Pereira Amorim Lima, Funcionária da Secretaria de Cultura de Barbalha, em 15 de abril de 2009.

²⁷⁰ Mesmo tratando de um contexto histórico específico e partindo de uma problemática diferenciada, a tese de doutorado *Errantes da Selva: Histórias de migração nordestina para a Amazônia*, da historiadora Isabel Cristina Martins Guillen propõe uma discussão do fenômeno da seca não simplesmente como uma questão climática e

Chico, para além de todo impacto ambiental que ela supostamente produzirá, transforma-se no momento de esperança de dias e de histórias melhores para contar/viver. (...) *É só pra nós ter o direito deles pegar águas do rio São Francisco e jogar no Pernambuco, de Pernambuco jogar aqui pra nós* (...) encerra de forma emblemática e sintética Joaquim Mulato de Souza.

O desfile da Mangueira, como um momento *festivo* de repercussão nacional, com a participação de alguns representantes da cultura tradicional, provoca um forte efeito midiático em milhões de espectadores, respingando suas consequências para os que dele participaram, bem como para a população diretamente atingida pela transposição do rio São Francisco. Em contrapartida, a recepção desses movimentos, bem como a resposta a eles, interfere nas preocupações, nos objetivos e nas alianças dos atores envolvidos. A apoteose do desfile carnavalesco se torna então o momento instável de movimentações/negociações já há muito engendradas. Nesse ínterim, acompanhamos na sua fala o processo de personificação do estado do Ceará em estreito compasso com as consequências que essa medida proporciona.

A ordem dele, ele que mandou aí vieram me buscar, aí eu digo: Agora eu digo, eu vou pro carnaval? Não é, então num vai não, eu digo se não for corta o salário que me dão, aí eu vou, me importa (...) Porque num foi ele que me deu? Num foi ele que deu a diploma, mestre da cultura, então tá feito, não pode faltar ao governo. (inteligível) disse os apóstolos, Pedro acompanhai a lei do país, quer dizer, acompanhai as leis que os reis estavam seguindo, né pra nós acompanhar outra não, é seguir, os reis é católico nos serve as leis deles, na república o governo é católico só porque eles pede é porque anda de dia? É de dia mesmo, a gente vai atender, é melhor que às vezes a (inteligível) se não atender o governo é ruim (...).

Na referida fala, encontramos vários movimentos em tensão, que se afastam e se tocam constantemente. A relação de negociação direta e indireta com os trâmites políticos do Estado do Ceará parece ser, no entanto, o fio condutor desses desdobramentos. Na sua resposta sobre a atitude tomada por ele diante do *convite* realizado pelo governo, Joaquim Mulato constrói sua argumentação por entre justificativas que agrupam e inter-relacionam questões religiosas e laicas constantemente: (...) *disse os apóstolos, Pedro acompanhai a lei do país* (...). O Pedro ao qual o Decurião se refere na narrativa, muito provavelmente é o personagem bíblico do Novo Testamento, o que fortalece a nossa afirmativa anterior.

A referência aos apóstolos e a necessidade de “acompanhar” as decisões dirigidas pela esfera político-institucional parece surgir aqui como a busca de uma vinculação discursiva imprescindível para a legitimação dos aspectos morais e religiosos da Irmandade da Cruz, bem como das negociações então empreendidas por eles nos últimos trinta anos de mudanças

intensivas: (...) *Não, porque ele num tava com nós, dando o salário, ele num tava dando o valor? Ai pra eu não cumprir a palavra eles num podia derrubar?(...) pois pronto, derrubava e deixava eu igual com o chão (...).*

A questão das particularidades dos modelos de governo republicano e monárquico, bem como os desdobramentos que esses aspectos produzem no interior de determinadas práticas culturais é uma questão tocada de forma interessante na fala de Joaquim Mulato no decorrer de sua narrativa. Algo que exploraremos melhor a seguir. Nesse fragmento, no entanto, o Decurião traduz para a vivência contemporânea dos Irmãos da Cruz e para o momento de redefinições de suas experiências religioso-culturais, os sentidos diversos que as apropriações de tais configurações políticas possibilitam. A diferente organização temporal empreendida em cada uma dessas duas vicissitudes parece influenciar o modo como Joaquim Mulato percebe esta experiência.

Entrevemos por meio dessa partícula, um aspecto específico da dinâmica do governo republicano perante as práticas religiosas desse grupo, distante na nossa interpretação, da atitude dos *reis*, já que teria então havido uma exigência por parte desse primeiro modelo governamental para que os penitentes andassem *de dia*, isto é, redefinissem o modo como algumas de suas práticas ritualísticas eram realizadas até então. Mas o modo como surgiu essa exigência guarda suas próprias explicações argumentativas: eles decidem sair de dia, porém, se negam a praticar a autoflagelação nesse horário. Os Irmãos da Cruz se equilibram no fio instável das alternativas apresentadas.

Outra questão interessante é que essa república trazida à tona por meio da fala está intimamente vinculada à religião católica, isto é, ela é pura e legítima e pode proceder livremente nas suas decisões político-religiosas, já que está ancorada numa permissão divina por meio de seus representantes na terra. Porém, em outro momento, *despercebidamente*, Joaquim demonstra para nós outra compreensão desse processo de exposição midiática ao qual o grupo esteve vinculado nos últimos anos de sua trajetória, não se afastando, no entanto, das prerrogativas de cunho religioso que as justificam: *É uma coisa assim, é assim uma coisa diferente, né bom não (,,) mas Deus quando andou disse (inteligível) acompanhamo a lei do país, é os governo, é os homi que tá botando ai a gente tem que acompanhar.*²⁷¹ complementa o Decurião.

Prédicas doutrinárias de outrora autorizam determinadas atitudes perante as reivindicações atuais do mundo moderno, numa aparente ambiguidade que guarda em si suas

²⁷¹Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Souza, em 12 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

motivações e seus objetivos, tendo em vista: *Uma racionalidade seletiva e limitada [que] explica os comportamentos individuais como fruto do compromisso entre um comportamento subjacente desejado e aquele socialmente exigido, entre liberdade e constrição.*²⁷² As leis do país que precisam ser obedecidas de prontidão são estendidas também às atitudes tomadas ao nível municipal. Assim Joaquim Mulato relata a forma com que o ex-prefeito Fabriano Sampaio teve seus primeiros encontros com a Irmandade da Cruz, ainda na década de 1970.

(...) Porque veio estudar fora, quando chegou formado, aí ganhou pra prefeito, inventou de fazer o folclore, aí ele queria botar tudo quanto era religioso da antiguidade, apresentar, era reisado, era lapinha, era mineiro-pau, toda brincadeira que tinha antiga ele botou tudo aí, aí Doutor Liro Sampaio, filho de Zé Major, disse aí meu amigo tem uma coisa também, qual é? É os penitentes! E o que é penitentes? É um povo que canta meia noite, é bonito mas é penoso, ali pras Cabeceiras tem, eu sei que tem, aí ele procurou, achou o da Lagoa, botou, quando foi no outro ano veio levar, me levaram e botaram, aí ficou me chamando. Doutor Fabriano Sampaio foi quem botou penitente nas ruas, aí quem sabe as leis.²⁷³

É interessante observar que essa citação se contrapõe de certa maneira ao que afirmou-nos Celene Queiroz em outro momento, em que ela descreve que o primeiro contato “externo” que teria dado vazão a idéia de levar a Irmandade da Cruz para as festividades a Santo Antonio de Barbalha, teria sido feito a partir da ação das estudantes do Colégio Nossa Senhora de Fátima: *cada qual saía perguntando, perguntava a pai, a mãe, a tio, a avó, avô, e você sabe a cidade pequena, todo mundo se conhece, sempre um tinha uma história para contar, uma indicação.*²⁷⁴ Foi assim que o prefeito teria entrado em contato pela primeira vez com o grupo, os levando posteriormente ao seu desfile *folclórico*.

Ainda no limiar dessa relação com os poderes estabelecidos em suas diversas instâncias, ele nos conta também que por ocasião de uma de suas viagens pelo território brasileiro, quando a população dos locais visitados percebia que ele se locomovia em veículo oficial, o tratava com muito respeito, em vista da autoridade que aquele momento lhe proporcionava, o que deixava o Decurião orgulhoso do *status* que desfrutava naquele momento.

Essa maneira diferenciada de tratá-los não impede em contrapartida que Joaquim Mulato tomasse algumas medidas para que, diante dessa exposição pública, os princípios de

²⁷² LEVI, 2000, p. 46.

²⁷³ Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Souza, em 12 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

²⁷⁴ Entrevista realizada com Celene Queiroz, ex-funcionária da Secretaria de Cultura de Barbalha, em 28 de outubro de 2009.

integridade moral e religiosa do grupo fossem “resguardados” efetivamente. Para indicar essa necessidade, ele se utiliza de um acervo variado de analogias e apresenta sua argumentação didaticamente, fazendo então jus ao sentido de narrador benjaminiano, como assinalamos anteriormente: *Porque o penitente descoberto, ele declarado, eu comparo com uma moça falada, é porque a mocinha, fulana, todo mundo enxerga a linha nela, sem saber (...) será bom eu casar com aquela moça, será que aquela moça é moça?*²⁷⁵ No mesmo sentido, seus interlocutores podem questionar se, diante de todas aquelas mudanças, os penitentes “continuam” sendo os mesmos sujeitos das histórias/memórias mal-assombradas do Cariri cearense.

Joaquim Mulato se permite, sem nenhuma dificuldade narrativa, desdobrar vivências e experiências que continuariam desconhecidas sem o recurso de sua voz. A esse respeito, vamos mais uma vez ao encontro de Walter Benjamin na sua argumentação sobre a diferenciação básica entre o conceito de vivência e o de experiência. O caráter da vivência estaria estritamente atrelado ao que se passa durante a vida do sujeito, ao tempo observado pessoalmente, já a experiência agruparia as emoções que se multiplicam e se desdobram pelo tempo e pelo espaço vivido por outros atores, ultrapassando a cronologia da vida individual de cada sujeito.

Mulato realiza esse exercício constantemente nas suas memorações, indo constantemente ao reencontro de outras experiências. *Um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo que veio antes e depois.*²⁷⁶ Acompanhamos esse processo quando ele relembra com saudosismo a atuação do Padre Ibiapina nos sertões nordestinos, o missionário torna-se então um de seus heróis europeus, *e foi difícil convencê-lo de que era cearense (...).*²⁷⁷ A sua memória não foi permitida fronteiras muito rígidas.

Da mesma forma com que a trajetória de Joaquim Mulato acompanha e re-significa a existência de outros sujeitos que lhe antecederam cronologicamente, o que ele experimentou e representou em vida ecoa pelas novas demandas que se tornam presentes no âmbito cultural e religioso da região do Cariri depois do seu falecimento, chegando até mesmo a dar visibilidade para novos empreendimentos desse porte. Assim, sua experiência congrega tempos múltiplos e intercambiáveis.

²⁷⁵ Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Souza, em 12 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

²⁷⁶ BENJAMIN, 1986, p. 37-38.

²⁷⁷ CARVALHO, 2005, p. 143.

Neste sentido, na entrevista que nos cedeu em outubro de 2009, Celene Queiroz relatou que estava prestes a ser agraciada com a medalha de honra ao mérito que recebia o nome do Decurião, e que fora criada pela Câmara de Vereadores do município naquele mesmo ano. Para a mesma, o título emerge como um reconhecimento pelas contribuições de alguns sujeitos no campo da cultura barbalhense, e ela, pela trajetória profissional, foi a primeira a ser lembrada, o que a deixou obviamente muito contente e satisfeita. Diante de todas essas questões colocadas, há um fator que nos inquieta bastante e que nos instiga a querer explorá-lo mais atentamente: tomar conhecimento se o título resultou dos desdobramentos que o falecimento do Decurião possibilitou, ou se a escolha do nome de Joaquim Mulato fora algo posterior a própria idéia do título, como uma dobra das vicissitudes já experimentadas nesse campo de forças, uma maneira de justificar o que vinha se arquitetando já há algum tempo nesse espaço. Infelizmente, não podemos avançar de forma mais sistematizada nessa questão, as narrativas orais mal tocam nesse assunto.

Os momentos posteriores à morte do Decurião foram acompanhados de muitas tramas e desdobramentos que serão assinalados, sobretudo, pelo entrecruzamento das vozes, isto é, por meio da oralidade, já que os relatos escritos a que tivemos contato não versaram sobre tais conflitos. É a oralidade que aqui nos conta de maneira mais intensa esse ocorrido. Neste sentido, o repertório do seu velório incluía *muita gente, muita, muita, muita, eu nunca vi uma pessoa rica pra ter tanta gente como tinha, e falar nele, ainda hoje o povo fala, tudinho*, nos relata Chico Severo.²⁷⁸ Algo interessante também é que o enterro ocorreu na cidade de Barbalha e não no Sítio Cabeceiras, onde Joaquim Mulato residiu durante toda a sua vida e onde existia um cemitério próprio para os penitentes, de acordo com um dos jornais cearenses consultados.²⁷⁹

Esse ocorrido se relaciona muito provavelmente ao grande número de pessoas que compareceu ao seu velório, bem como a *visibilidade* que daria seu enterro se ocorresse na zona urbana do município, que possui uma infra-estrutura mais adequada aos propósitos midiáticos propostos. (...) *Os outros contando as histórias da vida dele, da vida de Joaquim Mulato, aí chegaram um bocado de gente dizendo como era a vida dele (...)*,²⁸⁰ o que ocasionou certo desconforto e aborrecimento nos membros da Irmandade da Cruz, já que de acordo com Severino Rocha, em decorrência da agitação, eles não puderam entoar seus cânticos fúnebres tranquilamente, não puderam realizar uma despedida íntima e particular a

²⁷⁸ Entrevista realizada com Francisco Severo, conhecido com Chico Severo, em 14 de abril de 2009.

²⁷⁹ Estamos nos referindo ao que foi divulgado pelo Jornal Diário do Nordeste, em 27 de fevereiro de 2009.

²⁸⁰ Entrevista com o atual Decurião Severino Rocha, em 9 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

Joaquim Mulato. O que desmente o enunciado de algumas fontes escritas consultadas: *Joaquim Mulato desceu ao túmulo debaixo do cantochão dos penitentes que entoaram benditos fúnebres.*²⁸¹

A razão desse aborrecimento e desconforto precisa ser efetivamente questionada aqui. A esse respeito, o que entrevemos por meio desta partícula é na verdade certa disputa por legitimidade memorialística, isto é, pelo direito de voz sobre a narração da trajetória de Joaquim Mulato naquele instante de falecimento inesperado.

Os processos de apropriação histórica em que indivíduos e grupos se envolvem constantemente são atravessados por essas disputas pelo direito de contar/cantar o vivido “por tabela”, de fazer com que determinadas trajetórias acionem experimentações de outrora. Nesse campo de forças, todos os sujeitos envolvidos, tanto gestores públicos de cultura, políticos locais como os próprios Irmãos da Cruz, usam as “armas” que possuem nessa empreitada, sejam os seus materiais institucionais, sejam aqueles advindos do cotidiano dos sujeitos relatores. *É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada.*²⁸² Neste sentido, como assinala Michael Pollak, os critérios de aceitabilidade, credibilidade e admissibilidade precisam efetivamente ser levados aqui em consideração. Joaquim Mulato de alguma forma fazia parte desse processo, possuía as atribuições necessárias para realizá-lo.

Voltando a tratar das diversas configurações que orquestraram o velório de Joaquim Mulato, o ar de certa forma “festivo” com que o ritual de *corpo presente* se apresentou nas narrativas de seus interlocutores, com a presença de câmeras, fotógrafos, repórteres e políticos diversos, nos leva a pensar a maneira com que alguns trabalhos da nova historiografia vêm discutindo esse recente e frutífero campo de possibilidades analíticas. Nesse percurso, o historiador João José Reis, ao se dedicar ao estudo de determinados rituais fúnebres na Bahia oitocentista, em *A morte é uma festa*²⁸³ problematiza historicamente algumas atitudes perante a morte que fizeram parte do mundo e dos homens ocidentais, principalmente entre a Idade

²⁸¹ Notícia divulgada no Jornal Diário do Nordeste no dia 27 de fevereiro de 2009.

²⁸² POLLAK, 1992, p. 2.

²⁸³ Nesta obra, João José Reis se dedica a estudar uma revolta religiosa ocorrida no ano de 1836 em Salvador-Bahia. Tal motim ocasionou a destruição de um cemitério recém construído para agrupar os mortos que até então eram enterrados nas igrejas, dentro das cidades. A cemiterada, como ficou conhecida, foi conduzida por grupos de religiosos que cuidavam pessoalmente do enterro de seus membros, e que a partir da laicização das práticas mortuárias, não poderiam mais ser enterrados com as pompas e as ritualísticas que faziam parte do universo místico da morte naquele período histórico. A aparente separação entre o mundo dos vivos e dos mortos, em muito parecia preocupar tais sujeitos. Ver: REIS, João José. *A morte é uma festa: rituais fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX* – São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Média e o início da Idade Moderna, e ele se baseia em alguns autores e trabalhos que em muito lhe inspiraram, como o do francês Philippe Áries, por exemplo.²⁸⁴

(...) Entre a Idade Média e meados do século XVIII, aproximadamente, predominou no Ocidente católico, e na França em particular, uma relação de proximidade entre vivos e mortos (...). Parentes, amigos, irmãos de confrarias e vizinhos acompanhava no quarto dos moribundos seus últimos momentos e, a partir do século V, os enterravam nas igrejas que freqüentavam ou em cemitérios contíguos absolutamente integrados à vida da comunidade.²⁸⁵

Esse sentido de *morte domesticada* do qual Phillippe Arriès se apropria para pensar os rituais fúnebres franceses de outrora, para além de todas as questões temporais e geográficas que o particularizam, muito nos ajuda a problematizar o que habitualmente ocorre no Sítio Cabeceiras. Ao falecer um penitente, este é enterrado com a opa (uniforme ritualístico do grupo) como uma forma de *distingui-lo* dos demais sujeitos da comunidade. E mesmo quando alguém se esquece de vesti-lo assim, tenta-se encontrar uma maneira de *compensar* tal esquecimento, *aquele que vai, que às vezes não manda a opa, esquece, agente abre o cachão, o caba chega e bota por cima, e ali ta vestido, sai com a opa*,²⁸⁶, responde Eptácio Fabrício imbuído ainda das tristes lembranças do que ocorreu com seu filho Jaque, também morto por um motoqueiro do local.

Benditos e ladainhas orquestram tais cerimônias leigas. As vozes graves e acres dos homens se misturam com a tonalidade suave e melancólica das vozes femininas. Prepara-se comida, café, as conversas no terreiro da casa do morto duram o tempo de sua permanência ali, há toda uma sociabilidade que esses momentos proporcionam e que possibilitam o *bem morrer*.²⁸⁷ Joaquim Mulato, porém, não pôde desfrutar da sentinela habitual do grupo, *não tem sentinela por causa que foi matado ou foi morrido, só tem sentinela se a pessoa morrer na cama*, explica Severino Rocha sobre os desdobramentos religiosos da forma trágica com que teve fim a vida do líder religioso.

Da mesma maneira, o Decurião foi enterrado na zona urbana do município de Barbalha e não no Sítio Cabeceiras, contrariando algumas “regras” presentes na Irmandade da Cruz. *De acordo com o regulamento, o penitente é enterrado no cemitério da ordem, que foi*

²⁸⁴ Ver: ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1977.

²⁸⁵ REIS, João José. 1991, p. 73.

²⁸⁶ Entrevista realizada com o penitente Eptácio Fabrício, em 15 de abril de 2009.

²⁸⁷ João José Reis no capítulo *A hora da morte: formas de bem morrer*, discute de maneira minuciosa determinados rituais mortuários presentes na Bahia Oitocentista, e todo o aparato de elementos simbólicos que lhes eram subjacentes. REIS, 1991.

*construído pelo padre Ibiapina no século 18, no Sítio Cabeceiras. Contudo, Mulato já tinha mandado fazer o seu túmulo no cemitério de Barbalha, onde foi enterrado.*²⁸⁸ Os motivos dessa decisão não poderão ser aqui explicados, já que esse “fato” só nos chegou de forma precária por meio desse enunciado; os outros, não deram conta de analisá-los, pelo menos, não explicitamente. Acompanhamos assim o *deslocamento* do enterro de Joaquim Mulato do Sítio Cabeceiras, onde havia um cemitério e um aparato ritualístico *familiar* aos componentes da Irmandade da Cruz, bem como a população local, para a movimentação *exógena* e caótica do espaço urbano de Barbalha, mais propício a determinados interesses ali existentes.

Na nossa compreensão, um dos fatores que poderão ter influenciado a excepcionalidade do enterro do Decurião foi o fato de que, para além de tratar-se de uma personalidade conhecida regionalmente, Joaquim Mulato continuava a ser ao mesmo tempo também um homem simples do campo. Um santeiro. O movimento de seu enterro, pela visibilidade que proporcionava a determinados sujeitos, despertou nesse instante a necessidade de (re) territorialização de espaços estratégicos, que só em um momento de repercussão midiática como esse possibilitaria. Daí, o aborrecimento do então futuro Decurião da Irmandade da Cruz, Severino Rocha, com toda aquela movimentação, já que os penitentes também viam nesta agitação uma espécie de invasão do espaço particular.

A ex-funcionária da Secretaria de Cultura, Celene Queiroz, também nos relata que no dia em que Joaquim Mulato foi atropelado no Sítio Cabeceiras, no meio a toda confusão, roubaram o quadro onde havia o certificado do título de Mestre da Cultura popular tradicional pelo Estado do Ceará. *Zé Abelha*, um jovem que cuidava de Mulato no momento crítico de sua velhice, relatou que uma mulher desconhecida, o que significa que ela não pertencia aquela comunidade, teria estado em sua residência dizendo pertencer à Secretaria de Cultura, levando esse objeto consigo logo em seguida. Não tivemos notícia desse ocorrido em outros relatos orais, nem mesmo nas páginas jornalísticas.

Joaquim Mulato não foi o primeiro penitente a morrer atropelado no Sítio Cabeceiras por um motoqueiro, essa é uma ocorrência já conhecida há algum tempo pela Irmandade da Cruz e que envolve fundamentalmente disputas pelo território de ocupação simbólica no sítio, já que os Irmãos da Cruz não vêem com bons olhos determinadas práticas ali exercidas como o uso excessivo de álcool e a *jogatina*, porque podem “contaminar” alguns de seus componentes, principalmente os mais novos, mais susceptíveis às seduções mundanas. É cada

²⁸⁸ Notícia divulgada no Jornal Diário do Nordeste no dia 27 de fevereiro de 2009.

vez menor o número de jovens da Irmandade, o que pode ser um desconfortante sintoma desses receios religiosos.

Essas disputas territoriais se diluem constantemente no itinerário narrativo daqueles que presenciaram tais acontecimentos, nesse ínterim, o terreno da indignação e da revolta também é atravessado, produzindo assim, seus efeitos particulares entre esses sujeitos (...) *Ai quando demo fé chegou o recado dizendo que tinham atropelado ele na mota, um rapaz que mora ali em cima, ele diz que, ele num foi nem preso, de jeito nenhum, foi pra sentinela dele, pro velório dele, pra todo canto que agente levava ele.*²⁸⁹. Como a fala de Severino Rocha traduz, o sentimento de impunidade é outro campo fértil por onde as tensões do interior do Sítio Cabeceiras podem ser apreendidas.

Além das tensões *externas* envolvendo sujeitos que não pertencem diretamente à Irmandade da Cruz, no interior do próprio grupo e fundamentalmente em conexão com a imagem sempre presente de Joaquim Mulato, outras polêmicas vão surgir. O casamento e as suas particularidades religiosas e laicas são partes integrantes do percurso de identidade/identificação dos Irmãos da Cruz e, neste sentido, torna-se imprescindível que sejam mantidos os preceitos morais que o norteiam e que lhe dão sentido. Joaquim Mulato fazia questão de lembrá-los constantemente e de “aplicá-los” àqueles que o procuravam para pedir conselhos:

(...) Eu era só casado civil, aí seu Joaquim não aceita, num aceitava, mais eu insistia, insistia, só que ele num mandava eu voltar não, também eu não chegava perto dos meninos pra andar junto como hoje eu ando, aí, mais ele também num ia com ignorância e tudo, só que ele dizia, Doda tem, procura casar na Igreja que você é do grupo, aí eu tô sabendo que você tem a vontade, mas só que as leis não promete pra você andar mais nós junto, mas nunca me espancou, aí foi no ano que deu certo eu me casar na Igreja, eu me casei, como hoje, como amanhã, eu já acompanhei eles, até hoje.

As *leis* às quais Joaquim Mulato se referia em seus sermões domésticos são fundamentalmente de caráter religioso e moral. Estar casado na Igreja Católica nesse panorama significa estar de acordo com as regras doutrinárias que regem uma religiosidade que é ao mesmo tempo “criadora” de espaços próprios de atuação, mas que também negocia cotidianamente pontos de contato e de assimilação estratégica com seus interlocutores. A própria relação com essa Igreja que se modifica no decorrer do tempo, é recheada de discordâncias e re-apropriações.

²⁸⁹ Entrevista com o atual Decurião Severino Rocha, em 9 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

Era, não sabia nada, hoje tá sabendo por que as lei mudou, os tempo mudou, o povo mudaram, as opiniões mudaram, até a própria Igreja mudou. Quando eu vi Padre celebrando com as costas pro santíssimo, pra frente pra gente, eu disse tá pronto, eu vi um Padre subir pro altar e celebrar de frente ao Santíssimo, levantar Deus, ele levanta a Deus é verdade, e todo mundo viu, mas ele levanta Deus pro lado de dentro, pro nosso lado dá as costas, quer dizer que Deus deu as costas, quer dizer que Deus deu as costas, pra ele tá vendo Deus, pra nós tá as costas viradas, ele não pode dá a hóstia virado pra nós, aí ele tá na frente e as costas pra nós que tamo lá na frente dele.²⁹⁰

No referido fragmento, Joaquim Mulato, a pretexto de nos explicar como algumas *leis* novas possibilitaram que a Irmandade da Cruz perdesse seu caráter secreto, permitiu-nos penetrar, em contrapartida, em parte do universo de re-encenações que o campo da religiosidade sertaneja enfrentou ao longo do tempo. No decorrer da única entrevista que tivemos oportunidade de realizar com o Decurião, e que aqui tentamos “explorar” ao máximo, essas mudanças foram ensaiadas ora com um tom de tristeza e de decepção, ora com o entusiasmo pela modernidade chegada a partir de inúmeros veículos, inclusive pela própria Igreja Católica. O Decurião assimila essas vicissitudes ao seu contexto particular, inserindo-os no próprio movimento do grupo durante sua trajetória religiosa. Não há uma pontuação cronológica de quando “exatamente” tivera presenciado pessoalmente alguns desses ocorridos, *quando eu vi Padre celebrando com as costas pro santíssimo, pra frente pra gente*.²⁹¹ O que fica presente, em parte, é o seu ar de surpresa pelo que vivenciara.

Entre o devoto e o santíssimo (Deus), o pároco. O desempenho desse sujeito nos momentos da liturgia parece ser de extrema relevância ao devoto na hora do mesmo “avaliar” de que forma as práticas institucionais da Igreja Católica vão se engendrando e se fazendo visíveis no terreno da religiosidade da qual este participa cotidianamente. Joaquim Mulato produziria, e deixaria exposto desse modo, suas próprias interpretações e avaliações “originais” a respeito deste emaranhado de relações e interpenetrações performáticas. Nada passava despercebido aos seus olhos e palavras, nem mesmo as questões conflitantes relativas às festividades a Santo Antônio de Barbalha, aspecto significativo dentro da sua cosmogonia. (...) *A festa de Santo Antônio é feita na Igreja, aquela outra é a satisfação do nosso corpo, o corpo só pede que a gente coma bem, durma bem, calce bem, vista bem e goze todas as vaidades da terra e o nosso espírito (inteligível) reza, para alcançar o perdão do Cristo*.²⁹²

²⁹⁰ Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Souza, em 12 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

²⁹¹ Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Souza, em 12 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

²⁹² Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Souza, em 12 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

Nos últimos anos, o Estado do Ceará em total conexão com o que vem sendo discutido e implementado, em termos nacionais e internacionais, passa por um processo de redefinições no âmbito de suas políticas públicas de cultura, principalmente no que concerne ao chamado Patrimônio Imaterial.²⁹³ Essas redefinições perpassam fundamentalmente a busca pela legitimação do discurso de multiculturalismo, no qual representações e práticas variadas são então “misturadas” num caldeirão de identidades múltiplas que compreendem no seu conjunto o complexo mosaico cultural cearense. *A política cultural proposta para o período 2003-2006, parte do pressuposto de que a cultura é o elemento fundamental para dar consistência a qualquer programa público de desenvolvimento social e econômico.*²⁹⁴

Foi exatamente nesse período e durante essa gestão pública que Joaquim Mulato de Souza tornou-se Mestre da Cultura popular pelo Estado do Ceará. Para conviver de maneira mais “harmoniosa” com esses processos, o Decurião se utilizava então de diversas apropriações, que iam desde o “pronto” aceite em participar de eventos que envolviam os interesses do governo do Estado, como por exemplo, o desfile da escola de samba Mangueira, no Rio de Janeiro, bem como a exacerbação de sua interpretação desses processos dada a ver a partir de suas *estórias* orais, contadas tanto a repórteres como aos pesquisadores que o procuravam.

Esse processo de apropriação se faz sentir de maneira mais forte quando se pisa no terreno escorregadio da religiosidade. Em vários momentos e a partir desse lugar de ambiguidade com que o líder da Irmandade da Cruz se posta diante da Igreja institucional, aparecem transportados os episódios que se relacionam aos encontros entre tais representantes do catolicismo oficial e a referida ordem religiosa leiga. Encontramos novamente esse tenso itinerário quando Joaquim Mulato nos relata com entusiasmo a relação de intimidade que foi se estabelecendo entre ele e alguns representantes do clero cariense, principalmente a partir de alguns eventos.

²⁹³ Em termos estaduais, nos referimos particularmente ao período em que a Secretaria de Cultura foi dirigida por Cláudia Leitão, entre os anos de 2003 e 2006, tempo em que foi desenvolvido um plano estadual de governo que tinha como tema: “Valorizando a Diversidade e Promovendo a Cidadania Cultural”, no intuito de engendrar e fortalecer o ideal de *cearensidade*, e esse objetivo se fazia possível pela eleição de sujeitos e práticas que melhor “traduzissem” em termos simbólicos essa identidade múltipla. Acreditamos que tal atitude se espelhava de certa maneira, no que vinha sendo desenvolvido internacionalmente pela interferência direta da UNESCO com o seu programa *Tesouros humanos vivos*, implementado na década de 1990 e inspirado no modelo japonês que possuía a mesma denominação e onde acompanhamos desde década de 1950 uma preocupação intensa com o processo de transmissão dos saberes dos Mestres da Cultura pertencentes a esse país. Tanto sujeitos específicos quanto grupos diversos eram contemplados com essa medida governamental. Ver: ABREU, Regina. “*Tesouros humanos vivos*” ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural – Notas sobre a experiência francesa de distinção do “Mestre da Arte”. In: ABREU, Regina/CHAGAS, Mario (org.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

²⁹⁴ Fragmento do Plano Estadual de Cultura do Estado do Ceará.

(...) lá em casa já andou padre como, padre de vez em quando tava lá em casa, mas antes dele morrer, ele veio cá em casa com o bispo, o bispo andou em minha casa, dali de casa pra sair ali na capela, não ia gente pouca, muita não ia assim umas mil e quinhentas pessoas, oxe, ainda mais que tinha o bispo tava aí, aí entopio de gente (...).²⁹⁵

O evento a qual nos referimos anteriormente foi o III Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero, ocorrido na cidade de Juazeiro do Norte em julho de 2004.²⁹⁶ Entre discussões acadêmicas e religiosas, o encontro reuniu de forma geral um emaranhado de discursos sobre a figura polêmica do *Patriarca de Juazeiro* e sobre a religiosidade caririense em particular. Uma das fases do evento constituía-se em uma visita coletiva a alguns “pontos” turístico-religiosos da região. Um desses espaços escolhidos foi justamente o Sítio Cabeceiras.

Como o evento era de natureza internacional e de temática religiosa agrupava um número bastante significativo e variado de pesquisadores, composto tanto de representantes laicos como os de vinculação doutrinária e institucional com a religião católica. Uma “mistura” bastante interessante para se pensar a constituição e a construção fronteiriça entre o(s) campo(s) discursivo(s) no mundo do conhecimento científico. Cada um desses segmentos em geral, e cada sujeito ali presente em particular, se utilizava daquele momento para defender suas inferências e interpretação sobre o Padre Cícero, partindo, evidentemente, de pontos de vistas específicos, em estreita confluência com as demandas surgidas nos espaços sociais a que se vinculavam discursivamente.

A ida ao Sítio Cabeceiras se constituía como um dos privilegiados momentos de *observação* de parte dos aspectos com que os participantes do simpósio teriam entrado em contato teoricamente nas suas discussões. Era um laboratório vivo deste entendimento. O então bispo Dom Fernando Panico, que muito provavelmente é o religioso a que Joaquim Mulato se refere com intimidade na sua fala, mesmo sem uma delimitação cronológica que *enquadre* o momento em que ocorreu tal encontro, foi uma das figuras centrais que possibilitaram a configuração do referido simpósio. Ao mesmo tempo em que ele adentra no cotidiano dos Irmãos da Cruz, reafirma seus vínculos com a Igreja institucionalizada.

Esse encontro *amistoso*, orquestrado pelo som uníssono dos cantos religiosos da Irmandade da Cruz no interior da capela do Sítio Cabeceiras, em plena luz da noite, foi no nosso entender devidamente *registrado* nas memórias de Joaquim Mulato, mesmo na escassez de dados cronológicos mais *concretos*, que “confirmem” essa relação. Por vezes a oralidade

²⁹⁵ Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Souza, em 12 de abril de 2009, no Sítio Cabeceiras.

²⁹⁶ Os acontecimentos relatados aqui têm por base a minha própria observação do referido Simpósio.

se desvia desses protocolos mais rígidos, costurando os encontros a partir de suas próprias diretrizes, das suas próprias vontades (in) voluntárias.

Em Joaquim Mulato encontramos essas vicissitudes, cabendo à memória arquitetar tal configuração no estreito enlace entre percepções tanto religiosas quanto políticas. Tal encontro representou neste sentido a confluência entre esses dois movimentos, aqui pensados como inseparáveis, e mais do que isso, representou a forma com que estas duas instâncias – a religiosa e a política – vão servindo de justificativa para seu discurso a partir do contato de um com o outro (...) *por isso eu digo, a penitência é uma coisa que ela veio da Igreja*, afirma em outro momento o referido Decurião, num discurso tão religioso quanto político.

Joaquim Mulato sempre abusou do movimento de ir e vir da oralidade, principalmente quando se aventurava por questões escorregadias e polêmicas, compreendendo muito bem o sentido de *rachar as palavras*,²⁹⁷ de deslocá-las de seu lugar de “origem” submetendo-as as outras configurações e a outras necessidades específicas. *A construção de uma memória segue muitas trilhas, algumas vezes obedecendo as margens que o tempo lhe ofereceu, outras vezes rompendo os limites e ocupando vastos territórios.*²⁹⁸ É entre esses limites e esses vastos territórios que Joaquim Mulato vinha artesanalmente produzindo a experiência do vivido coletivamente no Sítio Cabeceiras. Como falamos em outro momento, ele se assemelha ao narrador no sentido benjaminiano, pelo intercâmbio das experiências diversas que se apresentam nas suas estórias cotidianas.

Em um desses causos, há um episódio interessante para se pensar a questão da identidade dos Irmãos da Cruz até algum tempo. Um habitante da cidade de Barbalha, não identificado nominalmente na sua narrativa, dizia conhecer todos os moradores da cidade *de cara*, então Joaquim Mulato com intuito de desafiá-lo, levou um de seus discípulos vestido com o capuz, ordenando então ao homem que o reconhecesse prontamente. Depois de muitas observações, de muitas análises, tal sujeito não conseguiu descobrir quem era aquele encapuzado. Chico Severo, *ajudante* de Joaquim Mulato na época, continuou então a resguardar seu segredo religioso sem a menor possibilidade de reconhecimento. O que não durou muito tempo.

Imediatamente tal episódio nos conduziu a outro já comentado no decorrer desse trabalho, e que também atravessa toda a configuração imagética sobre a identidade dos penitentes até pouco tempo. Tal “fato” ocorreu quando a esposa de Chico Severo, Dona

²⁹⁷Ver: *Rachar as palavras: Uma história a contrapelo*: In: MONTENEGRO, Antônio Torres. História, metodologia, memória. São Paulo: Contexto, 2010.

²⁹⁸MONTENEGRO, 2010, p. 101.

Teresinha, na curiosidade de *esclarecer* a identidade religiosa do então namorado, desnuda suas costas o constrangendo imediatamente diante o que ela ali viu marcado: os sinais corporais do flagelo. Imediatamente a depoente diz ter relacionado aquele homem às práticas autopunitivas ocorridas no Sítio Cabeceiras naquele período.

O mundo moderno como seus respectivos objetos trazem também para Joaquim Mulato o sentimento de ambivalência perante seus atrativos e seus contratempos particulares. Ele movimenta na fala o que já vem se deslocando na própria configuração social do sítio; a modernidade dos aparelhos tele-midiáticos como a televisão, por exemplo, direciona tipos de sociabilidades também recentes, num processo de modificação constante na vida privada dos respectivos sujeitos.

(...) Depois que inventaram televisão, rádio, aí o povo se esqueceram, de noite tem uma novela, que novela é essa que não, se eu for esperar pelos que vai assistir a novela, eu não saiu, passa a noite esperando pelo povo eu num vou embora, como não tinha moto, não tinha televisão, o rádio era difícil vim, quando era de noite só se via ou reisado ou lapinha, ai juntava penitente era muito, aquilo num tinha quem não visse o reisado, a lapinha, o coco, o boneco, essas coisas, mas depois que apareceu o danado da televisão, aí o povo acha bonito aquela figura ali falando, e é invocado mesmo, apareceu o rádio, o rádio era bom, quando era de noite nós ia assistir (incompreensível) quando foi depois veio televisão (incompreensível) vem uma notícia do estrangeiro, quando vem chegar aqui com seis meses (incompreensível) amanhã ou a depois você tão na roça trabalhando, um aparelho no meio dos pau falando, você bota lá pendurado, instantaneamente do estrangeiro com você bem aqui, vendo o povo aí falando.

A interferência do rádio e da TV ajudaram/ajudam a redimensionar a organização temporal no Sítio Cabeceiras, diminuindo consideravelmente o tempo entre a notícia e o ouvinte, interferindo no horário de dormir e de acordar, de trabalhar na roça e de se sentar na calçada para conversar com os vizinhos, enfim, os ritos do cotidiano se transformaram radicalmente sob a influência dos meios midiáticos. Há, ainda, a transformação na vida dos sujeitos que passam a se relacionar com novos *personagens* na sua intimidade: *um aparelho no meio dos pau falando*, resume Joaquim Mulato a respeito da introdução desses objetos no seu meio rural.

As brincadeiras e a “contação” de histórias coletivas no *terreiro* das casas passaram a disputar o espaço com o caráter exógeno e ao mesmo tempo particular dos televisores domésticos, por exemplo. *Os recordes nas vendas de televisores se explicam pela presença de diversos aparelhos por domicílio, cuidadosamente disposto em vários cômodos das*

*residências, às vezes em meio a altares domésticos.*²⁹⁹ É assim que na maioria das casas do Cariri cearense se encontra a distribuição espacial desses aparelhos, que passam a se confundir com outros veículos de significação simbólica, influenciando e recebendo a influência de suas significâncias particulares. São também em parte, objetos do sagrado.

Mudou o cotidiano da Irmandade da Cruz, mudou também a forma desses homens se relacionarem entre si. Suas práticas religiosas noturnas tinham agora que dividir espaço com outros *atrativos*, com outras lógicas discursivas. No entanto, nos instiga pensar aqui de que maneira efetivamente essas intervenções interferiram no universo sagrado desses sujeitos, como essas interações com o “mundo moderno” se arquitetaram na fala e nos gestos desses homens, porém, essa é uma questão não explorada em outros relatos. Somente Joaquim Mulato nos fornece abertamente um “parecer” sobre tais modificações, já que muito provavelmente elas teriam contribuído para reorganizar também nesse aspecto o modo de narrar os *causos* do sítio, introduzindo-se nesse meio tempo, novos atores na prática artesanal da narrativa.

A narrativa que durante tanto tempo floresceu num meio de artesanato - no campo, no mar e na cidade - é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a do oleiro na argila do vaso.³⁰⁰

As informações advindas da televisão e do rádio, ao mesmo tempo em que parecem ampliar seu universo narrativo, também eliminam algumas experiências significativas. A dinâmica das práticas culturais assim se desenrola: alarga alguns espaços da experiência na medida em que estreita outros, em um processo contínuo. Não devemos esquecer também que foram esses objetos eletrônicos um dos mais potentes veículos de difusão das imagens e dos sons desses homens por todo o território nacional. Filmes, documentários, reportagens multiplicaram suas representações imagéticas, tanto na relação destes com seus telespectadores, quanto entre eles próprios, nos seus auto-retratos pessoais e coletivos. Joaquim Mulato, ao desfilar na Mangueira em 2006, experimentou essa sensação/interação intensamente, foi de certa forma, uma *figura ali falando*, como ele mesmo resume sobre os personagens que a televisão lhe (re) apresentava diariamente.

Ao *rachar as palavras*, Joaquim Mulato as tangencia, separando, tocando e remexendo também o que parece harmonioso na relação entre a Irmandade da Cruz e seus

²⁹⁹ Ver: SCHAWARCZ, Lilian Moritz (org.) *História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (História da vida privada no Brasil, v. 4).

³⁰⁰ BENJAMIN, 1985, p. 205.

interlocutores. No universo das interseções entre macro e micro dimensões representativas (...) *toda ação social é vista como o resultado de uma constante negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo, diante de uma realidade normativa que, embora difusa, não obstante oferece muitas possibilidades de interpretações e liberdades pessoais.*³⁰¹ É assim que essas rachaduras interpretativas aparecem na sua fala, em processo de intercâmbio transversal constante.

Joaquim Mulato não atravessa simplesmente os conflitos discursivos ocorridos no Sítio Cabeceiras ou em Barbalha, ele também transita por questões de caráter efervescente em termos nacionais e mesmo internacionais, principalmente quando o assunto é a Igreja Católica e as suas mudanças estruturais. E quando ele transita pelos aspectos que envolvem sua comunidade rural, também está “pensando” e trabalhando em outras *escalas*, da mesma forma o contrário acontece. Neste sentido, compreendemos que essa negociação de escalas (o macro e o micro), não é um atributo único do historiador, muitos narradores/artesãos fazem isso com uma facilidade invejável. Mulato era um desses. E ele fazia isso principalmente quando unia o itinerário do seu universo mágico-religioso às suas *estórias* subjacentes. É por esse território que iremos caminhar a partir de agora.

3.3 O universo mágico-religioso de suas estórias

Tentar construir divisões interpretativas entre o contexto de narração política, de negociação e a dimensão mágico-religiosa é uma empreitada no mínimo ingênua e pouco problematizadora do ponto de vista historiográfico. Elas não se dividem, porém também não se constituem como uma única perspectiva, como se fosse um corpo homogêneo no interior do personagem múltiplo Joaquim Mulato de Sousa. No entanto, a opção nesse capítulo por essa certa cisão no campo analítico se dá pelo caráter instigante e rico com que esses aspectos se apresentaram individualmente, nos levando a tentar compreendê-los de maneira mais íntima e densa, mas sempre situados na fronteira entre esses discursos.

Para que tenhamos uma noção de quão interligados estão esses aspectos, um exemplo inicial se torna de fundamental importância. No decorrer de suas descrições sobre as experiências vividas no Rio de Janeiro, quando desfilou na escola de samba Mangueira em 2006, Joaquim Mulato foi nos relatando suas opiniões pessoais a respeito da questão da

³⁰¹VER: LEVI, Giovanni. *Sobre a Micro-História*. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes – São Paulo: Editora UNESP, 1992.

referida cidade ter sido sede da monarquia brasileira durante algum tempo. Novamente, ele dispensa uma organização cronológica mais rígida, preocupada com a sistematização de sua argumentação, deixando fluir livremente as temporalidades do vivido e do recordado. Mulato introduz tais comentários como se fizessem parte de uma conversa em andamento com outro personagem não indicado por ele no momento do depoimento e que também teve sua identidade *perdida* na nossa análise.

Eu to invocado com uma coisa, porque Rio de Janeiro é onde tem o palácio do Rei, distrito federal, num é mais, num é capital, é porque botaro a outra pra cá (incompreensível) porque o palácio era aqui. (...) Sim, o palácio lá no Rio, o palácio do Rei. Quando chegar o tempo (incompreensível) e lá se transforma distrito, se entrar uma monarquia lá fica sendo uma federal e lá fica sendo um distrito, Brasília, por que é feito pela república, e cá foi feito pelo Rei.³⁰²

Mesmo entrelaçando signos e símbolos múltiplos, que na sua fala estão superpostos de maneira até meio embasada, o Decurião orchestra o itinerário de sua argumentação sobre o que apreendeu em visita à antiga capital federal, juntamente com o que fazia parte do seu aparato imaginativo até aquele momento. Isto nos instiga a indagar sobre outras questões, de que maneira geograficamente Joaquim Mulato arquiteta a distribuição atual desse poder do estado brasileiro, onde não é apenas o local de estabelecimento físico de sua sede que se modificou, mas também e principalmente o *modus operandi* de governar, e todo o imaginário que acompanha esse trânsito.

Entre o Rio de Janeiro monárquico e a Brasília republicana atravessa-se a imagem enigmática do Rei e da sua autoridade simbólica: (...) *ali, não tem outra coisa que vala mais que a do rei não.*³⁰³ A antiga capital federal evoca, então, um ar de saudosismo e glamour diante do que ela representa em termos históricos e memorialísticos, porém, a atuação da realeza se espalha para outros espaços geográficos do Brasil, já visitados em outros momentos pela sua fala. *Dez vez, dez vez, num tem comparação (incompreensível) tudo já foi dele, palácio é dele, num tem quem bula, no estado da Bahia tem uma Igreja feita de Pedra rocha, que eu não sei como fizeram não, feita pelo Rei (incompreensível).* Quer dizer o que a palavra do Rei? Insisto eu, *ninguém bota a baixo*, retruca o Decurião finalizando aquele assunto.

³⁰² Entrevista realizada com Joaquim Mulato em 12 de abril de 2006, no Sítio Cabeceiras.

³⁰³ Entrevista realizada com Joaquim Mulato em 12 de abril de 2006, no Sítio Cabeceiras.

Ao ler essas palavras, é praticamente impossível não relacioná-las, mesmo que seja por via indireta, ao *mito sebastianista*³⁰⁴ que imprimiu sua presença marcante no imaginário da população nordestina, principalmente no decorrer de todo o século XIX e início do XX, como, por exemplo, a tragédia do Reino encantado da Pedra Bonita³⁰⁵ ocorrida no interior pernambucano. O conjunto de imagens que circunscrevem a figura da realeza no caso específico desses movimentos é perpassado pela esperança de dias melhores, que a volta dessa figura mítica suscita naqueles que acreditavam em tais prédicas. Joaquim Mulato de forma bastante sutil nos fez identificar essa esperança de *Quando chegar o tempo de entrar uma monarquia* (...) nos fragmentos que “juntemos” de sua narrativa.

Novamente, quando em outro momento ele recusa o casamento unicamente *no civil* a quem pretende se tornar componente da Irmandade da Cruz, temos a oportunidade de costurar essas identificações discursivas de maneira mais prática e direta. Voltamos a pensar em algumas das prédicas negadas por aqueles que temiam o poder do Estado Republicano; a separação entre a união civil e a religiosa, algo considerado uma verdadeira blasfêmia para

³⁰⁴Muitas são as referências na literatura historiográfica e antropológica a respeito dos movimentos denominados de sebastianistas. Tanto em Portugal quanto no nordeste brasileiro, floresceram configurações místico-religiosas que pela natureza com que se fizeram presentes receberam tal denominação, tendo como base comum a referência à figura emblemática e misteriosa do rei luso D. Sebastião. O desejado, como era conhecido, nasceu poucos dias após a morte de seu pai o príncipe D. João, último herdeiro vivo de D. João III. O então sucessor do trono português foi recepcionado com bastante expectativa, dada à situação de desamparo por parte de seus súditos naquele momento histórico. Começou então a governar a monarquia lusa em 1568, aos 14 anos de idade apenas. Em julho de 1578, Dom Sebastião teve a iniciativa de ir a uma batalha em Alcácer-Quibir, no Marrocos, onde veio a desaparecer misteriosamente. O trono português foi então ocupado pelo seu tio, o Cardeal D. Henrique, que morreu dois anos depois sem que houvesse nenhum herdeiro. O rei Felipe II da Espanha era o mais próximo parente dessa monarquia fragmentada, tendo a partir de então incorporado Portugal a colônias portuguesas ao domínio hispânico, período denominado então de União Ibérica (1580-1640). A esperança na volta do monarca para a consequente liberdade portuguesa, fizera com que muitos esperassem firmemente o momento em que D. Sebastião reapareceria e tornaria verdade tais expectativas. No Brasil, essa esperança tomou dimensões bastante específicas. Ver: HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado: A construção do Sebastianismo em Portugal* (Séculos XVI e XVII) São Paulo, 1998.

³⁰⁵ Em 1836, o sertão de Pernambuco foi palco de um movimento místico-religioso de caráter sebastianista conhecido genericamente por Reino Encantado da Pedra Bonita, ocorrido em torno de duas pedras paralelas ali identificadas. Tal movimento foi primeiramente liderado por João Antônio dos Santos que afirmava que o monarca luso D. Sebastião, o desejado, tendo aparecido para ele em sonho num momento anterior, estaria encantado em dois rochedos na serra do Reino, localizada no município de São José do Belmonte, no referido Estado. Nessa mensagem teria-se dito também que tais rochedos se constituíam como torres de uma catedral encantada. Porém, tal líder foi convencido por um padre a dali partir para terras cearenses, abandonando suas pretensões místico-religiosas. Cerca de dois anos depois, surgiria um substituto para esse primeiro precursor, seria João Ferreira, seu cunhado. Este de maneira mais agressiva se auto-proclamou Rei. Foi no seu reinado que os trágicos acontecimentos relacionados à Pedra do Reino se fizeram possíveis efetivamente. Suas prédicas estavam relacionadas à necessidade do desencantamento daquele Reino, que só aconteceria se dois rochedos fossem banhados com sangue humano. D. Sebastião também reapareceria nesse ínterim. Após esse desencantamento, aqueles que tiverem participado dessa ação se sacrificando pessoalmente, ressuscitariam para a prosperidade e felicidade eterna. Muitas pessoas morreram em prol desse intuito religioso, incluindo o próprio Rei João Ferreira, assumindo então sua função Pedro Antônio, irmão de suas duas esposas já mortas em outro momento ritualístico. O reino deste último profeta durou apenas um dia, já que a polícia local o assassinou, fazendo dispersar também sua comunidade religiosa. O reino encantado da Pedra Bonita teria seu fim nesse instante.

tais sujeitos, porque provocava a separação efetiva entre o mundo dos homens e o da divindade.

Dentro dessa sua cosmogonia particular, o estado da Bahia se torna uma referência geográfico-imagética importante. Agora, porém, voltando a relacioná-lo a figura também enigmática de Padre Ibiapina, num surpreendente contato pessoal desse com um pontífice romano que aqui se torna anônimo nas suas palavras.

Quem criou? Frei Ibiapina, trouxe de Roma, o papa deu e mandou ele estendeu aqui, ele estendeu aqui e na Bahia, na Bahia tem que ele estendeu lá, Frei Ibiapina trouxe essa ordem de Roma, ela veio de lá (...) ele vem fazendo penitência, frei Ibiapina, ali ele trouxe essa ordem do papa (inteligível) que lá tem, ele escolheu, qual que dava pra fazer na basílica, Irmão da Cruz, mas ela é muito fina (inteligível) não é pesada pra andar, é pesada a fineza que tem que é fina demais, muito fina, quem pode ir chegar lá tá lá (inteligível), tem os cachos. Quando ele inventou cilin, cacho, ai ensinou como é que andava, de dia, se é pra andar a noite, foi pro lado de Bahia e estende lá, a mesma que foi inventada aqui, quem sabia (inteligível) foi ele que trouxe, essa ordem veio do papa.

O que o Decurião parece tentar exaustivamente nos convencer, por meio de sua argumentação, é que a ordem leiga Irmãos da Cruz existia de alguma forma na basílica romana no tempo em que supostamente Padre Ibiapina esteve em encontro com o pontífice romano, (...) *ela veio de lá (...) que lá tem*, explica ele neste sentido. Essa afirmação muito provavelmente se faz surgir no intuito de legitimá-la enquanto parte presente da doutrina católica, como parte de seus desdobramentos institucionais. O que é burlado neste instante são as fronteiras espaciais, já que se é realçada a relação pessoal entre o missionário católico (que nunca esteve em Roma de acordo com a historiografia oficial)³⁰⁶ e o Papa, dando conta de quanto prodigioso é o panorama de sua narrativa.

Entre Roma, o Sitio Cabeceiras e a Bahia, Joaquim Mulato constrói semelhanças bastante intensas. Ao contrário do que a produção histórica e memorialista sobre Ibiapina registra, o Decurião retira outros estados nordestinos do itinerário do missionário, acrescentando e exaltando aquele que foi justamente o *esquecido* por essas outras escrituras. (...) *Pro lado de Bahia e estende lá, a mesma que foi inventada aqui*, afirma ele com relação à construção de outra ordem religiosa similar à Irmandade da Cruz nas terras baianas. Essa afirmação, acoplada a outras referências de Mulato a este estado, nos fez lembrar alguns movimentos religiosos ali ocorridos.

³⁰⁶ Essa afirmação tem como base as construções biográficas sobre Padre Ibiapina consultadas, onde não encontramos nenhuma referência explícita a qualquer ida deste à Roma.

Pelo menos três movimentos considerados messiânicos tiveram como palco o território do interior baiano. O primeiro de maior visibilidade, e aqui mencionado brevemente, foi liderado pelo cearense Antônio Conselheiro no final do século XIX; os outros dois aconteceram no início do século XX e tiveram menos repercussão na produção historiográfica brasileira, o que obviamente não diminui sua importância histórica e social. Foram eles: o movimento de Pau de colher ocorrido no município de Casa Nova entre 1934 e 1938 e o liderado pelo Alagoano Pedro Batista,³⁰⁷ protagonizado no município de Santa Brígida.

Este último líder em muitos aspectos nos faz lembrar a figura carismática e obstinada de Padre Ibiapina, principalmente no que concerne a suas prédicas sobre a importância do exercício da oração e do trabalho no sertão nordestino do início do século XX, ainda muito castigado por seus fenômenos climático-sociais.³⁰⁸ Entre estes vários movimentos e personagens, Joaquim Mulato toca apenas na figura de Antônio Conselheiro, e faz isso com bastante respeito e admiração, porque ele *era monarca, contra a república*,³⁰⁹ merecendo, portanto, total respeito do referido Decurião.

Não pretendemos aqui declarar que o discurso do Decurião a respeito da monarquia ou mesmo a sua referência consecutiva ao estado da Bahia, tem caráter sebastianista e/ou messiânico. O seu processo de revisitação condensa, insere e retoma discursos que já não podem ser percebidos a partir de um único viés, de um único ângulo, aliás, nunca poderiam ter sido vistos assim. Não tentaremos aqui compreender quais associações se fizeram possíveis e quais não existem “de fato” na sua fala. O que nos instiga, no entanto, é o próprio movimento de desautorização de uma compreensão óbvia, “clara” de seu enunciado. O que ecoa na sua voz não é diretamente a fala desses outros sujeitos e suas experiências, algo que a historiografia oficial faz questão de tentar captar nas suas escrituras, mas a própria ressonância de enunciações que já não fazem sentido se pensadas isoladamente, como se

³⁰⁷ De acordo com Olegário Miguez, um de seus estudiosos, Pedro Batista teria nascido no Estado de Alagoas em 1888, tendo recebido posteriormente, por volta de 1942, uma missão dada diretamente por Deus que o fez peregrinar durante aproximadamente três anos pelos estados de Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia, aconselhando, curando e libertando sujeitos possuídos por “maus” espíritos. Essa travessia teria levado grande número de pessoas dessas regiões a se tornarem seus devotos ferrenhos. Fixou-se então no povoado baiano de Santa Brígida entre 1945 e 1967, o que fez com que muitos dos seus devotos para ali se dirigissem com o intuito de se aproximarem fisicamente do missionário e então formarem uma comunidade ao seu redor. Alguns romeiros chegavam até mesmo a acreditar que ele era substituído do Padre Cícero na terra, ou mesmo que ele incorporava o espírito do mesmo em seu corpo. Pedro Batista veio a falecer aos setenta e nove anos de idade. Ver: GONZALEZ, Olegário Miguez. *Bem-aventurança em Santa Brígida: Uma comunidade sob a orientação de Pedro Batista* – Salvador, 2004.

³⁰⁸ GONZALEZ, 2004, p. 45.

³⁰⁹ CARVALHO, Gilmar de. 2005, p. 148.

fizessem parte de um universo que espera o momento de ser recepcionado naturalmente, sem intervenções históricas e sociais.

Essas intervenções se fazem possíveis através de movimentos distintos, incluindo as que não conseguimos visualizar à primeira vista como pretensões sintéticas de um emaranhado de itinerários vividos. Enquanto santeiro profissional, Mulato transfigurava imagens de mártires europeus para o cotidiano de sua religiosidade específica, recontava manualmente as hagiografias desses personagens (des)conhecidos. Essa questão nos fez lembrar que, na teoria benjaminiana, a figura do narrador encontra-se atrelada à função do artesão “O narrador também seria a figura do trapeiro, (...) esta personagem das grandes cidades modernas que recolhe os cacos, os restos, os detritos, movido pela pobreza, certamente, mas também pelo desejo de não deixar nada se perder (...).³¹⁰ Mesmo não vivendo nessas grandes cidades modernas, ele arquiteta suas figuras religiosas como mosaicos de experimentações variadas, narra manualmente outras histórias/outros personagens, assim pensamos o exercício do Decurião em questão.

Joaquim Mulato se iniciou nas artes da carpintaria, que exercia, incidentalmente, quando aparecia algum serviço. Fazia portas, janelas, cadeiras e mesas. Os instrumentos precários, e a madeira, de qualidade inferior, não faziam dele um mestre nessa área “Eu via as imagens e ficava assim olhando, espiando.”³¹¹

O Cristo Crucificado, uma de suas imagens fabricadas artesanalmente, agrupa signos que se arrastam pela imagética cristã “clássica”, mas que são contrabalanceados pelos artefatos técnicos e simbólicos que compõe o seu modo de vida, a sua peculiar percepção religiosa. Um Jesus de dimensões sertanejas, não pelas mudanças abruptas na sua representação habitual, mas pela sutileza com que são introduzidos outros elementos, sejam as tonalidades das cores usadas para torná-lo visível, seja o próprio formato do seu corpo penitente.³¹² Durante seu documentário *A ordem dos penitentes*, Petrus Cariri dá uma ênfase particular ao processo artesanal de produção de uma escultura específica desse Cristo crucificado, o tom meio rosado da tinta que tingia tal corpo, dava à representação uma fisionomia rústica, atrelada ao rosto de aparente sofrimento, como se constituísse em uma atitude proposital de tornar esse Cristo diferente dos outros até então produzidos.

³¹⁰ Ver: História, memória e testemunho. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

³¹¹ CARVALHO, 2005, p. 146.

³¹² Tais conclusões são fruto do que foi observado no documentário *A ordem dos penitentes*, produzido pela Cariri Filmes e pelo cineasta Petrus Cariri, no ano de 2002, bem como de outra imagem captada no site: <<http://mordaz.blog.terra.com.br/2008/06/>>

Mas a imagem que parece ser a predileta do Decurião durante o processo de sua criação artística é a de São Sebastião. A busca de tornar cada vez mais próxima a trajetória desse santo europeu para o contexto do sertão Nordestino é tão forte e significativa, que ele chega a afirmar que esse mártir, durante o sacrifício que antecedeu seu falecimento, fora amarrado a um pé de candeeiro, árvore típica das terras sertanejas. Em outro momento em contrapartida, Mulato nos relembra as “origens” históricas e religiosas desse sujeito junto ao antigo mundo: *Ele amava a Deus, porque era da Turquia, pagão bruto.*³¹³ Nesse ínterim, se multiplicam também as formas e cores das Nossas Senhoras que suas mãos produzem artesanalmente. *A das Graças é que pisa na cobra; a da Conceição tem uns anjinhos nos pés; e Nossa Senhora Aparecida é pretinha, moreninha.*³¹⁴ Cada uma dessas Marias possui assim, uma especificidade que lhes identifica de prontidão.

No entanto, Joaquim Mulato inaugurou a fabricação de esculturas religiosas a partir das imagens de Santo Antônio de Lisboa, santo pelo qual tinha muita devoção e que é padroeiro da cidade de Barbalha, como já colocado anteriormente. *Fiz Santo Antonio bem parecidinho, fiz outro maiorzinho, encarnei, aí o padre benzeu e eu fiquei fazendo as imagens,*³¹⁵ disse ele ao pesquisador Gilmar de Carvalho que teria lhe sugerido em um de seus encontros o preço “certo” de venda de algumas peças, valor acompanhado da carga de representações e signos que sua habilidade específica lhe proporcionava. O aspecto “bruto” com que ele produz essas imagens alimenta o tom da expressividade e da excepcionalidade específica de tais peças.

Neste mesmo viés de narrativas não tradicionais com que as esculturas de Joaquim Mulato se inserem, incluiríamos também seus benditos e os personagens/histórias que deles fazem surgir. Os cânticos entoados nos momentos de sacrifício corporal, assim como e principalmente, no velório de algum membro da comunidade do Sítio Cabeceiras são compreendidos aqui como uma resposta religiosa aos problemas de ordem climática e social com os quais esses personagens enfrentam diariamente. *Misericórdia, ai meu Deus, ai grande dor no coração dos pecador,* afirma emblematicamente um desses. Mas as suas funções extrapolam essa compreensão simples, são também momentos prodigiosos para que histórias sejam c(a)ntadas, para que a trajetória pessoal de alguns mártires sirva de exemplo no modo de se conduzir o cotidiano no Sítio Cabeceiras. Novamente Santo Antônio de Lisboa torna-se

³¹³ CARVALHO, Gilmar de. 2005, p. 144.

³¹⁴ CARVALHO, Gilmar de. 2005, p. 147.

³¹⁵ CARVALHO, Gilmar de. 2005, p. 147.

um desses pilares por onde sua narrativa se conduz e seu bendito torna-se uma forma de reatualização de ensinamentos de outrora.

Santo Antônio de Lisboa, amoroso amparador, que no dia 29, dos castigos não livros, dos castigos no livro, Antonio se corre Antônio, nesse mesmo continente, vai livrar teu pai da morte que inocente vai morrer, que inocente vai morrer, fica aqui em Itália, que me vou pra Portugal, vou livrar meu pai da morte que inocente vai morrer, que inocente vai morrer, minha justiça, justiça, minha justiça real, esse homem que vai preso não é o que vós cuidava, não é o que vós cuidava (incompreensível) de levantar o homem morto por um Deus que nos criou, cristo fica aqui conosco, que esse homem te matou, que esse homem te matou, este homem me matou e (incompreensível) também por mim pecou, que antes da minha morte ele veio e me ajudou, ele veio e me ajudou, Antônio meu Santo Antônio que de mim vós sente agravo, de joelho peço perdão, de joelho peço perdão(incompreensível) que o seu filho não conhecia, eu sou seu filho Fernando que mudou nome pra Antônio, que mudou nome pra Antônio, ó meu pai bote sua benção, minha mãe sua benção, que eu vou embora pra Itália, vou acabar o meu sermão, vou acabar o meu sermão, Antônio meu santo Antônio que servia onde morava, já que eu não sirvo pra nada a vós quero acompanhar, e a vós quero acompanhar.

Fernando Martins,³¹⁶ doutor da Igreja católica que viveu na Europa entre o século XII e XII, é um mártir que desde o Brasil colonial possui grande prestígio religioso em todo o território brasileiro, o que faz com que haja alguns relatos interessantes desse período a respeito de práticas devocionais ligadas a esse santo português,³¹⁷. Temos como exemplo claro desse prestígio a multiplicidade de formas devocionais a ele relacionadas, o que ocorre na cidade de Barbalha, da qual ele é o padroeiro e um conhecido santo casamenteiro. Joaquim Mulato nos apresenta, porém, esse personagem entremeado por um fato “fantástico” na sua trajetória pessoal/religiosa.

Entre uma entoação e outra dos seus benditos, o Decurião nos conta que Antônio, num momento em que se encontrava na Itália em pleno sermão, teria se locomovido de maneira

³¹⁶Santo Antônio de Pádua nasceu na cidade de Lisboa aproximadamente em 15 de agosto de 1195. Primeiramente por volta de 1212 iniciou sua vida eclesiástica como frade agostiniano no mosteiro de São Vicente de Fora em Lisboa, tendo se transferido após dois anos para o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, tornando-se em 1222, componente da ordem dos frades menores, em Santo Antão dos Olivais, daí porque mudou o seu nome para Antônio, em homenagem à Santo Antão, padroeiro do convento dos Olivais. Em 1223, São Francisco de Assis incumbiu Santo Antônio de ensinar teologia em Bolonha, tendo o consagrado assim primeiro Leitor, Mestre ou Doutor da teologia da Ordem Franciscana. Antônio teve uma atuação religiosa bastante evidente tanto na Itália como no sul da França, chegando a falecer ainda jovem em 13 de junho de 1231. Seu processo de canonização ocorreu imediatamente. No Brasil, a devoção a esse santo europeu é bastante intensa e diversificada, principalmente por ele ser considerado um exímio casamenteiro, o que faz com que ocorram muitas promessas dirigidas ao seu nome.

³¹⁷Estamos nos referindo sobre o que relata Gilberto Freyre a respeito de algumas “negociações” religioso-profanas que envolviam diretamente o Santo. Ver: FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal – São Paulo: Global, 2005.

milagrosa para salvar o seu pai que estava em Portugal prestes a ser degolado por ter sido acusado inocentemente pela morte de um homem, *ai a sentença era do reis era pra degolar*. Tal homem teria então se deslocado também de forma misteriosa para avisar a Antônio do ocorrido que (...) *ficou escutando nas vezes ele disse: fique aí em Itália que eu me vou pra Portugal, vou livrar meu pai da morte que inocente vai morrer, deixou rezando (...), voltando a tempo de terminar o seu Sermão religioso*.

O milagre da bilocação ³¹⁸ operado pelo santo europeu se introduz intensamente na vivência pessoal de Joaquim Mulato e da comunidade religiosa na qual é líder. Neste sentido, parece que o Decurião está nos relatando algo que presenciou pessoalmente ou que ouviu falar de um observador próximo desses acontecimentos. Santo Antônio e seus prodígios nos são apresentados assim de forma íntima e cotidiana, fazendo dos ouvintes cúmplices de suas travessias bem como aprendizes de uma *moral da história* religiosa. Essa intimidade com o universo da sacralidade católica pode ser enxergada quando penetramos no seu espaço residencial, nas suas paredes da sala de visitas se multiplicam as imagens de Cristo, de santos de personificação e aparição européia como Nossa Senhora de Fátima, por exemplo, e outros de canonização fundamentalmente popular como *Padim Ciço* e o papa João Paulo II. ³¹⁹

Nessa iconografia sacra e familiar também se encontrava na parede de sua sala a cruz de madeira usada durante os seus rituais religiosos e que lhe acompanhava já algum tempo, símbolo de Cristo e também do grupo. Quando interrogarmos Mulato sobre a razão da Irmandade ser assim denominada, ele rapidamente nos responde se utilizando de várias justificativas para tal: *Porque sem a cruz nós não somos nada, se vai batizar é a cruz, se vai dormir é a cruz, se se levanta é com a cruz, a cruz tá em primeiro lugar, a imagem primeiro que pisou na terra foi a cruz, não teve outra não, só foi ela que veio na frente*. Tal objeto tem uma relevância tão grande para a trajetória pessoal de Joaquim Mulato que nos faz pensar que aquela usada atualmente pelo grupo e que estava apregoada na sua parede é a mesma que ele diz ter sido construída no ano em que nasceu.

(...) Eu tenho uma cruz que os anos que ela tem eu tenho, eu nasci em vinte e ela foi feita em vinte, eu tenho ela ainda hoje (...). No ano que eu nasci fizeram ele, em Juazeiro, o mestre morava aqui, daqui mudou-se pro Juazeiro, foi lá, meu pai foi lá, e mandou ele fazer, que era o Zé Birro, o chefe, ele fez uma ficou mais difícil, o cumpadre empatou, que nem era pra

³¹⁸ Na hagiografia católica o milagre da bilocação está relacionado à capacidade particular que alguns sujeitos possuem de estarem em dois locais ao mesmo tempo exercitando funções diferentes em cada um deles.

³¹⁹ Essa afirmação tem como base o que foi observado no documentário de Petrus Cariri, *A ordem dos Penitentes*, já apresentado em capítulo anterior.

agradecer por que só bastava aquele mesmo, ai toma mandar fazer aquele outro (...).

A referência indireta de Joaquim Mulato a cidade de Juazeiro do Norte no ano de 1920, produz em nós uma conexão imediata com o contexto histórico, social e religioso pelo qual a cidade encontrava-se imersa nas primeiras décadas do século XX.³²⁰ Nesse período, Juazeiro vivia sob a regência espiritual e também política de Padre Cícero Romão Batista, tendo sido este em 1911 o seu primeiro prefeito e em 1926 sido eleito deputado federal, cargo que não chegou a assumir plenamente. Padre Cícero vivia envolvido nesse tempo em tramas e disputas que juntavam questões religiosas e também político-administrativas.

Na medida em que, no final dessa década, ele foi perdendo seu prestígio político por conta dos rearranjos a que se percebia vinculado efetivamente, ia crescendo em contrapartida, o seu carisma religioso e consequentemente o número de devotos que à sua procura buscavam dias melhores para as situações climático-sociais das primeiras décadas do século XX. Juazeiro ia progressivamente se transformando na terra santa, a terra prometida para todos aqueles que sofriam e procuravam o auxílio do *padim*, que repleto de convincentes prédicas, tornava aquela situação cada vez mais próxima de se tornar realidade.

Conta-se até mesmo que o Padre Cícero teria dito que cada casa da referida cidade deveria ter um altar religioso e uma oficina de trabalho, isto é, a prédica do orai e trabalhai se efetivava progressivamente nessa terra com a chegada dos moradores/romeiros. Joaquim Mulato, a seu modo, acompanha toda a construção imagética sobre esse espaço do sagrado. *O Juazeiro tem um mistério que...não sei não*, exclama ele.³²¹

Zé Birro, o Decurião que lhe antecedeu na função, surge no fragmento apresentado como uma figura imprescindível para sua inserção ainda precoce naquele grupo religioso, *Porque eu morava pra frente, pra acolá, passei daquele pé de árvore pra cá e a casa do chefe era bem ai encostada*. A história “oficial” sobre seu primeiro encontro com a Irmandade da Cruz é entrecortada por alguns mistérios, já que teria sido possibilitado principalmente pelos sons que aqueles homens ecoavam em uma das noites em que transitavam pelo Sítio Cabeceiras a caminho de um cruzeiro ou de um cemitério mais próximo para darem início à penitência. *Joaquim conheceu a ordem dos penitentes com 12 anos, quando ouviu, numa noite de lua clara, vozes que cantavam o “ABC do Divino”. Achou bonito e perguntou à*

³²⁰ Para uma compreensão mais sistematiza dessas questões Ver: CAVA, Ralph DELLA. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

³²¹ Ver: CARVALHO, Gilmar de. 2005a, p. 148.

*madrinha quem eram. A resposta foi de que se tratavam dos penitentes.*³²² Pelos ecos do ABC divino ele se aproximou pela primeira vez dos Irmãos da Cruz. *Escutava esse povo cantando, eu achava era bonito, mas num sabia o que era, perguntava dizia que nem conhecia, aí pronto. Escutava eles cantando, era véi Birro (...)* que liderava então um grupo ainda formado por homens totalmente anônimos nas suas práticas.

Este ABC divino foi feito com fundamento, este ABC divino, foi feito com fundamento, olhai bem pra tuas culpa, suspendei meus pensamentos e suspendei meus pensamentos (...). Se a minha alma bem souber, e recordava a toda hora se a minha alma bem souber, e recordava a toda hora, e a morte, paixão de Cristo, e a dor de Nossa Senhora e a dor de Nossa Senhora.³²³

Voltando a pensar nessas narrativas não oficiais que (re) aparecem constantemente na sua fala, Joaquim Mulato amplia o raio de cânticos ouvidos nesse tempo, bem como introduz novamente alguns personagens na trama que ele arquiteta musicalmente. *É os mesmos benditos, os benditos já vem desse tempo. O padre que veio que trouxe a ordem, foi que trouxe o livro com os benditos. Veio fez o canto, deu o canto, deu a música, fez tudo.* Muito provavelmente essa é outra referência a atuação de Padre Ibiapina naquela região, novamente ele dispensa organizar cronologicamente os acontecimentos e a atuação dos atores envolvidos nos seus roteiros, inserindo os benditos num tempo em que não necessitem de re-encenação, já que são estes ainda os mesmos de outrora *Não, não, num tá escrito não*, exclama Severino Rocha negando a possibilidade de um registro desses benditos em algum suporte material, o que contraria de alguma forma o que foi colocado por Joaquim Mulato em outra conversa.

Cantar um bendito é também recontar e reencontrar uma nova história. O processo de apropriação dos discursos escritos realizado pela oralidade se insere neste sentido, no contexto de memorialização pelos quais as práticas culturais se atravessam quando inseridas no que entendemos genericamente por tradição oral. Esse livro anônimo provoca assim seus efeitos silenciosos até mesmo entre aqueles que nunca tiveram um contato mais direto com sua materialidade ou mesmo que nunca efetuaram o processo de codificação das letras; suas leituras, no entanto, não são prejudicadas por isso. A obsessiva preocupação em separar os objetos eruditos dos populares não ganha aqui qualquer tipo de relevância argumentativa, o que nos importa é exatamente a circularidade de suas funções simbólicas, a forma com que elas se esbarram cotidianamente.

³²² Notícia divulgada no Jornal *Diário do Nordeste*, em 25 de fevereiro de 2009.

³²³ Bendito ABC Divino. Transcrito de *Penitentes do Sítio Cabeceiras*. CD da Coleção Memória do Povo Cearense – Volume III.

Antônio de Amélia, conhecido por “sitônio”, lamenta o desaparecimento de uma cartilha que era utilizada pelo Decurião para orientar os rituais. Sem a cartilha, o grupo fica na dependência de Severino que sabe todos os benditos decorados. “Quando Severino, que está com 84 anos de idade, morrer, eu não sei como vai ser”, adverte Sitônio.³²⁴

As letras do livro desconhecido saltam do papel que já se perdeu com o tempo e vão em direção a outros instrumentos de transmissão de saber. O penitente Litônio se entristece então com o desaparecimento da referida cartilha, mas a voz de Severino Rocha, substituto de Joaquim Mulato na função de Decurião, continua viva e vibrante, o que lhe alivia o coração imediatamente, até, no entanto, ele lembrar da sua perenidade, de que um dia o penitente também irá morrer, teme Litônio que os benditos faleçam junto com o novo Decurião. Muito provavelmente, além dos benditos, essa cartilha poderia também conter a hagiografia de alguns mártires europeus, que serviram de exemplo para aqueles que procuravam a penitência enquanto prática expurgativa, sairia assim dessa escritura ignota as histórias a que Mulato recorria quando era necessário realizar sua catequese doméstica, familiar.

Nesse mesmo fluxo, as trajetórias individuais e coletivas de alguns sujeitos “comuns” vitimados então pela epidemia de cólera no final do século XIX, também se insurgem através da fala e dos cânticos do Decurião, sem que nomes, datas ou aspectos mais específicos acompanhem o que é narrado. Com o ar cômico que lhe era peculiar, Joaquim Mulato foi-nos relatando durante a entrevista a dor, o sofrimento e ao mesmo tempo o ar pecaminoso que aqueles fenômenos epidêmicos traziam consigo, o que incitava a necessidade urgente de praticar a penitência corporal, para que, assim, os males pudessem ser expurgados efetivamente.

(...) Foram dez homens, cavava vala no cemitério, quando tava respaldando já levava um facho e uma vela, pra se morresse um tava lá, quando um fez vichi, tocou fogo uma vela o outro fez ui, o outro fez ui! Uma doença que não tinha [...] Bem ali, morava um homem, aí o povo vinha dali com um enterro, quatro homens, aí o homem ia janta na janela, olhou o povo que tava passando, ele gritou: Quem morreu? Foi fulano, ele disse quem? Fulano morreu! morreu, quando ele sentou-se pra jantar e num jantou mais, ali mesmo foi esmorecendo e caiu, quando os outros vieram, levaram ele, já tinha morrido também.³²⁵

³²⁴ Notícia divulgada no blog Cariri Digital, em 5 de março de 2009.

³²⁵ Entrevista realizada com Joaquim Mulato, em 12 de abril de 2006.

Nesse universo de representações em que o pecado está inteiramente imerso na fala de Joaquim Mulato, não é apenas a epidemia de *cólera morbus* que persegue já algum tempo os homens do Cariri cearense, os deleites da carne e suas propagadoras mais fiéis e íntimas, também despertam medo e temor nesses sujeitos penitentes, também representam o veículo por onde o castigo divino pode ser efetivado. Joaquim Mulato *um dia foi mandar consertar um rádio e quando deu por si estava na porta de um cabaré, com uma mulher perguntando se ele tinha “dois mil réis para lhe dar.”*³²⁶ Diante da sua opção pelo celibato leigo, aquela situação lhe constrangeu bastante ao mesmo tempo em que lhe assinalou que o fim dos tempos tinha conseguido chegar naquela região.

Nos sermões domésticos que proferia habitualmente para sua comunidade rural, ele parecia traduzir de um modo particular as escrituras do antigo e do novo testamento, *O que ele falava o povo ia procurar e encontrava nas escrituras*, complementa Dona Teresinha, esposa de Francisco Severo. Seus sermões são assim parte de um Cariri de histórias contadas também na/pela literatura de cordel e pelos almanaques que se proliferam nas feiras livres no início do século XX e que foram “conservados” em baús e em malas antigas, por gerações consecutivas, atravessando décadas de histórias vividas e também acompanhando medos, angústias e expectativas dessas temporalidades.³²⁷ Mulato traduz esse universo múltiplo a partir de uma intimidade impressionante.

De narrador, Joaquim Mulato transformou-se atualmente em personagem das histórias que rondam o universo de assombrações do Cariri cearense. Em alguns relatos, seus discípulos nos contam que “sentem” fortemente a sua presença nos momentos de socialização do grupo, como se ele ainda trafegasse rumo aos cruzeiros e cemitérios da região para expurgar seus pecados mais recônditos. Mas essa é uma sensação que se estende também a outros sujeitos da Irmandade que outrora faleceram.

Os ecos do ABC divino ainda circulam por entre os becos do Sítio Cabeceiras: eles parecem ter vida própria, estão disseminados tanto nos espaços materiais quanto nos intangíveis que Joaquim Mulato foi deixando ao longo de mais de sessenta anos de Irmandade da Cruz. Sua casa, que se transformará em museu, de acordo com Celene Queiroz³²⁸ é apenas só mais um desses espaços praticados e de re-encenação histórica a qual a figura do Decurião se encontrava interligada efetivamente. Joaquim Mulato possuía a incrível capacidade de nos deslocar toda vez que tentávamos agrupar sua experiência num único lugar, num único

³²⁶ CARVALHO, Gilmar de. 2005, p. 144.

³²⁷ CARVALHO, Gilmar de. 2005, p. 144.

³²⁸ Essa afirmação tem como base o que foi nos relatado por Celene Queiroz na entrevista concedida em 28 de outubro de 2009.

discurso ou mesmo num único sentido religioso. A preocupação de transformar sua casa em museu, ou seja, em um lugar de memória, se insere neste sentido na preocupação de identificar materialmente o *locus* de sua existência, de produzir um itinerário específico para suas travessias fragmentárias e descontínuas. Por esse trajeto, caminha grande parte dos discursos e das práticas institucionais, mas a figura plural de Mulato escapa a qualquer tentativa mais rígida de institucionalização.

Mesmo com apenas uma entrevista, dado os acontecimentos que o envolveram tragicamente, Mulato nos indicou caminhos riquíssimos por onde tentamos trilhar precariamente nesse capítulo. Muitas vezes, a multiplicidade de signos que o envolviam fazia com o que nos sentíssemos “perdidos” espacial e cronologicamente, embaralhados pela trama complexa do que era relatado de maneira simples e direta.

Optamos aqui por iluminar algumas frestas, alguns pontos de intersecção, o que fez com que não privilegiássemos aspectos mais pessoais, mais íntimos da sua trajetória pouco documentada, pouco estudada historicamente. Neste sentido e por alguns motivos, esse capítulo não se ateve totalmente aos dados biográficos, primeiramente pelo pequeno raio de abrangência pelo qual conseguimos circular, bem como pelas escassas redes de interferências e de interseções discursivas a que tivemos contato e que poderiam enriquecê-lo enormemente e, por último, pela complexidade que um estudo biográfico exige.

Esse foi apenas um olhar, ainda bastante *imaturo* sobre o mundo de sentidos diversos que é Joaquim Mulato de Souza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É difícil concluir um trabalho que trata de algo tão multiforme e surpreendente como é a memória dos Irmãos da Cruz, por suas narrativas orais. Resta-nos neste instante, porém, tentar dar o último “retoque” em alguns aspectos que genericamente procuramos percorrer nesse escrito. Os três capítulos que aqui foram apresentados são ao mesmo tempo autônomos e estreitamente conectados. Falamos isso porque cada um deles tratou no seu desenrolar de uma problemática histórica específica, que só existia, no entanto, na e pela relação com as questões tratadas/problematizadas nos outros capítulos. Há um fio condutor que atravessa todos eles, e esse fio é o da memória.

O primeiro destes capítulos trafegou pela construção histórico-mnemônica das práticas autopunitivas durante a segunda metade do século XIX, no Cariri cearense. Nesse sentido, tentamos “traçar”, primeiramente, a maneira como foi se construindo, a partir de diversos movimentos, uma memória “oficial” sobre tais experiências. Essa construção remonta aos escritos de Euclides da Cunha em decorrência de seu registro “jornalístico” da guerra de Canudos, até o apanhado de alguns intelectuais caririenses entre o final do século XIX e início do XX. Essas narrativas em alguns momentos se tangenciam e em outros se afastam pela preocupação discursiva a que se veiculam circunstancialmente.

Porém, a prática da penitência é um lugar comum nesses percursos, ancorada, evidentemente, na construção de alguns dos mitos fundadores daquela região. A figura do sacerdote cearense padre Ibiapina, tornou-se então a linha de confluência e ambivalência entre algumas dessas produções escritas, e a de outro instrumento que, silenciosa e subversivamente, foi surgindo para nos proporcionar o terreno fértil e problematizante das redes e dos movimentos que interagem rumo a construções histórico-mnemônicas diferenciadas. A experiência desse sacerdote foi, nesse sentido, a linha central que costurou ao mesmo tempo em que criou a distância necessária entre os tecidos que compunham tais autorretratos.

Em um segundo momento e num sentido a contrapelo, tentamos contemplar o terreno fértil e travesso da oralidade dos Irmãos da Cruz. Seu poder de apresentar/representar de outra maneira o que, estabelecido genericamente em alguns registros escritos, privilegiava imagens como a de atraso e fanatismo das práticas autopunitivas, tornou-se um dos pontos por onde a problemática central desse capítulo se engendrou. A partir do seu universo místico-religioso, tais homens se agrupam e compartilham experiências e temporalidades diversas, rumo a uma

interpretação bastante “original” das configurações religiosas do catolicismo desde *primórdios* até os dias atuais. Padre Ibiapina é uma das figuras centrais dessas costuras espaços-temporais; ele consegue ao mesmo tempo se comunicar com a mais alta figura da hierarquia católica, o Papa, como participar do universo “simples” e híbrido da religiosidade sertaneja, tornando estas dimensões próximas a partir de sua experiência.

Já o segundo capítulo tentou “adentrar” as diversas faces identitárias da Irmandade da Cruz. Objetivamos argumentar através da análise de alguns registros escritos, que, a partir da segunda metade do século XX, foi-se constituindo genericamente no campo cultural caririense uma complexa rede de instituições e de discursos que “reagrupavam”, tendo como base instrumentos diversos, um conjunto de sujeitos e práticas que até então eram renegadas ao campo do exótico. Os grupos de penitentes de Barbalha foram um desses “privilegiados”, e as festividades religiosas dedicadas a Santo Antônio, na referida cidade, se constituíram o *locus* propício dessa ação primeira.

Em contrapartida, no campo da oralidade encontraríamos uma Irmandade da Cruz que se compartimentava entre a necessidade de “preservação” de alguns preceitos religiosos e morais vinculados aos tempos em que suas práticas ritualísticas ocorriam pelas madrugadas em Barbalha, e um universo de experimentações novas que a inserção num circuito midiático-cultural cearense e também nacional lhe proporcionava. Esses aspectos, tensões e contradições não se encontram de forma alguma totalmente separados em suas narrativas, eles se confundem e até mesmo se “misturam” em determinados momentos, guardando, porém, seus espaços de circulação. O movimento de interação com essas dimensões díspares depende obviamente da circunstância a que sua resposta estaria vinculada no momento da fala.

O terceiro capítulo revisitou, pela trajetória e narrativa pessoal de um único homem, grande parte dos aspectos analisados nos capítulos anteriores, porém, com as particularidades próprias do seu universo imagético. Joaquim Mulato, líder da Irmandade da Cruz por mais de sessenta anos, mescla história, memória, poder e também saber na sua fala, chegando até mesmo, em muitos momentos, a torná-los ingredientes de um único e inominável fio interpretativo. A figura benjaminiana do *narrador* tornou-se relevante aqui porque, a partir dela, nos deslocamos para pensar de que maneira o sujeito carrega, pelo seu contar/cantar, inúmeros movimentos, que perderiam muito de sua face épica se não fossem costuradas narrativamente.

Joaquim Mulato trouxe a sua peculiar maneira de forjar imagens e discursos que pareceriam atualmente pedaços de um passado remoto e ignoto, de falas incompreensíveis para o mundo contemporâneo, já que ele revisitava narrativamente personagens e práticas do

passado tidas como de caráter messiânico, imbuídos dos sentidos que teriam então povoado os Sertões nordestinos entre o final do século XIX e início do XX. Porém, essas mensagens, (re) significadas pelas próprias experiências do narrador, se redefinem no movimento e na interação que sua fala estabelece com os sons ecoados de outras temporalidades.

Tal personagem produz um interessante e desafiador encontro entre signos que, precariamente recheados de explicações eruditas, conseguíramos visualizar vagamente nos livros oficiais/oficiosos de História. Ele mergulha e emerge simultaneamente do interior do desafiador universo das representações religiosas. Sua interpretação, no entanto, também remexe espaços de atuação estrangeira, e nos desloca para *outra* forma de pensar essas experiências vividas. Negociações de caráter político e construções imagético-religiosas dividem espaço na sua narrativa. A mansidão de sua voz constrói artesanalmente uma cartografia própria da religiosidade sertaneja, em consonâncias evidentes com outras vozes ecoadas de longe e também de muito perto de seu universo.

Para além de todas as interpretações que nos anunciam o esvaziamento ou mesmo a morte atual de determinadas práticas e apropriações culturais, principalmente as ligadas ao mundo da religiosidade tida como *popular*, a Irmandade da Cruz e todo o universo imagético (exógeno e endógeno) que a circunscreve, nos proporcionou um feliz e inusitado encontro com as tessituras, reagrupações e rachaduras que a memória pode possibilitar aos seus protagonistas, principalmente quando esta se desloca do seu sentido institucionalizado e institucionalizante e começa a enveredar por caminhos ainda não traçados, ou assim feitos tendo por base outros objetivos e outras preocupações. Começar a se aventurar pelas escrituras ordinárias³²⁹ desses sujeitos, mais do que uma preocupação acadêmica é também um dever político, no sentido *latus* do termo.

Ao contrário do que antecipadamente poder-se-ia argumentar sobre as maneiras com que os componentes da Irmandade da Cruz “travam” suas relações políticas com seus respectivos interlocutores, pensando nas formas de defesa e proteção argumentativa que lhes é engendrada pela fala, podemos concluir (tendo obviamente por base a nossa precária observação das redes e dos fios que suas narrativas fomentam) que mesmo em alguns momentos, essas defesas se façam sentir fortemente pelo que a fala declara, alianças e acordos também mostram sua força enquanto elementos de negociação constante. A experiência religiosa e histórica da Irmandade da Cruz só existe pela comunicabilidade que seus integrantes exercitam com seus interlocutores, e pelo que estes simultaneamente respondem.

³²⁹ SANTOS, Nádia Maria Weber. 2008. p. 75.

No decorrer do nosso estudo, acompanhamos parte do universo de representações que a prática da penitência no Cariri cearense suscitou desde século XIX até os dias atuais nos seus observadores e naqueles que a praticaram enquanto parte do seu universo religioso. Um mosaico de imagens que por vezes aparentemente sobrepostas, construíram, no entanto, fronteiras pelo acesso espaço-temporal de suas construções específicas. Porém, não nos foi possível analisar de forma efetiva todas essas construções imagéticas, seu mapa de abrangência extrapola qualquer tentativa de delimitação mais formal.

Escolhemos direta ou indiretamente, nesse sentido, algumas *fotografias* que mesmo com seu caráter cifrado foram se atrelando e dialogando entre si e entre os aspectos aparentemente exógenos, mas intimamente relacionados a elas e as suas construções específicas. A historicidade da Irmandade da Cruz não encerra o panorama de práticas penitenciais que o Cariri conheceu, mas foi com ela, no entanto, que de forma indiciária e provocativa tentamos percorrer outros caminhos e outras histórias. Longe e muito perto das escrituras oficiais.

FONTES DE PESQUISA

FONTES ESCRITAS CONSULTADAS

- Diário de viagem de Francisco Freire Alemão: Fortaleza-Crato, 1859 – Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006. 236 p. (Coleção Comissão Científica de Exploração, 3). Arquivo pessoal.
- Diário de viagem de Francisco Freire Alemão: Crato - Rio de Janeiro, 1859 / 1960 – Volume 2 – Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2007. 144 p. (Coleção Comissão Científica de Exploração, 4). Arquivo pessoal.
- ALLEMÃO, F.F. Relatório da Seção Botânica, in Trabalhos da Comissão Científica, 1862.
- Os Sertões (Campanha de Canudos). Euclides da Cunha. Texto integral publicado pela Martin Claret, em 2007, na coleção a obra-prima de cada autor.
- COUTO, Pe. Manoel Gonçalves. Missão Abreviada. 6. ed. Porto: Tipografia de Sebastião José Pereira, 1868. Arquivo pessoal.
- ALLEMÃO, F.F. Relatório da Seção Botânica, in Trabalhos da Comissão Científica, 1862.
- Ofício do Coronel Ignácio Corrêa de Vasconcellos ao ministro do Império José Carlos Pereira de Almeida Torres, em três de junho de 1845, p. 350. Presidentes do Ceará. Segundo Reinado. 14º Presidente, Coronel Ignácio Corrêa de Vasconcellos, Por Paulino Nogueira. Revista trimestral do Instituto do Ceará.
- Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Crato (1875-1925) Em comemoração ao centenário de sua fundação. Rio de Janeiro. TVP. Revista dos Tribunaes - Rua do Carmo, 55. 1925. Arquivo pessoal.
- Matéria publicada no Jornal *O Araripe*, em 14 de junho de 1856.
- Matéria publicada no Jornal *O Araripe*, em 8 de maio de 1858.
- BRÍGIDO, João. *Apontamentos para a história do Cariri*. Edição reproduzida do Diário de Pernambuco, de 1861. Typ. Da Gazeta do Norte, Rua do Senador Pompeu, n. 100. 1888.
- FIGUEIREDO FILHO, J. de. *O folclore do Cariri*. Imprensa Universitária do Cariri, 1960.
- PINHEIRO Irineu. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.
- PINHEIRO, Irineu. *O Cariri: seu descobrimento-povoação-costumes*. 1950.
- Texto de Raimundo Borges na Revista Itaytera. Crato, nº 43, pp. 11-13 (Editorial), 1999.
- Livro de Tombo 2. Paróquia de Barbalha, 1977. Fl. 66, verso.

- Texto de J. de Figueiredo Filho, em 1958, na Revista Itaytera (Revista de publicação anual associada ao Instituto Cultural do Cariri-ICC)
- Notícia publicada no Jornal *A ação*, em 4 de novembro de 1972.
- Notícia publicada no Jornal *A ação*, em 15 de janeiro de 1972.
- Texto do jornalista Rubens Falcão, publicado na revista Itaytera em maio de 1969.
- Texto de Lindeberg Aquino, diretor da revista Itaytera e presidente do ICC, publicado em 22 de maio de 1959, na revista Itaytera com o título *Turismo no Cariri*.
- Jornal Diário do Nordeste. Notícia: *Penitentes têm atos medievais*. Divulgado em 23 de março de 2008.
- Blog Cariri Agora. Notícia: Mestre da Cultura morre atropelado em Barbalha. Quarta-feira, 25 de fevereiro de 2009 (Disponível on-line)
- Jornal Diário do Nordeste. Caderno Cidade. Notícia: *Mestre da Cultura morre em Barbalha*. Sexta-feira, 25 de fevereiro de 2009. (Disponível on-line)
- Jangadeiro On-line. Notícia: *Barbalha perde Mestre da Cultura*. Divulgada em 22 de fevereiro de 2009. (Disponível on-line)
- Jornal O Povo. Notícia: *Joaquim Mulato morre aos 89 anos*. Divulgada em 25 de fevereiro de 2009. (Disponível on-line)
- Jornal Diário do Nordeste. Notícia: *Penitentes com novo decurião*. Divulgado em 27 de fevereiro de 2009. (Disponível on-line)
- Rádio Cetama. Notícia: *Penitentes se reúnem para escolher novo mestre*. Notícia divulgada em 27 de fevereiro de 2009. (Disponível on-line)
- TV Verdes Mares. Notícia: *População reclama reforma na CE- 293*. Notícia divulgada em 25 de fevereiro de 2009. (Disponível on-line)

SITES CONSULTADOS

- Site da Secretaria da Cultura do Estado do Ceará. Notícia: Tesouros Vivos da Cultural. Link: <http://www.secult.ce.gov.br/patrimonio-cultural/patrimonio-imaterial/mestres-da-cultura/tesouros-vivos-da-cultura>.
- Diário do Nordeste. Notícia: Mestre da Cultura morre em Barbalha. Link: <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=617447>
- Blog Cariri Cult. Link: <http://cariricult.blogspot.com/2009/02/mestre-da-cultura-morre-atropelado-em.html>
- Blog Cariri Digital. Link: <http://www.cariridigital.com/2009/03/novo-decuriao-se-reune-com-penitentes.html>
- Artigo A diferença cultural como processo de negociação. Escrito por José Lícínio. Link: www.rizoma.ufsc.br/pdfs/240-of7a-st4.pdf

- Diário do Nordeste. Notícia divulgada em 4 de abril de 2006. Link: <http://fotolog.terra.com.br/redeceara:2219>

FONTES AUDIOVISUAIS CONSULTADAS

- Penitentes do Sítio Cabeceiras. CD da Coleção Memória do Povo Cearense – Volume III.
- *A ordem dos penitentes*. Documentário produzido pela Cariri Filmes e pelo cineasta Petrus Cariri, no ano de 2002.
- *A guerra de Canudos*. Filme de 1997, dirigido por Sérgio Rezende e produzido por Morena Filmes.

FONTES ORAIS CONSULTADAS

- Entrevista realizada com o ex-Decurião Joaquim Mulato de Souza, em 12 de abril de 2006.
- Entrevista realizada com o atual Decurião Severino Rocha, em 9 de abril de 2009.
- Entrevista com o penitente Ailton Sales da Silva, em 10 de abril de 2009.
- Entrevista realizada com o penitente Francisco Severo, conhecido por Chico Severo, em 14 de abril de 2009.
- Entrevista realizada com a ex-incelencia Dona Teresinha, em 14 de abril de 2009.
- Entrevista realizada com Maria Goretti Pereira Amorim Lima, funcionária da Secretaria de Cultura de Barbalha, em 15 de abril de 2009.
- Entrevista realizada com o penitente Eptácio Fabrício dos Santos, em 15 de abril de 2009.
- Entrevista realizada com o penitente Deoclécio, em 16 de abril de 2009.
- Entrevista realizada com Celene Queiroz, ex-funcionária da Secretaria de Cultura de Barbalha, em 28 de outubro de 2009.
- Entrevista do ex-prefeito de Barbalha Fabriano Livônio Sampaio, cedida a Océlio Teixeira, no dia 18 de março de 1999.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Eide Sandra Azevêdo. Walter Benjamin e o tempo da grande indústria. *Diálogos*, Maringá, DHI/UEM, n. 2, p. 65-79, 1998.
- ABREU, Marta Campos. “*O império do Divino*”: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro - 1830-1900. 1996. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- ABREU, Regina. *O enigma dos Sertões*. Rio de Janeiro: Rocco; Funarte, 1998.
- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado: Ensaios de teoria da história*. Bauru, SP: EDUSP, 2007.
- ALEXANDRE, Juciêdo Ferreira. Impressões sobre o “judeu errante”: representações do cólera no jornal cratense O Araripe (1855-1864). *Revista História em Reflexão*, Dourados, v. 3, n. 5, jan/jun., 2009.
- ALFONSO, Louise Prado. EMBRATUR: Formadora de imagens da nação brasileira. Campinas, SP: [s.n], 2006.
- ALVES, Emiliano Rivello. Pierre Bourdieu: a distinção de um legado de práticas e valores culturais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 1, p. 179-184, jan-abr., 2008.
- ARAÚJO, Pe. F. Sadoc de. *Padre Ibiapina: Peregrino da Caridade*. Fortaleza: Gráfica da Tribuna do Ceará, 1995.
- ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1977.
- BHABHA, H.K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Edunb, 1993.
- BARROS, Luitigarde. Cavalcanti. *A terra da Mãe de Deus: um estudo do movimento religioso de Juazeiro do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- BARTZ, Alessandro. A sociologia da religião de Max Weber interpretada por Pierre Bourdieu: breves apontamentos. Protestantismo em Revista. *Revista eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia*, São Leopoldo, Set-Dez. 2007. Disponível em: < <http://www3.est.edu.br/nepp/>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2010.
- BATISTA, José Geraldo. A identidade cultural na pós-modernidade. *Discursos e Identidade Cultural*.
- BRAGA, Elisabeth dos Santos. *Memória e narrativa: da dramática constituição do sujeito social*. Campinas, SP: [s.n], 2002.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Mídia, Religião e História Cultural. *Revista de Estudos da Religião-REVER*. São Paulo, n. 4, 2004. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp/>>. Acesso em: 12 de janeiro de 2010.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas, v. 1: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Traduzido por: Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Obras escolhidas, v. II: Rua de mão única, obras escolhidas, v. II*. Traduzido por: Rubens Rodrigues Torres Filho; José Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Experiência e pobreza. In: *Magia e técnica, arte e política*. Traduzido por: Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. Textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores)

_____. *Obras escolhidas, v. 1: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BEOZZO, (Pe.) José Oscar. Irmandades, santuários e capelinhas de beira de estrada. *REB. Vozes*, Petrópolis, v. 37, p. 741-758, 1977.

BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. Traduzido por: Carlos Nejar. 5 ed. São Paulo: Globo, 1989.

BOLAÑO, Cesar Ricardo Siqueira. *Capital, Estado, Indústria Cultural*. 1993. Tese (Doutorado em Economia) - Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas. Campinas.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. L illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (62-63): 69-72, juin 1986.

_____. *Poder Simbólico*. São Paulo: Difel, 1989.

_____. *Pierre Bourdieu avec Löic Wacquant: réponses*. Paris: Seuil, 1992.

_____. *A produção da crença: contribuições para uma economia dos bens simbólicos*. 3 ed. Porto Alegre: Zouk, 2008.

_____. Gostos de classe e estilos de vida. In: Ortiz, Renato (org.). *Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 39).

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Traduzido por: Mariza Corrêa. Campinas (SP): Papirus, 1996.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. (Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli). São Paulo: Perspectiva, 1974.

BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. Traduzido por: Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

CALLOU, Antônio Marchet. Conotações históricas de Barbalha. *ITAYTERA*. Crato (CE) Instituto Cultural do Cariri, n. 21, p. 79-91, 1977.

CAMPOS, Roberta Bivar C. Utopia e sociabilidade: imagens de sofrimento e caridade no Juazeiro do Norte. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 46, n. 1, 2003.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Ed. Grijalbo. 1989.

_____. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

CARIRY, Rosenberg; BARROSO, Oswald. *Cultura insubmissa: estudos e reportagens*. Fortaleza: Nação Cariri Editora, 1982.

CARVALHO, Gilmar de. *Artes da tradição: mestres do povo*. Expressão Gráfica/Laboratório da Oralidade UFC/ UECE, 2005a.

CARVALHO, Gilmar de. *Lyra popular: O cordel de Juazeiro*. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da Cultura do Ceará, 2006.

CARVALHO, Anna Christina Farias de. *Sobre o signo da fé e da mística: um estudo das Irmandades de Penitentes no Cariri Cearense*. 2005. Tese (Doutorado em Sociologia)-Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: uma discussão conceitual. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 40 n. 2, 1997.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 6 ed. Belo Horizonte/São Paulo: EDUSP, 1988.

CATENACCI, Vivian. Cultura Popular entre a tradição e a transformação. *São Paulo em perspectiva*, 15 (2)2001.

CAVA, Ralph DELLA. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

CHALHOUB, Sidney, NEVES, Margarida de Souza, PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *História em cousas miúdas. Capítulos de história social da crônica no Brasil*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2005.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

_____. *A cultura no plural*. Traduzido por: Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1995. (Coleção Travessia do Século).

_____. *A escrita da história*. Traduzido por: Maria de Lourdes Menezes. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CHARTIER, Roger. "Cultura Popular": um conceito historiográfico. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 16, p.179-192, 1995.

_____. Pierre Bourdieu e a história. *Topoi*, Rio de Janeiro, p.139-182, mar., 2002.

_____. *A História Cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

_____. El pasado en el presente. Literatura, memoria e historia. In: *Historia, Antropología y fuentes orales. Revista semestral del seminario de historia oral del Departamento de Historia Contemporânea de la Universidad de Barcelona* (Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona y Universidad de Granada Barcelona). Asociación Historia y Fuente Oral/Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona y Editorial Universidad de Granada, n. 37, Año 2007.

- CONCEIÇÃO, Joanice Santos. Rituais mortuários: espaço de construção identitária. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 24, mar., 2009.
- CORBIN, Alain (org.) *História do Corpo: da renascença às Luzes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CORRÊA, Maria Amelia Ayd. Notas sobre Bourdieu e a produção do conhecimento. *Vértices*. Ano 5, n. 1, jan/abril., 2003.
- CORTEZ, Antonia Otonite de Oliveira. *A construção da “cidade da cultura”: Crato (1889-1960)*. 2000. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- COUTO, Edilece Souza. Devoções, festas e ritos: algumas considerações. *Revista Brasileira de História das Religiões* – Ano I, n. 1. (Dossiê Identidades Religiosas e História).
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DOSSE, Françoise. O espaço habitado segundo Michael de Certeau – descontinuidade e intangibilidade da personalidade: a relação com o tempo no individualismo contemporâneo. *Artcultura*, Uberlândia, MG, n. 9, jul-dez., 2004.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. Os estudos culturais em debate. *UNIRRevista*, v.1, n. 3, jul., 2006.
- FARIAS JÚNIOR, Jorge França de. *Política de representação e identidade social na cultura popular: uma análise pragmática por meio das práticas discursivas dos agentes sociais e da mídia*. Campinas, SP: [s.n.], 2008.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2005.
- GAGNEBIN, Jeane Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- _____. Jeane Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GATTI, Lucianno Ferreira. *Memória e distanciamento na teoria de experiência de Walter Benjamin*. Campinas, SP: [s.n.], 2002.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos AS/LTC, 1989.
- GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Errantes da Selva: histórias da migração nordestina para a Amazônia*. Campinas, SP: [s. n.], 1999.
- GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. A noção de campo nas obras de Bourdieu e do círculo de Bakhtin: suas implicações para a teorização dos gêneros do discurso. *Revista da ANPOLL*. São Paulo, v. 19, p. 151-184, 2005.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

- _____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Traduzido por: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GONÇALVES, Mariana de Araújo. *Enredos da memória: história e identidade no carnaval das escolas de samba em Macapá 1975- 2000*. Campinas, SP: [s.n.], 2001.
- GONZALEZ, Olegário Miguez. *Bem-aventurança em Sant Brígida: Uma comunidade sob a orientação de Pedro Batista*. Salvador: [...], 2004.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Traduzido por: Tomaz Tadeu da Silva; Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.
- HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado: A construção do Sebastianismo em Portugal (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: [...], 1998.
- HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HOORNAERT, Eduardo. *Crônica das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina*. São Paulo: Loyola, 1981.
- HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- KOFES, Suely. *Uma trajetória em narrativas*. Campinas: Mercado das Letras, 2001.
- KORNIS, Mônica Almeida. História e cinema: um debate metodológico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n 10, p. 237-250, 1992.
- KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.5, n. 10, p. 134-146, 1992.
- KOTHE, Flávio R. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2001.
- _____. *A Herança imaterial: trajetória de um exorcista no piemonte do século XVII*. Traduzido por: Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LIMA, Roberto. Escritas nos corpos, na roça e na cidade: As diferentes penitências no médio São Francisco. *Revista Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 105-120, jan/jun.
- MACHADO, Ana Maria. *A representação do pecado na hagiografia medieval: heranças de uma espiritualidade eremítica*. Lisboa: Universidade de Coimbra, 2006.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: Cultura popular e lazer na cidade*. 2 ed. São Paulo: UNESP, 1998.
- MARIZ, Celso. *Ibiapina: um apóstolo do Nordeste*. 2 ed. João Pessoa: Editora UFPB, 1980.
- MÁRQUEZ, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*. São Paulo: Record, 1980.
- MARTÍN-BARBERO, J. *Ofício de cartógrafo*. São Paulo: Loyola. 2004.

- MAUAD, Ana Maria. *Através da Imagem: Fotografia e História Interfaces*. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1996.
- MEINERZ, Andréia. *Concepção de experiência em Walter Benjamin*. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- MELO, Rosilene Alves de. O outro Juazeiro: histórias das crenças e práticas ocultas na cidade sagrada. *Tendências - Caderno de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri*, Crato, v. 2, n. 1, jul., 2004.
- MONTENEGRO, Antônio Torres. *História, metodologia, memória*. São Paulo: Contexto, 2010.
- MORAES, Alexandre Lara de. *Indivíduo e resistência: sobre a anulação da individualidade e a possibilidade de resistência do indivíduo em Adorno e Horkheimer*. Campinas, SP: b[s.n.], 2004.
- NEGÃO, Lísias Nogueira. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. *RBCS*, v. 16 n. 46, jun., 2001.
- NORA, Pierre. (dir.) *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.
- NORONHA, Gabriel Vieira. ROCHA, Luiz Guilherme Burlamaqui Soares Porto. Elias e Bourdieu – Para uma sociologia histórica, ou seria uma história sociológica? *Revista Habitus – IFCS/ UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 47-58, mar., 2008.
- ORTIZ, Renato, *Cultura Popular, Românticos e Folcloristas*. São Paulo: Olho D'água, s/d.
- _____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PEREIRA, José Carlos. *A eficácia simbólica do sacrifício*. São Paulo: Arte & Ciência, 2001.
- PIANCÓ, Ana Roberta Duarte. *A constituição de bairros periféricos em Barbalha*. 1998. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- PINHEIRO, Raquel. *As histórias da Comissão Científica de Exploração (1856) na correspondência de Guilherme Schuch de Capanema*. 2002. Dissertação (Mestrado em Geociências) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- PRATT, Mary Louise. *Olhos do Império: os relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- PRIORE, Mary Lucy Del. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.
- _____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.5, n. 10, 1992.
- POMPA, Maria Cristina. *Memórias do fim do mundo: para uma leitura do movimento sócio-religioso de Pau de Colher*. Campinas, SP: [s.n.], 1995.
- POSTER, Mark. *Cultural History and postmodernity: Disciplinary readings and challenges*. New York: Columbia University Press, 1997.

- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Editora Dominus, 1965.
- RAMOS, Francisco Regis Lopes. *O verbo encantado: a construção do Padre Cícero no imaginário dos devotos*. Ijuí: Unijuí, 1998.
- REIS, João José. *A morte é uma festa|: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- REIS, Miriam Sumica Carneiro. As peijas de Ojuara. O desafio da alteridade no olhar sobre o sertão. In: Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada, 11.; São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, 2008.
- REVEL, Jacques (org.). *Jogo de escalas: a experiências da micro-análise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- RIBEIRO, Josiane Maria de Castro. *Entre a penitência do corpo e o corpo em festa: uma análise das missões do Padre Ibiapina no Ceará*. Fortaleza, 2003.
- RIBEIRO NETO, João. *A construção da identidade narrativa nas Memórias do Cárcere de Graciliano Ramos*. Campinas, SP: [s.n.], 2007.
- RICOEUR, Paul. *Le temps et les philosophies*. Paris: Payot; UNESP, 1978.
- ROCHA, Ewelter & CARDOSO, Cristiano da Costa. Heresia e (re) significação musical nos benditos do Cariri. In: Simpósio da Cognição e Artes Musicais, 4.; *Anais...* 2008.
- SÁ, Maria Yacê Carleial Feijó de. Os homens que faziam o Tupinambá moer: Experiência e Trabalho em Engenhos de Rapadura no Cariri (1945-1980). Fortaleza, dezembro de 2007.
- SANCHES FILHO, Saul Edgardo Mendez. A representação da identidade cultural através dos registros fotográficos: da Literatura à imagem. *Revista Urutáguá*, Maringá, n. 9, abr/maio/jun/jul.
- SANTOS, Cícero Joaquim dos. *No entremeio dos mundos: tessituras da morte de Rufina na tradição oral*. 2009. 227 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza.
- SANTOS FILHO, João dos. Ditadura militar e a EMBRATUR: para tentar ocultar a repressão, a tortura e o assassinato. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 84, maio, 2008.
- SANTOS, Nádia Maria Weber. História, subjetividade e cultura em leituras sensíveis do Eu: um exemplo nas escritas ordinárias de hospício. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Mirian de Souza (org.). *Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em história cultural*. Porto Alegre, RS: Asterisco, 2008.
- SANTOS, Pablo Silva Machado Bispo dos. A aplicabilidade dos conceitos bourdieunianos de habitus e campo em uma pesquisa na área de História da Educação. *Dialogia*, São Paulo, v. 6, p. 49-54, 2007.
- SCHAWARCZ, Lilian Moritz (org.). *História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (Coleção História da vida privada no Brasil, v. 4).
- SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*, n. 20, maio/jun/ jul/ago., 2002.

- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SILVA, Isadora Eckardth da. Maria Graham, uma narradora à moda antiga. *Travessias: Pesquisa em Educação, Cultura, Linguagem e Arte*, n. 2.
- SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. Traduzido por: Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no período colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SOUZA, Océlio Teixeira de. *A festa do pau da bandeira de Santo Antônio de Barbalha (CE): entre o controle e a autonomia (1928-1998)*. Rio de Janeiro. [...], 2000.
- THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- THOMPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. In: THOMPSON, E. P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora UNICAMP, 2001.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIDAL & SOUZA. Candice. *A pátria geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro*. Goiânia: Editora UFG, 1997.
- VIEIRA, Marcelo Dídimo Souza. *Filmes de Cangaço: a representação do ciclo na década de noventa no cinema brasileiro*. Campinas, SP: [s.n.], 2001.
- VIEIRA, Luiz Renato. Entre o sociologismo e o individualismo: considerações sobre a sociologia de Pierre Bourdieu. *Educação e Filosofia*, n. 8, p. 285-300, jul./dez., 1994.
- WACQUANT, Loïc J. D. O legado sociológico de Pierre Bourdieu: Duas dimensões e uma nota pessoal. *Revista de Sociologia e Política. Curitiba*, n. 19, p. 95-110, nov., 2002.
- WACQUANTE, Loïc. Mapear o campo artístico. *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 48, p. 117-123, 2005.

ANEXOS

[Mapas e Fotografias]

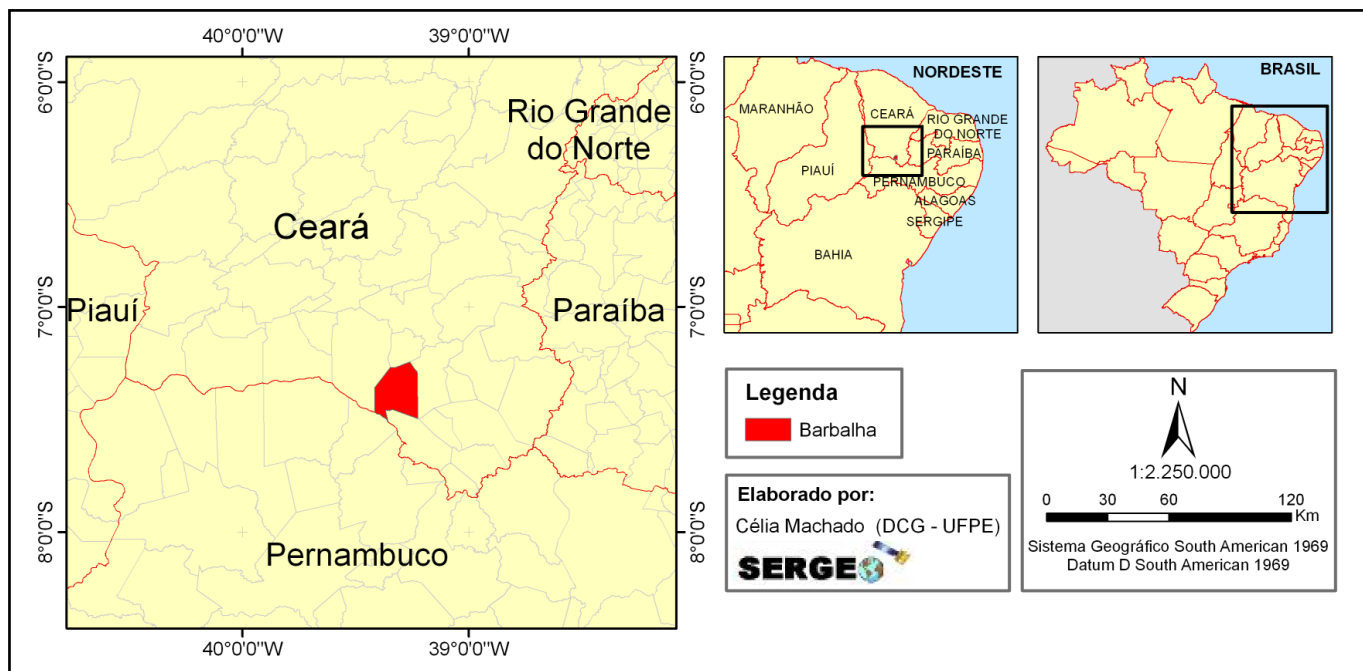


Figura 1
Localização do município de Barbalha-CE.



Figura 2

Participação da Irmandade da Cruz nas festividades á Santo Antonio de Barbalha, em 2006. (Fotografia de Patrícia Alcântara)



Figura 3

Gravação do SBT repórter, em Abril de 2009, no Sítio Cabeceiras. (Fotografia de Patrícia Alcântara)



Figura 4
Joaquim Mulato de Souza. Líder da Irmandade da Cruz por mais de sessenta anos, durante a festa de Santo Antônio de Barbalha, no ano de 2006.
(Fotografia de Patrícia Alcântara)



Figura 5
Homenagem feita a Joaquim Mulato após sua morte. Abril de 2009.
(Fotografia de Patrícia Alcântara)



Figura 6

Participação de Joaquim Mulato, bem como de outros mestres da cultura, no desfile da escola de Samba carioca Mangueira, 2006.

(Arquivo da Secretaria de Cultura de Barbalha)



Figura 7

Participação de Joaquim Mulato no desfile da escola de Samba carioca Mangueira, 2006.

(Arquivo da Secretaria de Cultura de Barbalha)



Figura 8

Participação de Joaquim Mulato no desfile da escola de Samba carioca Mangueira, 2006.
(Arquivo da Secretaria de Cultura de Barbalha)



Figura 9

Participação da Irmandade da Cruz, bem como do grupo de Incelências em evento na cidade de Várzea Alegre/Ceará. Ano: 2009 (Arquivo pessoal de Goretti Pereira Amorim)



Figura 10

Irmandade da Cruz em encontro com outros grupos de Penitentes do Cariri, na cidade de Várzea Alegre/Ceará. Ano: 2009. (Arquivo pessoal de Goretti Pereira Amorim)



Figura 11

Encontro da Irmandade da Cruz com os penitentes do Sítio Lagoa no cemitério de Barbalha, durante a Semana Santa de 2009. (Arquivo pessoal de Goretti Pereira Amorim)



Figura 12

Cruz de madeira; um dos símbolos da Irmandade da Cruz. Ano: 2009. (Arquivo pessoal de Goretti Pereira Amorim)