

Jailma Lima
Paula Fernandes
organizadoras

SERTÕES

em debate

múltiplos
sertões

2





SERTÕES

em debate

2

múltiplos

sertões

Jailma Maria de Lima
Paula Rejane Fernandes
(organizadoras)

SERTÕES

em debate

2

múltiplos sertões

CAICÓ
PPGHC-UFRN
2022

Coleção Sertões em Debate
Volume 2 – Sertões em debate: múltiplos sertões
ISBN 978-65-00-45263-1

Conselho Editorial do PPGHC-UFRN

Ana Rita Fonteles Duarte - UFC
Antonio Fernando de Araújo Sá - UFS
Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos - UEG
Francisco Firmino Sales Neto - UFCG
Francisco Gleison da Costa Monteiro - UFPI
Isabel Maria Freitas Valente - CEIS20 - Universidade de Coimbra
Jailma Maria de Lima – UFRN
Paula Rejane Fernandes – UFRN
Ricardo Alexandre Santos de Sousa - UESB
Tiago Bonato – UNILA

Imagem da capa

Cavalo selado amarrado ao pé de algaroba. Fotografia tirada no Sítio Cachoeira, em Tenente Ananias-RN. Arquivo pertencente ao acervo familiar de Paula Rejane Fernandes

Edição e diagramação

Helder Macedo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Sertões em debate : múltiplos sertões / Jailma Maria de Lima, Paula Rejane Fernandes (organizadoras); Helder Alexandre Medeiros de Macedo (edição e diagramação). - Caicó: PPGHC-UFRN, 2022. 282f.: il. - (Sertões em debate, 2)

Resultante das edições da Jornada Nacional de História dos Sertões, evento ligado ao Programa de Pós-Graduação em História PPGHC/CERES/UFRN.

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ensino Superior do Seridó - Caicó, Programa de Pós-Graduação em História.

ISBN: 9786500452631

1. História dos Sertões. 2. Historiografia dos Sertões. 3. Sertões. I. . II. Título. III. Sertões em debate, 2.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 94 (812/813)

Elaborado por Ana Luisa Lincka de Sousa - CRB-15/748



COLEÇÃO

SERTÕES

em debate



A Coleção *Sertões em Debate* abriga produções científicas oriundas da programação sênior da Jornada Nacional de História dos Sertões, evento anual do Programa de Pós-Graduação em História do CERES, com área de concentração em História dos Sertões (PPGHC-UFRN). Esse importante evento teve as seguintes edições, presenciais: primeira, entre 2016-2017; segunda, em 2018; terceira, em 2019. E, no formato remoto: a quarta, em 2021, junto ao II Seminário Nacional de História Social dos Sertões (SEHIS); e a quinta em 2022, junto com o I Colóquio Regional Sertões, Tempo, Espaço e Natureza.

Nosso agradecimento, pois, à UFRN e às pró-reitorias de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão pelo financiamento dos eventos que geraram as cinco edições da Jornada Nacional de História dos Sertões até agora. Agradecemos, igualmente, ao Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES - Campus de Caicó) e ao Departamento de História do CERES (DHC) por parte do financiamento, com concessão de diárias a motoristas, para que conduzissem os convidados externos, de suas cidades de origem, até Caicó – no caso da primeira, segunda e terceira edições, que ocorreram ainda de forma presencial.

Um preito de gratidão, também, aos palestrantes, conferencistas, expositores, debatedores e mediadores da Jornada, pela oportunidade de dialogarmos sobre a História dos Sertões. E, sobretudo, àqueles que contribuíram com o envio de suas produções escritas, convertidas, aqui, em capítulos da obra.

Apresentação

O volume 2 da coleção *Sertões em debate* tem como subtítulo *Múltiplos Sertões*. Resultante de exposições orais realizadas pelos professores e pesquisadores que participaram como palestrantes nas edições da Jornada Nacional de História dos Sertões, evento ligado ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGHC/CERES/UFRN). O evento, cuja primeira edição é de 2016, tem como propósito criar espaço de discussão e difusão das pesquisas sobre os sertões. Assim como o evento, o livro também tem o propósito de promover a difusão de pesquisas e, principalmente, estimular a construção de novas perguntas, novos objetos de pesquisa.

Neste volume, o leitor é convidado a conhecer os sertões apresentados por cada um dos autores. O primeiro artigo, *Sobre História dos Sertões*, escrito por Eurípedes Funes, já em seu título, nos lembra a necessidade de pensar o sertão como plural. Portador de temporalidades múltiplas que às vezes parecem se sobrepor e em outros momentos se chocar. Habitado por agentes históricos diversos e inseridos em relações de poder desiguais. Dependendo do lugar ocupado pelo agente, o sertão pode ser visto como “um “desertão” humano, com vasta natureza selvagem, e terra livre à espera das máquinas do progresso” ou como um lugar de luta pelo direito à água e à terra. O autor nos adverte que não se trata de “declensionist narrative”, mas, “de uma narrativa atenta à escuta das vozes dos que vivem os confrontos”. Afinal de contas, um dos nossos papéis enquanto historiadores é o de ouvir aqueles que foram silenciados e criar estratégias para que suas vozes sejam ouvidas e amplificadas. Deste modo, o texto é um convite a manter o olhar atento às tensões do tempo presente, aos silêncios existentes em alguns sertões.

O segundo artigo, *Sertão e Ciência na América Portuguesa*, escrito por Tiago Bonato, analisa como a ciência iluminista europeia encontrou o sertão do território americano. Encontro promovido pelas expedições da Coroa Portuguesa que objetivavam o reconhecimento dos territórios e das

potencialidades econômicas da região. A temática, ainda negligenciada pela historiografia brasileira, contribui para a análise de questões do processo de transformações que sofreram os sertões brasileiros, do período colonial ao republicano. Nesse sentido, o autor reflete sobre o uso do termo sertão nas fontes do Império Português da primeira modernidade, analisando sua invenção e usos pela historiografia. Os naturalistas inseridos no movimento *Viagens filosóficas luso brasileiras* são os narradores do sertão privilegiados pelo autor, que também discute qual o conceito de ciência que emerge dessas discussões e que acabam por criar e reforçar representações sobre os próprios sertões que iam se definindo territorial e culturalmente. Nesse sentido, o autor busca vestígios e rastros nas fontes para ampliar a visão sobre as regiões e a população sertaneja.

O terceiro artigo, *O acontecer sagrado no sertão nordestino: dimensionando formas simbólicas espaciais*, escrito pelo geógrafo Otávio José Lemos Costa, investiga como dois santuários existentes no estado do Ceará indicam uma leitura sobre a paisagem. Assim, buscando, a partir do referencial teórico da Geografia da Religião, compreender as relações entre o sagrado e o espaço, o autor elegeu os santuários de Nossa Senhora Rainha do Sertão, localizado na cidade de Quixadá e o de São Francisco de Assis, da cidade de Canindé, como objetos de análise, a partir da perspectiva do simbólico. Nesse sentido, a partir das categorias de lugar e paisagem, o autor busca respostas para a compreensão das manifestações do sagrado.

O quarto artigo, *A petição enquanto instrumento, forma e exercício de cidadania na Casa de Detenção do Recife (1865-1889)*, escrito por Tiago da Silva Cesar, faz uma imersão em um conjunto de fontes judiciais, a fim de demonstrar como pessoas de classes sociais menos abastadas, inclusive escravos analfabetos, encontravam meios para valerem-se da palavra escrita junto à justiça criminal durante o Segundo Império, em Recife/PE. Assim, o direito facultado aos cidadãos brasileiros pela Constituição de 1824, era reivindicado através de um direito legal, e expresso através de petições escritas.

Essas revelam diversas estratégias de linguagem suplicante, com intuito de sensibilizar as autoridades competentes e acabavam por obrigar o executivo provincial a ter de dar respostas a esses cidadãos, mesmo que fosse para negar às demandas da população reclusa na Casa de Detenção do Recife (PE). Nesse sentido, o texto propõe-se a ser uma contribuição para a historiografia que se dedica às análises da relação cidadania e direitos civis durante o período imperial brasileiro.

O quinto, *Geração e articulação do conhecimento sobre fontes arqueológicas em museus no sertão do Rio Grande do Norte*, escrito por Abrahão Sanderson Nunes Fernandes da Silva se propõe a analisar como as fontes arqueológicas são musealizadas. Para tanto, analisa três museus: Museu do Seridó (Caicó - RN), Museu do Sertanejo (Acari - RN), Museu de Soledade (Apodi-RN). Segundo o autor, as pesquisas arqueológicas no Seridó do Rio Grande do Norte, região onde estão localizados os Museus do Seridó e do Sertanejo, começaram na década de 1980. Elas produziram conhecimento a respeito da pré-história e arqueologia norte-rio-grandenses, principalmente, acadêmico. Porém, o acervo coletado não está sob a guarda dos museus do Rio Grande do Norte. O acervo disponível nos museus do Seridó e de Soledade é diminuto e quase todo proveniente de doações dos moradores da região e não de escavações.

Para o autor, o processo de musealização dessas fontes, como se deu nos museus, não atribuem a elas o lugar central. “Nem no Museu do Sertanejo e nem no Museu do Seridó, a arqueologia é uma prioridade – talvez até não seja algo secundário”. Em contrapartida, no Museu de Soledade, em Apodi, a comunidade local estabeleceu relação de identificação com o acervo arqueológico coletado na região, entende-o como patrimônio arqueológico, como algo que faz parte da comunidade. Segundo o autor, no Museu de Soledade, a Arqueologia e a Museologia estão articuladas de modo a haver uma complementaridade. E, por isso, pode ser entendido como o melhor exemplo de Musealização da Arqueologia no Rio Grande do Norte.

O sexto, *As saudades da terra do Pai: o sertão inscrito na alma e no corpo de Oswaldo Lamartine de Faria*, foi escrito por Durval Muniz de Albuquerque Júnior. Como o título sugere, nele o autor discute como os sentimentos de saudade, de perda e de desterritorialização estavam presentes na escrita de Oswaldo Lamartine. Este construiu o seu sertão como uma espécie de reduto do passado. “É como se não existisse sertão presente, sertão contemporâneo, é como se fosse impossível pensar e narrar o sertão fora dessa remissão para um tempo pretérito, para o tempo da memória, da lembrança, que busca aprisioná-lo, estacioná-lo em um dado momento.” É guiado pela análise dos sentimentos que Durval Muniz apresenta ao leitor as camadas de sentidos, de sentimentos, de temporalidades existentes nos textos de Oswaldo. Camadas que ajudaram a erguer um sertão seridoense fora do Seridó.

O sétimo artigo, *Experiência de leitura de Sertões do Seridó (1980): Oswaldo Lamartine de Faria e um passado prático*, escrito por Evandro Santos, parte da análise do livro para “verificar o quanto essa fonte histórica pode permitir o aprofundamento de uma discussão que tem sido desenvolvida recentemente na área de estudos voltados para a história da historiografia. Trata-se de uma preocupação com a ampliação do debate em torno dos usos do passado em seu sentido mais amplo, recolocando alguns problemas apontados ou mesmo desenvolvidos e posteriormente abandonados no século XIX”.

O oitavo artigo, *Territórios superpostos: ensaio sobre o processo histórico de formação territorial do Seridó (Povoação, Freguesia, Vila)*, escrito por Helder Alexandre Medeiros de Macedo, trata-se de um ensaio no qual o autor discute e analisa a formação territorial do Seridó potiguar. As passagens de povoação para freguesia e depois a vila permitem entender como o território foi sendo ocupado, delineado e redelineado de acordo com as dinâmicas religiosas, administrativas, econômicas e políticas. Deste modo, permitem entender que a formação territorial é marcada por jogos de poder e de representações.

O nono e último artigo, *Dom Sebastião, Rei Sebastião: algumas considerações sobre a temática sebástica no Brasil*, escrito por Joel Carlos de Souza

Andrade, discute como a crença sebástica foi vivenciada no Brasil. Para tanto, percorre um vasto *corpus* documental que inclui relatos de viajantes que estiveram no Brasil durante o século XIX; romances; devassas dentre outros. A análise do autor nos permite acompanhar como a temática sebastianista foi apropriada pelos sertanejos, a exemplo do caso da Pedra Bonita, e como passaram do tempo da espera ao tempo da ação. Permite o diálogo com um sertão marcado pelo messianismo.

Os artigos aqui reunidos procuram colaborar para as discussões em torno do sertão, principalmente, para entendê-lo como sendo múltiplo: de temporalidade, de espaços, de agentes históricos existentes nos sertões. Diante disto, desejamos aos leitores uma boa leitura e que o livro instigue novas pesquisas.

Jailma Maria Lima
Paula Rejane Fernandes
Professoras do PPGHC-UFRN
Organizadoras do volume 2 de *Sertões em debate*

Sumário

Apresentação	5
<i>Jailma Maria de Lima</i> <i>Paula Rejane Fernandes</i>	
Sobre História dos Sertões.....	13
<i>Eurípedes A. Funes</i>	
Sertão e ciência na América portuguesa	31
<i>Tiago Bonato</i>	
O acontecer sagrado no sertão nordestino: dimensionando formas simbólicas espaciais	65
<i>Otávio José Lemos Costa</i>	
A <i>petição</i> enquanto instrumento, forma e exercício de cidadania na Casa de Detenção do Recife (1865-1889)	87
<i>Tiago da Silva Cesar</i>	
Geração e articulação do conhecimento sobre fontes arqueológicas em museus no sertão do Rio Grande do Norte	113
<i>Abrahão Sanderson Nunes Fernandes da Silva</i>	
<i>As saudades da terra do Pai</i> : o sertão inscrito na alma e no corpo de Oswaldo Lamartine de Faria	139
<i>Durval Muniz de Albuquerque Júnior</i>	

Experiência de leitura de <i>Sertões do Seridó</i> (1980): Oswaldo Lamartine de Faria e um passado prático	191
<i>Evandro Santos</i>	
Territórios superpostos: ensaio sobre o processo histórico de formação territorial do Seridó (Povoação, Freguesia, Vila)	205
<i>Helder Alexandre Medeiros de Macedo</i>	
Dom Sebastião, Rei Sebastião: algumas considerações sobre a temática sebástica no Brasil	237
<i>Joel Carlos de Souza Andrade</i>	
Sobre os autores e organizadores	279
Índice remissivo	281

Sobre História dos Sertões

Eurípedes A. Funes

Sertão, enquanto espaço, possui inúmeros significados: sertão distante; sertão ermo; sertão violento. Um lugar distante. Espaço do desconhecido onde a civilização não tinha chegado. Espaço do incivilizado, da barbárie, das práticas políticas violentas e personalistas, das reações místicas e fanáticas de uma população inculta, dada ao vandalismo. O sertão era o deserto, lugar vazio de gentes e de culturas. São significados construídos a partir do ponto de vista dos colonizadores, em especial daqueles que forjaram riqueza e poder através da exploração intensa do trabalho. Na visão dos que acumulam riquezas desta forma produzidas – a *plantation*, a fábrica, o agronegócio, as grandes corporações – o sertão é o outro, a sua negação, o seu reverso.

Espaço culturalmente mestiço, polissêmico e polifônico, o sertão é, antes de tudo, fronteira - fronteira da civilização; fronteira humana. Assim falar de uma história social dos sertões, é remeter à história do Outro – daqueles que na resistência às formas de dominação, de desterritorialização e exclusão social, forjaram sua história.

Cenário de inúmeros conflitos, os sertões foram por excelência lugares que abrigaram grande parte dos nativos que fugiam ao processo de dominação colonial. Nas terras litorâneas, e adjacências, estavam os males, a morte preconizada pela ação colonizadora lusitana. Assim. Deslocar-se para os sertões, onde poderia estar a “Terra sem Mal” - é claro até a chegada da frente colonial -, foi uma boa estratégia Tapuia, à violência que sofreram.

Para os indígenas, quilombolas e outros transgressores da ordem colonial e imperial, ao contrário, o sertão é o espaço do refúgio, ou como diz James Scott – a zona de refúgio. (Scott, 2013). Somada a sua mobilidade “natural” por vastos territórios, muitos deles ultrapassaram fronteiras

inimigas. Não havendo muitas possibilidades de retorno aos seus antigos *habitats*, a solução era tentar expulsar grupos já fixados, gerando conflitos ou selar alianças, vivenciando processos de assimilação cultural. Neste sentido, a fronteira é sempre fim e princípio; ponto de chegada e de partida, âmbito do cotidiano e do desconhecido, geradora de medo e desconfiança; espelho e escudo, lócus de contradição de um ser que requer o outro, para continuar afirmando o Eu. Uma construção identitária sempre necessita, cria, a diferença.

Segundo Guimarães Rosa: “O sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá é o Chapadão, lá acolá é a Caatinga”. (Rosa, 2006, 447). Nesta perspectiva temos espaços sem definição de territorialidades, onde se configuram tensões e alianças entre segmentos sociais distintos, onde as sociedades nativas se afirmam, ainda mais, como o Outro frente ao adventício, em especial quando se tem fronteiras móveis, de passagens. São espaços vividos, praticados, experimentados pelos sujeitos. (Cruz, 2015). Espaços de cruzamentos e mobilidades pluriétnicas, onde se gestam novas territorialidades, identidades e modos de vida que qualificam as sociedades sertanejas, edificadas por uma multiplicidade de homens e mulheres que ganham cores e almas na escrita da história. Lugares que “requalificados atendem, sobretudo aos interesses dos atores hegemônicos da economia, cultura e da política”. (Santos, 1996)

De acordo com José de Souza Martins, “A fronteira de modo algum se reduz à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da História e da historicidade do homem. E, sobretudo *fronteira do humano*. Nesse sentido, a fronteira tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem domina, subjuga e explora”. (Martins, 1997, p. 13)

Quando a fronteira colonial se sobrepõe à indígena, pela chamada frente de expansão - quando adentram os primeiros colonos em busca de terra, e

riqueza, desafiando o ambiente hostil da caatinga e a resistência indígena frente à violência física e cultural imposta por estes adventícios. Neste momento a linha de povoamento avança sem ainda uma ocupação econômica do território, o que se dá com a frente pioneira. Neste novo avanço da fronteira colonial, a situação torna-se mais tensa com a chegada de novos adventícios, quando se dá o processo ampliado da ocupação territorial, neste contexto numa perspectiva mercantil. Há de se ressaltar que: “ambas, na verdade, são faces e momentos distintos da mesma expansão”. (Martins, 1997, p. 27).

Durante os embates luso/holandeses, os quilombolas e indígenas com diferentes estratégias, em especial as fugas e deslocamentos para o interior, conseguiram sobreviver nestes períodos de guerras entre as nações estrangeiras em disputa por territórios na América dita luso-brasileira. Uma vez passadas as escaramuças, a vitória lusitana, as guerras se voltam para dentro contra o que classificam como incômodos inimigos: negros aquilombados e negros da terra, em especial aqueles que ousavam obstaculizar o avanço da fronteira colonial – os Tapuias. O desconhecido torna-se revelado e perigoso. O Outro – rebelde, incivilizado, bárbaro, insurreto, dado a atos de vandalismo. Classes Perigosas, aos olhos do Estado e da Elite.

Outrora considerado como *habitat* dos “párias” da sociedade, especialmente índios rebeldes, negros aquilombados, pobres livres e criminosos, os sertões, passam a ser vistos como espaço das “oportunidades”. Exemplo mais plausível é o da pecuária que garantia a quem se dispusesse a desenvolvê-la a oportunidade de se apossar de imensas áreas territoriais. Outra vantagem era o método da *quartã*, de acordo com o qual pobres-livres tinham a esperança de se tornar proprietários e criadores, condição, também, sinônimo de *status*. (Gonçalves Junior, 2011)

Diante disto, o sertão ganha olhares cada vez mais “positivos” e a ideia do “vazio” e do “desaproveitamento” daquelas terras foi se configurando num dos motes principais para que frentes de expansão planejassem conquistar aqueles espaços, sem hesitar em promover guerras contra índios bárbaros e

negros rebelados. A morte de milhares deles, o aprisionamento, a escravização, e os deslocamentos provocaram um dos mais intensos, e longos processos de mobilidade espacial; nas fimbrias dos sertões, onde as fronteiras se sobrepõem.

Para enfrentar esse novo perigo que não mais vinha do exterior, mas do interior dos sertões foi necessário a Coroa garantir aos que massacrassem: índios resistentes e negros aquilombados, enormes e variadas concessões de mercês, especialmente em doações de sesmaria, configurando, por sua vez, na efetiva frente de expansão colonial rumo ao Norte, sobrepondo aos territórios indígenas – o sertão:

Lugar desertado, sem gente, domínio da natureza, reino das feras: quem vive num lugar assim? Se sertão é a corruptela de “desertão”, como pode haver aí moradores? Seria o sertanejo um desertor, aquele que sai das fileiras da ordem e da Civilização? (...) Na verdade, desertar é apenas uma forma de deserdar seus habitantes, esvaziar é uma estratégia histórica para justificar a dominação: o que não é de ninguém pode ser meu, precisa e deve ser apropriado por alguém de mérito. É a forma de justificar também a imposição da ordem do colonizador sobre o mundo natural. (Ribeiro, 2006, p. 13)

A guerra contra os bárbaros ganha status de guerra JUSTA. Guerra atroz, contra aqueles que na defesa de suas territorialidades travavam os avanços da fronteira colonial – Quilombolas e Tapuias. Vejamos o que foi discutido e deliberado na reunião da Junta das Missões de Pernambuco em vinte de agosto de 1714:

(...)Dom Joam por graça de Deuz Rey de Portugal, e dos Agarves, d' aquém e d'alem mar em Africa e Guine. Faço saber aos governadores da capitania de Pernambuco, que havendo visto a conta que me deste das mortes, Roubos e extroções que tem feito o Gentio das nações Annacé, Jaduins, e Cabore nos Arrayais, e Rybeiras da Paranaíba, e Assú, e sucesso que as nossas armas

tiveram nos assaltos que lhe deu o Capitam mor das entradas com o Gentio manso, gente do Terço dos Paulistas em que ficaram muitos mortos, e prisioneiros e a mayor parte do Gentio levantado, e Rebelde destrohindo, pedindonos pazes os poucos que Restarão. Fuy servido haver por bem por Resolluçam de sinco de Dezembro do anno passado em Consulta do Conselho Ultramarino, se continue a guerra por ser justa até se extinguirem estes bárbaros de todo, ou ao menos ficarem Reduzidos a tam pouco numero, que inda que se queiram rebelar, o nam possam fazer(...). (Livro dos Acento da Junta das Missões in Oliveira, 2017, p. 105).

Observa-se que a guerra ganha *status* de justa em qualquer situação. Mesmos os sobreviventes pedindo paz, a ordem era extinguir aqueles nativos, que rebelados estavam apenas tentando reconquistar o que era seu. Alguns até tentavam colaborar com os conquistadores, mas a liberdade de transitar pelos territórios sem serem coagidos a obedecer rigorosamente a delimitações espaciais era mais atraente que se aventurar em guerras e trabalhar sem sentido algum. Não aceitando essa nova situação muitos batiam em retirada a procura de novos *habitats*.

Um dos registros de sesmaria, mais significativos desta sobreposição às terras indígenas é o do Coronel João de Barros Braga, feito em 1706, solicitando terras nos sertões dos Cariris, numa Lagoa que os nativos denominavam de *Quichesi*. “Esse coronel, no ano de 1713, comandou uma expedição contra os índios Cariú, Icó e Kariri, nas ribeiras do médio Jaguaribe, abatendo todos Tapuias que encontrasse pela frente, independentemente da idade e sexo. Cumprindo uma resolução de consulta feita ao Conselho Ultramarino (1713) que determinava que “se continue a guerra por ser justa até se extinguirem estes bárbaros de todo, ou ao menos ficarem Reduzidos a tão pouco número, que inda que se queiram rebelar, o não possam fazer(...)”. Este coronel promoveu um genocídio naquelas ribeiras. (Oliveira, 2017, p. 144)

Assim, as frentes de expansão vão reduzindo os espaços vazios, da *barbarium*. Fronteiras movediças alargadas pela pata do gado, agarrados a suas

caudas os homens que não conseguiram se estabelecer como proprietários na sociedade açucareira, partindo com seus poucos cabedais, sendo protagonistas das bárbaras guerras contra quilombolas e Tapuios. Com estes novos proprietários veem brancos pobres, negros e mestiços livres e libertos.

O Sertão é uma fronteira fantástica. São fronteiras que sobrepõem fronteiras. Indígena (expansão guaranítica). Missioneira, pecuária, agrícola, e o agronegócio, que domina, destrói a natureza e as populações nativas e rebeldes, sem terras, dados ao vandalismo, na ótica do Estado capitalista.

Assim, emergem interpretações sobre a formação da sociedade sertaneja brasileira. Mais do que um espaço geográfico, o sertão é, simbolicamente, percebido como distante, que se torna terra da promessa. Paradoxalmente, ora pensado como circunscrito, ora como possibilidade quase infinita de expansão, o sertão é sempre fronteira em movimento: às vezes movendo-se lentamente, outras de forma acelerada pela infraestrutura do progresso e da modernização. Assim, há aqueles que permanecem no sertão, ou a ele retornam, e outros que ali chegam movidos pelo imperativo do capital: fazer a vida em uma terra limpa de matos, bichos, índios e posseiros.

Quando de sua passagem por Goiás, em 1819, o viajante francês, Saint-Hilaire, ao mesmo tempo em que lamentava ter que deixar o Brasil, imaginou eventuais leituras que poderiam ser feitas de suas narrativas sobre aquela Província, pondo em dúvida o visto e narrado. Diz ele:

Se alguns exemplares dos meus relatos resistirem ao tempo e ao esquecimento, as gerações futuras (...) ficarão surpreendidas ao verificarem que, nos locais onde erguerão então cidades prósperas e populosas, havia outrora apenas um ou dois casebres que pouco diferiam das choças dos selvagens; que onde estarão retinindo nos ares os ruídos dos martelos e das máquinas mais complexas ouviam-se apenas, em outros tempos, o coaxar de alguns sapos e o canto dos pássaros; que, em lugar das extensas plantações de milho, de mandioca, de cana de açúcar, e de algumas árvores frutíferas, o que haviam eram terras cobertas por uma vegetação

exuberante mas inútil. Diante dos campos cortados por estradas de ferro, e talvez mesmo por veículos mais possantes do que nossas locomotivas de hoje, as gerações futuras sorrirão ao lerem nos livros que houve um tempo em que o viajante podia considerar-se afortunado quando conseguia percorrer, numa jornada, quatro ou cinco léguas. (Saint-Hilaire, 1975, p. 14)

Prenúncio do que estava por vir; que dá conta do futuro prognosticado para o vasto e distante sertão, tomado até então como símbolo do atraso, e vocacionado ao moderno. Sertão objeto de múltiplas interpretações, no diálogo interdisciplinar, sob a multiplicidade de olhares, associados à construção da Nação, do Estado, e à conquista da natureza, sublimada pela história ambiental, onde o rio se configura como vertente do processo de ocupação. Sertão onde latifundiários se assenhoravam da terra e da água – ambas, construtos de poder.

A partir das últimas décadas do século XX, as regiões Centrais e da Amazônia Oriental (MA e PA) e a do MATOPIBA, no Nordeste, mudaram do ponto de vista da organização humana, dos espaços herdados da natureza, incorporando padrões modernos que abafaram, por substituição parcial, velhas e arcaicas estruturas sociais e econômicas. Essas mudanças ocorreram, principalmente, devido à implantação de novas infraestruturas viárias e energéticas, além da descoberta de impensáveis vocações dos solos regionais para as atividades agrárias rentáveis. (Ab'Saber, 2003, p. 35).

O AGRO deixa de ser cultura, se torna Negócio.

Rio Jaguaribe – o maior rio seco do mundo (?!) no semiárido nordestino

Há meio século, quando cursava a primeira série do então ginásial, meu professor de Geografia não falava em meio ambiente, bioma, ecossistema, natureza e cultura. No entanto, descrevia com maestria as paisagens das

diferentes regiões do Brasil. A representação do Nordeste com seu litoral coberto por matas, contraposto a um sertão seco, da caatinga, a presença da carnaúba (a árvore da vida) - principalmente no Ceará, um estado cortado pelo maior rio seco do mundo - foi a que mais me impressionou. Ainda criança me perguntava como num lugar tão seco havia uma árvore da vida, já que dela se aproveitava tudo. Por que era, e, para que servia um rio seco? Se é que servia!

Por acaso, destino, ou por minha vida de andarilho, depois de viver nos biomas do cerrado e da Amazônia, fui parar no Ceará, onde encontrei o Jaguaribe, o rio mais seco do mundo, no bioma da caatinga. Passei a conhecer melhor sua história, seja através de livros, de pesquisas, ou, em orientações de alunos na graduação e pós-graduação em História, na UFC. O desenho feito por meu professor era de uma paisagem modificada ao longo de alguns milhões de anos. Ali havia uma História Ambiental a ser conhecida; possibilitando compreender a complexidade de sua constituição para se ter uma necessária visão mais completa do passado.

Por volta da era mesozoica, de 145 a 65 milhões de ano, com o último grande deslocamento das placas tectônicas, e o enrugamento da crosta terrestre, as águas de mares interiores foram para fora e o que era mar foi se tornando um grande sertão. O fundo de um antigo mar vem à tona trazendo as qualidades de uma terra árida, seca, com uma camada de solo de pouca fertilidade natural. No semiárido, falta o que antes havia em abundância – a água.

As marcas desta transformação, de longa duração, são perceptíveis em vários lugares, como nos campos de *Inselbrgs* no Sertão Central e nos Inhamuns, ou, no Cariri cearense, por exemplo, onde estudos geológicos, arqueológicos e paleontológicos, têm revelado dados quanto às temporalidades daquelas formações rochosas, sua flora e fauna: peixes, insetos, e vegetais fossilizados. A céu aberto encontra-se uma grande “mata” de madeiras fossilizadas. Terra de *Santanaraptor Placidus*, de aproximadamente 100 milhões de ano, da era

cretáceo inferior. Ali, como em outros lugares, as pinturas rupestres apontam para uma conexão com um mundo distante; a arte em cavernas estende a fronteira do início da expressão e da existência humanas. Homens com fogo, usando arma, cercando animais, evocam formas de vidas, interações homem-natureza, demonstrando simbolicamente como se vivia ali. Uma natureza em movimento, transformação que expressa cultura.

O mar virou um sertão de 1 milhão e 200 mil Km² de área. Ecossistema único com vegetação de caatinga, que se torna cada vez mais árido, com sinais de altos níveis de desertificação, em várias e grandes, áreas, abrangendo hoje, aproximadamente 340 mil Km². Entre elas as regiões do Sertão Central e do Médio Jaguaribe. Uma desertificação acelerada sem dúvida, pelas ações humanas. Observe-se que nos referimos ao semiárido mais densamente povoado. Um contexto em que a situação tende a se agravar ainda mais com o avanço do agronegócio que, além dos impactos ambientais, tem desalojado a agricultura familiar. Um processo de desertificação que parece silencioso, mas de efeitos doídos, em especial àqueles que vivem da terra. Lugares onde a vegetação não responde mais às águas das chuvas.

De acordo com André Rebouças:

Os rios foram criados por Deus para alimentar os homens, os animais e os vegetais; e, sob o ponto de vista social, para serem navegados, para alimentarem os canais e para ensinarem aos engenheiros as direções das grandes vias de comunicação, que devem promover a prosperidade de seu país. (Rebouças, 1874, p. 51)

Deus ficou devendo esta ao sertão cearense. O subsolo é cristalino – e, abaixo dos 10 cm de profundidade, a temperatura chega a 50° –, não permitindo o fluxo contínuo dos rios e fragilizando-os já em suas nascentes, diferente dos solos sedimentares. Ali, mesmo em tempos de estiagens regulares, os rios correm durante um período de 4 a 6 meses. Rio um caminho das águas; só que nos sertões semiáridos há uma malha seca destes caminhos.

No entanto, é importante discutir como um curso d'água passa a ser visto por concepções distintas, “como um objeto político, um recurso essencial para o avanço social e econômico do país” (PÁDUA, 2004: 28).

Neste sentido, a análise da bacia hidrográfica de uma perspectiva paisagística, permite articular a maneira como o espaço natural se transforma em espaço geográfico e cultural e sua territorialização. A bacia está organizada para cumprir determinadas exigências na formação dos recursos hídricos:

Está formada ao mesmo tempo por uma multiplicidade de relações internas próprias à mesma, podendo ser, por isso considerada como a expressão em diversas escalas da interação entre a sociedade e a natureza que se revela na mudança, alteração, da paisagem e na constituição histórica do território (..) formado historicamente a partir do espaço (...) Ela contém a multidimensionalidade do território e, portanto, deve ser considerada não só como uma entidade hidrológica, senão como a complexa interrelação de paisagens, espaços e territórios”. (Rodrigues, 2016, p. 35)

O Jaguaribe no período da ocupação colonial, mesmo quando um filete de água, por ocasião das secas, ditava o território possível de ser explorado. Suas ribeiras conduziam homens e gado província adentro. Assim, ao lançar olhares para o semiárido nordestino, percebe-se que a paisagem não é una, homogênea. Há vários Sertões, marcados pelos aspectos do solo, elevações, condições climáticas entre outros. Lugares com água, brejos, carrascos, lagoas, ribeiras, marcam várias espacialidades sertanejas, onde se acentuam a densidade populacional e, também, as tensões sócias em torno da posse da terra e bens naturais.

Espaço experimentado, desenhados e redesenhados, historicamente, por diversos sujeitos, que lhe dão significados e usos que marcam sua cultura e organização social. (Funes; Rios, 2018). Ocupado por sociedades nativas e,

posteriormente, por colonos que ao reocuparem estes espaços, a partir do século XVII, deram a eles novos sentidos de usos e valores, configurando outras territorialidades, não poupando a sua vegetação de cactáceas, florestas de árvores anãs, com folhas aduncas, e outras de médio porte resistentes às estiagens, mesmo quando prolongadas.

Numa expansão marcada pelas guerras de conquistas, contra as sociedades nativas, como já colocado, a natureza sertaneja com água, torna-se um objeto de desejo. Nos sertões do Norte, em particular, as ações dos “fazedores de deserto”, são perceptíveis desde tempos seculares: os nativos iniciaram o processo de degradação com a prática da coivara, apropriada pelo colonizador chegando; este devastou, ainda mais, o meio ambiente com o criatório, a agricultura, a mineração e o uso indiscriminado da madeira como combustão no âmbito doméstico e no cercamento dos campos. O caminho da prosperidade consiste em acrescentar à flora e à fauna existentes plantas e animais para os quais haja demanda de mercado. Nas palavras de Euclides da Cunha

Colaborando com os elementos meteorológicos [...] com as canículas, com a erosão eólica, com as tempestades subitâneas – o homem fez-se um componente nefasto entre as forças daquele clima demolidor. Se o não criou, transmudou-o, agravando-o. Deu um auxiliar à degradação das tormentas, o machado do catingueiro, um supletivo à insolação, a queimada ... Fez talvez o deserto. (Cunha, 1979, p. 41).

Nesta linha de percepção, Josué de Castro para além do aspecto antrópico da degradação ambiental, volta sua atenção para a dimensão humana das consequências do fenômeno, entre o martírio da terra e o martírio do homem:

O traço mais marcante [...] do Nordeste é o sofrimento, e não somente o sofrimento do homem, mas também o sofrimento da terra. Terra e homem são martirizados há séculos por um tipo de complô de ‘forças adversas’:

forças da natureza e forças da cultura [...] Sobre esse fundo de sofrimento da terra – da terra traída pelo clima, violentada pela seca, degradada ao extremo pela exploração colonial - se destaca a permanência invariável do sofrimento do homem [...] No Nordeste as marcas mais profundas da presença humana não parecem ser os traços da vida, mas aqueles da morte (Castro, 1965, p. 39-40).¹

São espaços vividos, praticados, experimentados pelos sujeitos. Espaços de cruzamentos e de mobilidades pluriétnicas, onde se gestam novas territorialidades, identidades e culturas que qualificam as sociedades sertanejas que vivenciam, interferem, e são interferidas, pelo bioma da caatinga; onde os solos são rasos, pedregosos, de drenagem problemática, salinização exacerbada. Em tempos de seca a “mata branca” morre por fora. Em condições normais de invernos, a vegetação da caatinga brota em aproximadamente duas semanas depois das chuvas. Um processo esperado pelos sertanejos, mesmo que demore. Um fenômeno para aqueles que a veem verde, quando tudo deveria ser sempre cinza.

É fundamental dizer que o poder político e econômico coincide com a posse da água. Por isso mesmo, a solicitação de terras, desde a colônia, sinalizava a ocupação próxima ao leito dos rios. Como sugere Sobrinho, “embora completamente seco durante os longos meses do verão, visto como estas margens eram os terrenos mais valiosos pela sua constituição e principalmente porque as fontes de água estavam mui próximas, nos leitos dos rios e riachos” (Sobrinho, 1940, p. 33). E afirma: “no Ceará por toda parte há

¹ Une zone explosive: Le Nordeste du Brésil. “Le trait le plus marquant [...] du Nordeste est la souffrance, et non seulement la souffrance de l’homme, mais aussi la souffrance de la terre. Terre et homme sont martyrisés depuis des siècles par une sorte de complot de ‘forces adverses’: forces de la nature et forces de la culture [...] Sur ce fond de souffrance de la terre – de la terre trahie par le climat, violentée par la sécheresse, dégradée à l’extrême par l’exploitation coloniale – se détache la permanence invariable de la souffrance de l’homme [...] Dans le Nordeste les marques les plus profondes de la présence de l’homme ne semblent pas être les traces de la vie, mais celles de la mort”. (Castro, 1965 in Rêgo, 2012, p. 77).

água abundante na profundidade do solo; mas, para ser usada, requer a abertura de poços ou cacimbas, muitas vezes profundos e dispendiosos”. (Sobrinho, 1940, p. 32). Segundo ele só alguns podiam fazer brotar a água que corria no subsolo. A concentração do liquido se limita a alguns poucos privilegiados que, desde longas datas, souberam fazer render a sua água e o seu poder.

Para juntar água sem, no entanto, perenizar toda sua extensão, o Jaguaribe foi embarreirado; isto quebrou o curso do maior rio seco do mundo, tornando-o perene em pedaços. Barragens que impactam a flora e a fauna, em especial as ictiológicas tanto abaixo, quanto, acima da muralha de concreto que quebra o rio. Construções que nem sempre conseguem barrar a água com desejo de segurar o seu curso. Como exemplo, temos o rompimento do Orós em sua fase de construção, nos meados da década de 1950. Esse fato gerou um novo medo das águas, não de um desastre ambiental – uma enchente, mas de uma catástrofe provocada pela ação humana.

Na parte mais perene – baixo Jaguaribe – a água não serve para o consumo humano e animal em razão da salinização que tem aumentado com a diminuição do fluxo de água doce em função da açudagem em especial do Castanhão. Na foz, as planícies representam áreas de várzeas salinas, predominando um ambiente de manguezais, onde os teores relativamente altos de sais impediram completamente a penetração da caatinga e dos carnaubais halófitos.

Aos olhos das corporações financeiras, da política desenvolvimentista implementada pelo Estado, empresas nacionais e multinacionais do agronegócio o interior do Brasil continua a ser um “desertão” humano, com vasta natureza selvagem, e terra livre a espera das máquinas do progresso. As sociedades indígenas e quilombolas, os movimentos organizados como o das quebradeiras de coco, o Movimento dos Atingidos pelas Barragens (MAB), o Movimento dos Atingidos pela Mineração (MAM) e, em especial o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST),

continuam a ser o Outro. Ditos vândalos aos olhos dos aparatos do Estado e das grandes corporações, que monopolizam terras e águas.

Ao falar de Água faço minhas últimas considerações. Neste tempo presente em todos os continentes há uma guerra entre nações, Estados. Mas também conflitos e disputas por petróleo, e, em especial, pela Água. Questionamos, e com razão a entrega do pré-sal, mas não estamos bem atentos a um crime maior que pode vir a ser concretizado, pela camarilha política, golpista, comprometida com as grandes corporações, a possível entrega do aquífero Guarani, sendo a Coca-Cola a principal interessada no negócio.

A água, não pode ser transformada em uma *commodite*, ou um produto comercial, pois estabelecer uma atitude puramente econômica em relação à água é a maneira mais acertada para o fracasso. (Worster, 2008) Estes choques entre distintas culturas da água estão ocorrendo em todas as sociedades. Trata-se de um choque entre culturas muito distintas: uma cultura que entende a água como elemento sagrado cujo consumo é condição para a manutenção da vida, e outra que considera a água uma mercadoria, e sua propriedade e comércio um lugar de disputa das empresas. A cultura da mercantilização está em guerra com as diversas culturas que querem compartilhar, que querem receber e dar a água como dom gratuito. (Shiva, 2004, p. 10)

Cerca de 70% da água doce utilizada em todo o mundo é para fins agrícolas. A água está se tornando cada vez mais uma “mercadoria” escassa, sendo um dos grandes desafios da soberania alimentar. Enquanto Estados e o setor privado brigam pela posse do petróleo, os mais astutos estão se concentrando no acesso à água e suas nascentes - água um bem cada vez mais escasso e estratégico. O sertão brasileiro é afetado por esta guerra.

Se na infância me perguntava para que serve um rio seco, hoje cabe, ainda, perguntar a que e a quem serve a água aprisionada no “maior rio seco do mundo”? Um ACESSO desigual, favorecendo o agronegócio, a monocultura, geralmente de cultivo de espécie transgênica e uso indiscriminado de agrotóxicos. Os fazedores de deserto verde em perímetros irrigados, excluem

da terra e da água famílias de trabalhadores que sempre viveram da terra, e que, com seus direitos cerceados, morrem de forma brutal por armas a serviço de latifundiários ou têm morte lenta, dolorosa, pelo envenenamento. O mesmo ocorre em áreas litorâneas, em particular na foz do Rio Jaguaribe, degradadas pela carcinicultura. Lugares de tensões e disputas nos quais percebemos a existência de dois “paradigmas” da questão territorial. Conflitos entre formas distintas de entender e sentir a água.

Não se trata aqui de uma “declensionist narrative”, ou de uma história moral, mas, de uma narrativa atenta à escuta das vozes dos que vivem os confrontos. Cabe deixar uma inquietação: qual a moral desta história?! Estranho progresso desigual que mata homens, árvores e rios. Afinal como diz um sábio sertanejo cearense, da serra do Machado: “As coisa num é como se pensa é como se dá”. Se o futuro é para sempre. Que história queremos?

Aquela onde o homem se sente diminuto mesmo diante de florestas anãs, com suas árvores “raivosas” e matas de buritis Sertões da imensidão onde “Distâncias somavam a gente para menos”. Onde homem e natureza imbricavam em sentimentos, desejos, e saudade, como bem diz Manoel de Barros:

A natureza avançava nas minhas palavras tipo assim: O dia está frondoso em borboletas. No amanhecer o sol põe glórias no meu olho. O cinzento da tarde me empobrece. E o rio encosta as margens na minha voz. Essa fusão com a natureza tirava de mim a liberdade de pensar. Eu queria que as garças me sonhassem. Eu queria que as palavras me gorjeassem. Então comecei a fazer desenhos verbais de imagens. Me dei bem.” (Barros, 2010, p. 7)

Uma visão cosmológica, mítica, segundo a qual o sujeito se perceba como parte de um todo em que o humano e o não humano se integram, interagem e fazem boas histórias.

Referências

CASTRO, Josué de. Une zone explosive: Le Nordeste du Brésil. Paris: Editions du Seuil, 1965, p. 39-41 in RÊGO, André Heráclito. Os sertões e os desertos: o combate à desertificação. Brasília: FUNAG, 2012. p. 77.

CUNHA, Euclides da. Os Sertões: campanha de Canudos. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves; Brasília: INL, 1979.

FUNES, Euripedes; RIOS, Kênia. E o Mar Virou Sertão. In: SANTOS, Ana Paula Silva dos (et alii). O encolhimento das águas: o que se vê e o que se diz sobre crise hídrica e convivência com o semiárido. Campina Grande: INSA, 2018, p. 25-43.

GONÇALVES JUNIOR, Oswaldo. Entre bois e cabras: uma visão histórica sobre mentalidades e valores nos sertões. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 24, nº 47, jan/jun 2011. p. 49-68

MARTINS, José de Souza. Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: HUCITEC, 1997.

MORAES, Ana Paula da Cruz Pereira. Entre Mobilidade e Disputa: o sertão do rio Piranhas (PB) – 1670-1750. Fortaleza: UFC, 2015, tese de doutorado em História.

OLIVEIRA, Antônio José de. Os Kariri: resistências à ocupação dos sertões dos Cariris Novos no século XVIII. Fortaleza: UFC/PGHIST. Tese de doutorado, 2017.

PÁDUA, José Augusto. Um Sopro de Destruição: Pensamento Político e Crítica Ambiental no Brasil Escravista (1786-1888). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

REBOUÇAS, André. Garantia de Juros: estudos para sua aplicação às empresas de utilidade pública no Brasil. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1874.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. Sertão, Lugar Desertado: o cerrado na cultura de Minas Gerais. Vol. II, Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

RODRIGUES, José M. Mateo (et alii). La Cuenca hidrográfica como categoria de análisis através de la Geoecología de las paisajes. In: ARAUJO, José Carlos de; BRITO, Liana e SILVA, Edson V. da. (Org). Água Limpa e Terra Fértil. Fortaleza: EDUFC, 2016.

ROSA, João Guimarães. Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Edição comemorativa, 2006.

SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço. Técnica, tempo, razão e emoção. São Paulo: HUCITEC, 1996.

SCOTT, James C. A Dominação e a Arte da Resistência: discursos ocultos. Lisboa: Letra Viva, 2013.

SOBRINHO, Thomaz Pompeu. Alguns Aspectos da geografia humana cearense. Revista do Instituto do Ceará, 1940.

Sertão e ciência na América portuguesa

Tiago Bonato

Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas. O que muito lhe agradeço é a sua fineza de atenção.

Guimarães Rosa

Em sua *Memória sobre as produções nativas*, finalizada em 1803, o padre Joaquim José Pereira escreve à Coroa portuguesa agradecendo pelas repetidas oportunidades de tentar descobrir no interior das capitanias do Maranhão e Piauí, “outros muitos saís que estavam nelas como ocultos aos químicos e naturalistas”. Segundo o padre, o uso e interesse público desses minerais não podiam ser entendidos pelos “falíveis conhecimentos dos rústicos habitantes” daquelas paragens, pois “pisavam com desprezo aqueles próprios saís minerais que as nações estranhas terão grandes interesses” (AHU, Maranhão, Cx.127, doc. 9556). Os trechos mostram ideias que formam um esquema bastante comum durante o final do século XVIII, quando a ciência iluminista europeia encontra o sertão do território americano.

Pereira, do pouco que se sabe de sua trajetória, passou mais de uma década morando naqueles sertões e realizou ao menos três viagens exploratórias a serviço da Coroa portuguesa, sob ordens diretas do então ministro da Marinha e do Ultramar, D. Rodrigo de Souza Coutinho. As expedições fazem parte de um movimento maior nas últimas décadas do século XVIII, coordenado pela Coroa, de [re]conhecimento do território e das potencialidades econômicas das regiões do interior da América portuguesa. Voltar os olhos a esse movimento, durante muito tempo negligenciado pela historiografia nacional, pode ajudar a esclarecer algumas questões do longo

processo de transformação – real e conceitual – que sofreram os *sertões* do território hoje brasileiro, processo que ultrapassa o período colonial adentrando no império e na república com a construção de estigmas e imagens que persistem ainda hoje no imaginário.

Para tanto, seguiremos vereda adentro a partir, primeiro, de algumas reflexões sobre termo *sertão* e seu uso nas fontes do Império português da primeira modernidade, bem como sobre a categoria *sertão*, sua invenção, mudanças e usos pela historiografia; em seguida trataremos sobre os narradores do sertão utilizados aqui, naturalistas inseridos no movimento que ficou conhecido como *viagens filosóficas* luso brasileiras; por fim, gostaríamos de propor uma tentativa de entender qual o conceito de ciência que as fontes deixam transparecer e como ele permite desenvolver o argumento de que essa concepção de ciência criou, reforçou e enfatizou algumas representações que cada vez mais estariam ligadas ao termo *sertão*, acompanhando a trajetória do próprio termo, cada vez mais específico territorial e culturalmente. Parece ser possível identificar ao menos três traços do conceito de ciência nas fontes do período: a ciência como ideia de *bem comum* para sanar as necessidades do Estado, que circulava nos meios da época; a ciência como geradora de status em relação a outras nações europeias do período e; a ciência como contraponto ao conhecimento comum, ou, a legitimação do conhecimento científico frente a outras formas de se obter conhecimento, outras formas de apreensão do mundo presentes no cotidiano das viagens, em geral o saber local. Começemos, portanto, pelo termo.

Sobre o termo e o conceito *sertão*

Não é novidade que o sertão da América portuguesa já aparece nas primeiras descrições das terras recém alcançadas pelos portugueses no início do período moderno. De fato, na narrativa que apresenta essas partes do Novo

Mundo à Coroa portuguesa, a carta de Pero Vaz de Caminha, o termo já aparece: “Todavia, como os arvoredos são numerosos e grandes – de infinitas espécies – não duvido que por esse sertão haja muitas aves!”. Em outro trecho, o cronista escreve: “Pelo sertão nos pareceu, visto do mar, muito grande, porque a estender d’olhos não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa”. O autor escreve não só sobre o interior, da parte de dentro, mas também sobre a provável imensidão daquelas terras recém conhecidas. Mas o sertão não era exclusividade da parte americana do império. No mesmo período os portugueses conquistaram inúmeras possessões e redes de comércio nas costas da África e Ásia, conectando os oceanos Atlântico e Índico e formando um vasto império, bastante discutido por sua natureza e características – um império marítimo (Boxer, 2012; Subrahmanyam, 1995; Thomaz, 1994).

Diogo do Couto, importante cronista português fala dos *sertões* nas *Décadas da Ásia*, principal obra que relata os feitos portugueses no Oriente. No capítulo XXII da Década Nona, *Das terras que possui o Manomotapa: dos lugares a que os portugueses vam fazer suas feiras, por commutação de roupas, e conta com ouro*, o autor trata sobre o imenso território do soberano das terras de Moçambique: “pressume-se que vai a passar muito mais avante até confinar com os reinos do Sertão do Preste João da Abassia”. Nos *Commentarios do grande Afonso Dalboquerque*, governador da Índia no início do século XVI, os exemplos do uso se multiplicam: “Mascate é uma cidade grande, muito bem povoado, cercada da bando do sertão de serras mui altas”; “O sertão desta terra é do Benjabar e tem pazes com o Rei de Ormuz”; “Esta gente do Sertão se chama os Badens”; “e vão dali a uma feira, que se faz em Manomotapa, que é o sertão de Sofala”; “e todos os lugares do sertão navegam por este rio”. Como se vê, o sentido geográfico é bastante presente no uso do termo, combinando a ideia de distância com vastidão.

A etimologia da palavra *sertão* é incerta. A gênese da palavra pode vir do vocábulo *muceltão* – que significaria algo como *lugar interior* – corrompido para *celtão* e, depois, *certão*. Há também a especulação que o termo derive de *desertão*,

de onde teria vindo o *sertão* como forma contraída. Para alguns filólogos contemporâneos, há ainda a especulação que *sertão* deriva do vocábulo latino *desertanu*, de etimologia pouco conhecida. A ideia de isolamento geográfico do termo aparece no *Vocabulário Portuguez e Latino* de D. Raphael Bluteau, publicado em 1712, o primeiro dicionário de língua portuguesa. O verbete *sertão* – também grafado *certam* – é designado por “região, apartada do mar e por todas as partes metidas entre terras” (Bluteau, 1712). Definido como território longe da costa, o *sertão*, no caso do espaço que viria a ser brasileiro, correspondia à maior parte do imenso território da América portuguesa. Uma busca nos dicionários contemporâneos mostra algumas nuances no significado que o termo tomou durante os séculos de colonização. *Sertão*, atualmente, pode ser “floresta no interior de um continente, longe da costa; região pouco povoada do interior do Brasil”; e, principalmente, “lugar agreste e inculto, afastado de povoações”. Essa última definição é chave para entendermos a mudança de concepção do conceito. Na historiografia, essas definições também aparecem, já que *sertão* é reconhecido como região agreste, despovoada, lugar recôndito, distante do litoral, mas não necessariamente árido; terra e povoação do interior; enfim, o interior do país (Neves, 2013, p.154).

O termo, portanto, foi correntemente usado nas fontes coloniais desde o século XVI. Das mudanças que viria a sofrer, a primeira delas foi a ideia de interior sendo construída como uma oposição em relação ao litoral. Se óbvia no sentido estritamente geográfico, a polarização ganhou contornos culturais, ligados principalmente a forma de colonização empregada pelos portugueses durante grande parte do primeiro século de colonização. As vilas coloniais foram, quase sem exceção, dispostas na planície litorânea. Para além das vilas, grupos indígenas hostis reforçaram a ideia de uma oposição entre as *civilizadas* regiões do litoral e os *selvagens* espaços do interior.

A passagem do significado apenas geográfico para uma conotação que envolvia também a *civilidade* do litoral – sempre pensada a partir do modelo europeu – e a *barbárie* do *sertão*, pode ser pensada também em uma perspectiva

da sociedade barroca do século XVI: a dualidade inerente ao pensamento barroco necessitava de um contraponto ao litoral já colonizado. Assim, foi gestado no período um conjunto de representações sobre o sertão, visível nas fontes, enfatizando o caráter de oposição ao civilizado (Silva, 2006, p.44).

A ideia de sertão sofreria ainda outras modificações. Além do significado de longe da costa e de oposição ao litoral, o *sertão* passou também a retratar os grandes *vazios incultos e desabitados* – e com isso, a ênfase de oposição à civilização aumenta (Araújo, 2000, p.80). É interessante reparar que as ideias que se prendem ao termo ora consideram os grupos indígenas do interior como selvagens, ora consideram o interior como vazio e desabitado. O que ocorre, portanto, é a transferência de uma posição geográfica inicial (interior), para uma oposição geográfica (litoral - interior) e dessa para uma oposição cultural (civilização - barbárie). A consequência desse processo é que a significação nova do termo foi construída a partir do litoral, onde se encontravam os enunciadores, tornando as categorias opostas e complementares (Amado, 1995, p.150). A complementaridade das duas regiões, é muito importante para entender a relação. Para ela, *sertão* e *litoral* se constroem num jogo de espelhos, onde um reflete o outro de forma invertida. Portanto, há uma construção dialética entre ambos. Sem seu principal referente, o litoral, o *sertão* esvaziava-se de sentido, tornando-se ininteligível, e vice-versa.

Esse jogo de espelhos de oposições se desdobrou em outras nuances na construção do termo no período colonial. Para Janaína Amado, o sertão ao mesmo tempo em que era inóspito, hostil para a maioria, era também, sob alguns aspectos o lugar da esperança e da liberdade para os perseguidos das autoridades, pelo distanciamento da justiça. Dessa forma temos a inversão: inferno ou paraíso, depende do lugar de quem fala (Amado, 1995. p.151). O *sertão refúgio* pode ser lido nas fontes já no fim do período colonial. Em sua *Descrição do Território de Pastos Bons, nos Sertões do Maranhão*, Francisco de Paula Ribeiro registra que

Um considerável número dos homens que vivem ali mais à ligeira, sem modo algum de estabelecimento, consta daqueles vadios e malfeitores, que, como temos dito, fogem das outras capitanias, e especialmente de Pernambuco, e vêm entranhar-se nestes sertões como um seguro asilo seu, onde falta quem por obrigação de seu cargo se intrometa com averiguação dos motivos daquela emigração (Ribeiro, 2002, p.146)

A má fama do sertão também é retratada em um dos relatos mais conhecidos e citados na historiografia, da viagem feita pelos naturalistas Johann Baptist von Spix e Carl Frederich Martius. Em determinado momento, nos sertões do rio São Francisco, os autores escrevem:

Atravessamos o rio em porto dos angicos, que corri aqui sobre xisto quartzítico, e achamo-nos agora no *sertão*, como denominam os mineiros a vastidão deserta, na sua linguagem usual. Consideramos de bom agouro, à entrada do tão mal afamado território, o encontro com um francês das belas margens do Garona, um digno ancião, barqueiro da passagem, e que amavelmente nos deu hospedagem. (Spix; Martius, 1981)

O encontro da civilização com o *mal afamado território* – salvo pela presença de um francês – mostra a dualidade na prática. Em um *tão mal afamado território*, o encontro com um europeu alegre e tranquiliza os viajantes vindos da Europa. Se nas últimas décadas do período colonial os núcleos urbanos, apesar de ainda concentrados, não se limitavam ao litoral, a dicotomia litoral-sertão passa a ser reinterpretada, ainda na chave civilização-selvagem, circunscrevendo a primeira à esfera das vilas. Na análise de Angel Rama, a cidade colonial aparece como baluarte da pretensa civilização. A partir delas se daria a conquistas dos vazios de território, dos desertos, dos sertões. Além desse aspecto missionário de levar a civilidade aos sertões, as cidades coloniais tomam lugar privilegiado na construção do imaginário do sertão na medida em que saíram desse espaço os personagens e as ideias que fundaram o sertão, seja

enquanto território agora civilizado propriamente dito, seja enquanto conceito complexo (Rama, 1985, p.26).

Um componente importante dos significados que o termo foi adquirindo durante o período colonial está ligado ao desejo do potencial daquelas terras interiores e de difícil acesso. Ainda na década de 1950, Edmundo O’Gorman buscou explicar o processo de invenção da América, em livro com o mesmo nome (O’Gorman, 1992). A ideia básica pode ser usada também aqui: o devir histórico, ontológico, do *sertão* foi inventado, no sentido de construído pelos europeus – ou posteriormente luso-brasileiros do litoral – antes mesmo que aqueles espaços fossem efetivamente colonizados. Nessa essência do ser *sertão* está presente o potencial, no mais das vezes mais desejado do que efetivado. Recentemente Antônio Carlos Robert Moraes (2007) propôs o conceito de *fundos territoriais*, entendidos como reservas de espaço para a expansão da ação colonizadora. Somados ao território usado, os fundos territoriais compõem o próprio território colonial, área com pretensão de soberania das metrópoles europeias, normalmente com fronteiras estabelecidas nos mapas, sendo hipotéticas e vagas no terreno. Ainda segundo Moraes, “transformar estes fundos territoriais em território usado é uma diretriz que atravessa a formação histórica do Brasil, alçando-se mesmo à condição de um projeto estatal-nacional básico do país (Moraes, 2003, p.5). Uma rápida passada de olhos nos índices das edições da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, nas primeiras décadas da publicação, prova a importância do tema do *sertão* e sua ligação com a ideia de *nação*.

A partir daí, *sertão* foi uma das categorias mais utilizadas pelos autores que tratam da história do Brasil – além de ser utilizado na sociologia, na geografia e amplamente na literatura. A partir de meados do século XIX, depois da criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1838, o *sertão* foi invocado em muitas tentativas de se apresentar o Brasil enquanto nação, mesmo considerado inúmeras vezes como categoria rejeitada (Amado, 1995, p.147). Na maioria das vezes, o termo era usado para mostrar a necessidade de

colonização dessa região, vista como deserta e inóspita. Os historiadores reunidos em torno do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e identificados com a historiografia ali produzida, como Varnhagen, Capistrano de Abreu e Oliveira Vianna utilizaram e refinaram o conceito. Posteriormente outros historiadores importantes do período, como Euclides da Cunha (1954) e Nelson Werneck Sodré (1941), e ainda Sérgio Buarque de Holanda (1957 e 1986) e Cassiano Ricardo (1940), trabalharam, de diferentes formas, com a categoria. Depois de mais de quatro décadas de relativo desuso por parte de historiadores – mesmo que muito utilizado em análises sociológicas - o *sertão* volta a ser pensado por historiadores a partir da década de 90, ainda fortemente vinculado à problemática da construção do Brasil enquanto nação (Amado, 1995, p.147).

Um dos primeiros e mais importantes autores a se debruçarem sobre o *sertão* foi Capistrano de Abreu. Em sua obra *Capítulos da História Colonial*, publicado originalmente em 1907, Capistrano ressalva a importância do sertão na ocupação da América portuguesa (Abreu, 1988). A análise do autor se dedica a diferentes regiões tratadas como sertão: desde a capitania de São Vicente, o sertão da região norte, nordeste e os sertões de Minas Gerais. Depois de tratar das duas primeiras categorias, Capistrano trata de um dos principais fatores de ocupação dos interiores da região nordeste, o gado vacum. (Abreu, 1988, p.131). Emanuel Araújo, analisando a importância do gado na região utilizou a metáfora das boiada, com “marcha lenta e irreversível” na direção do interior (Araújo, 2000, p.58). A pecuária não mais se desvincilharia dos significados de sertão durante os séculos da colonização.

Além de construído por historiadores, o *sertão* foi também construído e reconstruído nas obras de literatura, tanto no sentido de reforçar um regionalismo, como corroborando a ideia de uma nação brasileira. Enquanto categoria cultural ocupou um lugar central na literatura popular, incluindo a literatura oral e de cordel (Amado, 1995, p.148). O sertão esteve presente frequentemente na literatura brasileira, seja poesia ou prosa, nos séculos XIX e XX. Os autores da chamada *geração de 30* fizeram do sertão o

universo de seus romances. Só para citar alguns nomes, temos Graciliano Ramos, Raquel de Queirós, José Lins do Rego, Jorge Amado, Ariano Suassuna e João Ubaldo Ribeiro. Além desses, na fronteira entre a história e a literatura figura um dos grandes fundadores do *sertão* nordestino que povoa o imaginário atual: Euclides da Cunha com *Os sertões*.

A literatura fez o papel de unir o imaginário do sertão com o próprio imaginário da nação brasileira. Para Janaína Amado, “a literatura brasileira povoou os variados sertões que construiu com personagens colossais, poderosos símbolos, narrativas míticas, marcando com eles forte, funda e definitivamente, o imaginário brasileiro” (Amado, 1995, p.148).

Com o tempo e os usos, como vimos, o termo ultrapassou seus significados originais e se modificou. Ao mesmo tempo em que o significado expandiu, sua delimitação geográfica delimitou-se, tornando-se sinônimo de região. *Sertão* passou a exprimir, com maior força, o interior de uma região ou unidade administrativa, como *sertão da Bahia*, por exemplo, ou “zoneamento dessas espacializações – Alto sertão da Bahia, sertão de Canudos, Sertão de São Francisco – ou ainda o sertão do Bandeirante, que inclui o interior de outras unidades da federação, fora do “polígono das secas”. Essas regiões não seriam apenas geográficas, mas caracterizadas por relações sociais e de trabalho, condições materiais, recursos ambientais, natureza do que produz, espécies de bens comercializados, formação étnica, manifestações culturais (Neves, 2003, p.157).

Sobre as viagens filosóficas luso-brasileiras, ou, quando o iluminismo encontra o sertão

Como se sabe, o século XVIII assistiu a um grande movimento filosófico e intelectual, que ficou conhecido como Iluminismo. O setecentos foi considerado o século das luzes. Uma boa indicação para entendermos a mudança do pensamento de alguns intelectuais no período é seguirmos a

trajetória da expressão que veio a ser o mote do movimento: *Sapere aude!* A resposta do filósofo alemão Immanuel Kant ao questionamento *was ist aufklärung*, em 1783, percorreu um longo caminho antes de ser usada por Kant. Sua origem remonta à antiguidade clássica, às cartas de Horácio. *Sapere aude* é uma expressão utilizada pelo poeta latino em uma epístola a Lollio. Seu significado literal é *ousa saber*. Horácio utiliza essas palavras como mensagem a um tolo que hesita em atravessar um rio, pois espera que a água pare de correr (Ginzburg, 2007, p. 114-117). A expressão, todavia, começa a tomar um sentido diferente quando contraposto à concepção cristã e teológica. *Sapere aude* foi contrastado com as palavras de São Paulo *Noli altum sapere, sed time*. A tradução para as palavras de Paulo pode ser *não pretendas saber muito, mas ousa*. Para Ginzburg, a frase também tem em seu significado a premissa: *não conhecer aquilo que está no alto* (Ginzburg, 2007, p. 95). A partir de então, as expressões se confundiram e o trecho foi muitas vezes mal entendido no Ocidente. A partir do século IV, “*sapere* foi entendido não como um verbo de significado moral (*sê sábio*), mas como um verbo de significado intelectual (*conhecer*); a expressão adverbial *altum*, por outro lado, foi entendida por um substantivo que designa *aquilo que está no alto*” (Ginzburg, 2007, p. 95). Assim, as palavras de Paulo foram constantemente utilizadas como aviso aos homens que buscassem saber as coisas do alto, as coisas de Deus. A tradição acabou por fazer da expressão usada por Kant – *sapere aude!* – um mote iluminista, num momento histórico em que a razão foi privilegiada e o funcionamento do mundo poderia e deveria ser desvendado pelos homens.

Naquele século, portanto, foi formada uma nova configuração de equilíbrio entre *não conhecer aquilo que está no alto* mas *ousar conhecer*. Vale lembrar que muitos dos pressupostos iluministas sobre o conhecimento, a primazia da experiência – pilares da chamada ciência moderna – já haviam sido enunciados no início do período moderno, no século XVI. É necessária também uma explicação para o uso do termo *ciência*. A palavra existia e era de uso comum já no século XVI, a ponto de aparecer no *Tesoro de la Lengua Castellana*,

primeiro dicionário espanhol, publicado em 1611. Segundo o Tesoro, ciência “es el conocimiento cierto de alguna cosa por su causa”. Outras definições são “Saber com certeza”, ou ainda “Saber de certa ciência, manera de hablar para certificar uno lo que sabe” (p. 189). O termo estava, portanto, ligado a duas concepções: uma, a legitimação de um saber; outra, saber através de suas causas. A busca pelas causas não era novidade no século XVI. Entretanto, a sistematização de métodos empíricos para buscar o conhecimento sim. A palavra pode ser usada, portanto, como uma maneira conveniente de se referir às formas bastante distintas de produzir conhecimento sobre o mundo natural no período. Essas formas incluem filosofia natural, experimentalismo, cosmografia, matemática. (Portuondo, 2009, p.02). No século XVIII, o dicionário de Bluteau, em língua portuguesa, dedica um espaço muito maior à definição do termo, que àquela altura já se destacada entre as diferentes formas de se obter conhecimento. A definição do dicionário é próxima a um tributo à ciência, uma vez que “no mundo todo não conhece a sciencia cousa mayor que a si própria”. Além disso, “os gostos, que ella promete a seus amadores são tão inocentes e deliciosos que só quem não tem coração deixará de amalla” (Bluteau, 1712, p.524). Seus usos, inúmeros:

ella tem edificado as cidades, ajuntando os homens que andavam dispersos pelo campo e ensinando-os a viver em boa paz, e amizade; ella he a inventora das artes, a mestra dos costumes, e a diretora de todas as empresas humanas, ella nos descobre as entranhas da terra para vermos nelas como se gera o ouro, e como em cristal a agua se congela, ella nos levanta ao ceo, para distinguirmos as quadras da lua e observarmos como reparte o sol as estações do anno (Bluteau, 1712, p.524)

Através da ciência:

chega o homem a imitar a imensidade divina fazendo se presente em todos os lugares, para examinar a natureza de todas as criaturas, com a sciencia aprendem os médicos a curar doenças, os políticos a governar estados, os juízes a discernir a inocência, os

mathematicos prever o futuro, e os sábios a cultivar as virtudes. (Bluteau, 1712, p.525).

Depois de toda a explicação, há uma definição mais sucinta e direta do termo: “conhecimento, prática, uso, experiência”. Liga-se, portanto, a experiência do conhecimento com a prática do uso. Sob essa ótica, os mecanismos da natureza e seus mistérios pareciam propícios aos estudos. Mais uma vez, a querela entre os antigos valores medievais religiosos e tradicionais e os novos sistemas explicativos do século XVIII que sistematizaram as experiências de mais de dois séculos de modernidade gerou discussões entre grupos e intelectuais sobre como apreender a realidade. São colocadas frente a frente os *antigos*, que buscavam ajustar os fenômenos naturais a princípios imutáveis; e os *modernos*, que em oposição àqueles defendiam o valor da experimentação (Cruz, 2004, p.68). O método experimental dos intelectuais iluministas se propunha a explicar todos os fenômenos e reações da natureza, a realizar uma classificação de todo mundo natural. A tentativa de desvendar objetivamente o mundo natural transformava em objeto de estudo os mistérios da criação divina. A perspectiva de que a natureza deveria estar a serviço do homem transformou a ideia de mundo natural. A partir dali os mistérios da natureza, que estavam ocultos ao homem, deveriam ser descobertos e resolvidos. Isso não significava, no entanto, qualquer negação da criação divina. A ideia era desvendar os mecanismos escondidos no mundo natural quando fora criado. Em Portugal, a discussão do iluminismo ficou fortemente ligada à ideia de providência e a presença da Igreja, o que mostra que a ilustração e a religião não eram campos excludentes. (Kury, 2004, p.110). Aliás, foram várias as nuances que diferenciaram a experiência intelectual daquele momento nas coroas europeias, que tornaram o movimento iluminista não homogêneo, apesar de suas características comuns.

Em Portugal, as reformas iluministas estão ligadas à Sebastião José de Carvalho e Melo, ministro do rei D. José I. Com os títulos de Conde de Oeiras e,

depois, de Marquês de Pombal, o ministro esteve à frente das reformas ilustradas portuguesas no período do reinado de D. José, de 1750 a 1777. Pombal teve o grande momento para tomar pé na administração de Portugal em 1755, quando um terremoto, seguido de um incêndio que durou seis dias, praticamente arrasou a capital do reino, Lisboa. Além de reconstruir o que o terremoto havia arrasado, o ministro também mandou que fossem derrubados os edifícios que haviam resistido, para que não destoassem dos novos padrões arquitetônicos e urbanísticos. Depois de reedificada, Lisboa transformou-se num símbolo do espírito setecentista, racional e científico, caracterizado pela austeridade, equilíbrio e funcionalidade; seus edifícios, construídos em ruas com traçado geométrico foram orientados pela disciplina e pelo utilitarismo. (Portella, 2006, p.10).

Também é bastante conhecida a reforma educacional que o ministro implementou na metrópole e suas colônias. A partir dela se desdobraram outros projetos, de suma importância para o movimento das viagens naturalistas, como a reforma da Universidade de Coimbra. Além dos esforços locais, professores italianos foram trazidos para lecionar em Portugal, entre eles, Domenico Vandelli, conhecido naturalista e peça fundamental nas viagens de exploração organizadas pela Coroa. Em 11 de setembro de 1772, foi nomeado lente de História Natural e de Química para a Universidade reformada. O processo de reforma da universidade durou de 1772 a 1785 (Maxwell, 1999, p.158). As matérias científicas passaram a ser obrigatórias: entre elas a de História Natural, cuja obrigatoriedade estendia-se a todos os cursos. Além disto, foi implementado um curso destinado somente ao ensino das Ciências Naturais e das Ciências Físico-Químicas: a Faculdade de Filosofia. É válido lembrar que, no século XVIII, pretendia-se que a Filosofia abandonasse o caráter metafísico que até então a caracterizara, passando a concentrar em si a própria produção do conhecimento experimental. Assim, ela englobou, entre outros ramos do conhecimento, a física, a química, a astronomia e as ciências

biológicas em geral, que passaram a ser parte desta Filosofia Natural, ou seja, o conhecimento da natureza nos seus diversos aspectos. (Carvalho, 1987, p.40).

O novo curso tinha duração de quatro anos e era dividido em quatro disciplinas, uma a cada ano: Filosofia Racional e Moral, História Natural, Física Experimental e Química. Era permitido o ingresso na Universidade com quatorze anos completos, desde que o candidato soubesse entender e escrever de forma correta e desembaraçada a língua latina e ainda dominasse o necessário da língua grega para entendê-la quando escrita. O estatuto pombalino sobre as regras da Universidade não se estende apenas à descrição dos requisitos para o ingresso na Universidade, mas, de forma rígida e minuciosa, dita regras a mestres, funcionários e alunos, acabando com iniciativas pessoais por parte dos professores e confirmando o aspecto autoritário do iluminismo luso.

Além dos novos cursos, foi implementado ainda um novo currículo para os cursos de teologia e advocacia: os futuros padres e advogados deveriam frequentar primeiramente, como um pré-requisito – além dos básicos já citados – as disciplinas do curso de filosofia natural, formando-se assim como padres ou advogados naturalistas. (Carvalho, 1987, p.42).

Nas décadas finais do século, o Brasil já era visto como a parte mais importante do Império, esfaceladas como estavam as possessões na África e na Ásia pela ação das novas potências marítimas desde o século XVII. Interessava à Coroa, portanto, um estreitamento de laços com a elite colonial da América – que por sua vez carecia de instituições de ensino superior desse lado do Atlântico. Assim, com políticas de acesso à Universidade, os filhos da elite colonial brasileira são chamados a estudar em Coimbra. O envio de estudantes é visto na metrópole como uma oportunidade: “a sede de um Império em crise que, temendo perder seus domínios no ultramar, procura cooptar as elites coloniais para seu projeto de reformas e modernização” (Cruz, 2004, p.36). O número de alunos brasileiros em terras lusitanas mostra o sucesso de tais medidas. Entre 1772 e 1822, período limitado pelo início da reforma pombalina

no ensino superior e pelo fim do período colonial, 866 brasileiros matricularam-se na Coimbra reformada, grande parte deles optando pela formação naturalista (Cruz, 2002, p.66).

Acompanhando os pressupostos iluministas, a História Natural se fortaleceu e se popularizou em Portugal na segunda metade do século XVIII. Além da racionalidade, da prática empírica, da observação e experiência, a História natural compartilha o ideal iluminista de classificação e conhecimento do todo, “sendo seu objeto tão extenso quanto a natureza – os astros, o ar, animais, vegetais e minerais do globo terrestre, em sua superfície e profundidade” (Leite, 1995, p.07). Essa definição é o verbete sobre a história natural na *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné*, de Diderot e D’Alembert. Ela nos permite vislumbrar o projeto iluminista para a natureza: desvendar todos os seus segredos e funcionamentos, além de catalogar e categorizar todo o mundo natural. Para esse propósito foram utilizadas viagens de exploração científica tanto no reino como nos territórios ultramarinos portugueses. O modelo paradigmático dessas explorações foram as *viagens filosóficas*, expedições de cunho científico realizadas por um ou uma equipe de naturalistas a fim desvendar o vastíssimo mundo natural do império luso. A concepção de *ciência* sai então das universidades e dos laboratórios europeus e parte com os naturalistas para o além-mar e para os *sertões* dos territórios portugueses.

Mesmo com uma reforma universitária tardia, Portugal foi, portanto, a primeira nação europeia a homogeneizar o processo de recolha e estudo de espécies do mundo natural, processo muito importante para o desenvolvimento da ciência. A recolha científica nasce, na Península, já sob a égide do estado (Cruz; Pereira, 2002, p.120). O processo passava pela elaboração de instruções de viagem detalhadas, pela preparação e envio de naturalistas e também por ordens para que todos os funcionários régios passassem a observar mais atentamente o mundo natural à sua volta. As viagens foram, portanto, frutos de um programa de nível imperial, empreendido pela Coroa portuguesa e executado pelo naturalista Domenico

Vandelli. Ele elaborou e organizou o projeto das primeiras *viagens filosóficas* portuguesas. Para auxiliá-lo, contava com o apoio dos alunos egressos das primeiras turmas da nova Universidade de Coimbra. O grupo de estudantes foi reunido no Museu de História Natural do Palácio da Ajuda, para que terminassem sua formação antes de partir às expedições científicas. A formação desse grupo de cientistas coincidiu com a criação da Academia de Ciências de Lisboa, em 1779. Faziam parte do grupo o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira como chefe da equipe, Manoel Galvão da Silva, Joaquim José da Silva e José da Silva Feijó.

Os relatos utilizados como fontes nessa pesquisa são fruto de uma segunda leva de viagens pelo território colonial. Foram enviados ao interior das capitanias do Maranhão e do Piauí dois naturalistas: o bacharel Vicente Jorge Dias Cabral e o padre Joaquim José Pereira. Além deles foram enviados em viagens filosóficas neste período Hipólito da Costa (território do atual EUA); Manuel Arruda da Câmara (Ceará); João da Silva Feijó (Cabo Verde); e Francisco José de Lacerda e Almeida (enviado à África com a missão de atravessar o continente, de Moçambique a Angola).

Vicente Jorge Dias Cabral fez parte da segunda leva de brasileiros coimbrões. Nascido em Tejuco – atual Diamantina – Minas Gerais, Cabral foi estudar advocacia na Universidade de Coimbra reformada. Lá estudou direito, matemática e filosofia natural, formando-se bacharel e naturalista. Depois de formado, Dias Cabral foi para São Luiz do Maranhão trabalhar como advogado. Durante os dez meses que assim permaneceu, o naturalista também foi o encarregado do Horto botânico da cidade. No final de 1799, foi enviado, juntamente com o padre Joaquim José Pereira, para explorar os sertões em busca de salitre natural e da quina do Piauí, planta com propriedades medicinais.

O padre Joaquim, ou vigário de Valença – como também era conhecido em referência a sua residência como pároco do termo da cidade de Valença do Piauí – tinha um profundo conhecimento sobre os sertões. Como ele mesmo

narra em seus relatos, cruzou os sertões de Pernambuco e Maranhão, “vivendo por elles mais de doze anos” (Pereira, 1904: 165). Sua trajetória de vida é pouco conhecida, apesar de seus inúmeros trabalhos. O padre fala em uma de suas memórias sobre seu local de nascimento, o topônimo Carnoza Correa. Entretanto, não foi possível descobrir se o nome se refere a uma vila, região ou fazenda. O personagem ganhou fama nas vilas onde morou. Na Ribeira do Apody, Joaquim José, chamado de “celebre chronista”, teria fundado, ainda em 1783 um colégio de latim (Guerra, 1920). É verdade que a maioria dos religiosos recebia uma formação erudita nas ordens, entretanto, é surpreendente o fato de Joaquim ter fundado a escola de latim no meio do sertão norte rio-grandense.

Sob as ordens do ministro dos negócios de ultramar, Rodrigo de Souza Coutinho, o padre realizou pelo menos três viagens na última década do século. Uma pelo sertão da Ribeira do Apody, nos anos de 1792 e 1793, da qual resultou a *Memória sobre a extrema fome e triste situação em que se achava o sertão da Ribeira do Apody*. No ano de 1792, em outra expedição, o padre partiu da vila de Portalegre, no sertão do atual estado de Rio Grande do Norte – todo ele parte integrante da então capitania de Pernambuco. De Portalegre, Joaquim José seguiu até São Luiz do Maranhão e dali para a exploração dos sertões desta capitania entre 1794 e 1797. Dessa viagem resultou a *Memória que contém a descrição e problemática da longitude e latitude do sertão da capitania geral de São Luiz do Maranhão, que igualmente diz respeito ao numero das freguesias, e ao das almas, de que consta a mesma capitania; dirigida, e consagrada ao Ill.^{mo} e Ex.^{mo} Sr. D. Rodrigo de Souza Coutinho, conselheiro, ministro e secretario de estado dos negócios da marinha*. A partir desses escritos, o padre foi um dos primeiros a registrar a seca naquelas paragens como um fenômeno cíclico e frequente (Bonato, 2018).

Em 1799, o padre iniciou outra grande viagem, desta vez pelos sertões do Maranhão e do Piauí. Mais uma vez o ponto de partida foi a capital, São Luiz. Depois de subir o Rio Muni em direção ao leste da capitania, e visitar algumas vilas durante os primeiros meses da viagem, ele chegou à cidade de Aldeias

Altas, onde, em doze de abril de 1800, encontrou Dias Cabral, que o acompanhou no restante da viagem. A viagem durou cerca de três anos e a produção dos cientistas inclui diários de viagem, memórias, ofícios, análises botânicas e remessas de produtos naturais para Lisboa. A partir da análise das fontes, partiremos agora para a tentativa de discernir os traços da concepção de ciência presentes nesses escritos.

Sobre o conceito de ciência iluminista e sua relação com a construção do *sertão*

São três as características principais do conceito de ciência que gostaria de discutir. Primeiro, a ciência como ideia de *bem comum* para sanar as necessidades do Estado, que circulava nos meios da época; segunda, a ciência como geradora de status em relação a outras nações europeias do período e; terceiro, a ciência como contraponto ao conhecimento comum, ou, a legitimação do conhecimento científico frente a outras formas de se obter conhecimento, outras formas de apreensão do mundo presentes no cotidiano das viagens, em geral o saber local.

Muito já se discutiu na historiografia a respeito do utilitarismo científico português (Portella, 2006; Domingues, 2001). A ideia de utilizar a natureza – por meio da ciência – para o bem do Estado era regra comum no pensamento iluminista. A ciência, prática e aplicada, tinha uma função social de resolver os problemas da sociedade (Portella, 2006: 03). A ideia de uma ilustração portuguesa *atrasada* ou de *segunda linha* frente a outras nações da Europa também já foi questionada pela historiografia. Apesar de tardia, a reforma da Universidade de Coimbra permitiu que ciência experimental adentrar nas universidades portuguesas (Cruz, 2004, p.99). Através dela, seguiu-se a formação, organização, envio de naturalistas e toda a conjuntura das *viagens filosóficas* portuguesas. Sobre um possível pragmatismo exagerado do iluminismo luso, já se argumentou que essa característica não seria

exclusividade lusa. Pelo contrário, a história natural europeia do século XVIII se firmou justamente com “a crítica do conhecimento diletante. Novos museus, jardins botânicos e coleções tomaram o lugar dos gabinetes de curiosidades e dos jardins consagrados exclusivamente ao deleite aristocrático (Kury, 2004, p.110).

Nesse sentido, os olhos dos naturalistas estavam atentos a tudo que pudesse ser *utilizado*. Nas palavras de Joaquim José Pereira, “providenciar-se o mais que for útil ao bem público” (Pereira, 1803). As utilidades eram muitas. Ciência e economia andavam juntas no século das Luzes. A tentativa de catalogar a natureza em sua totalidade – ideal utópico da ciência setecentista – passava pela descoberta de minérios, sais, animais exóticos, plantas medicinais, diamantes, metais preciosos etc. Um desses produtos, o salitre natural, por exemplo, era objetivo principal e declarado da viagem de Joaquim José Pereira e Vicente Dias Cabral. Outros relatos do período versam sobre ele. Isso nos leva a crer que havia um grande interesse pelo produto na época. Formado através da decomposição da matéria orgânica, o salitre, ou nitro, é matéria-prima essencial da pólvora. Daí sua importância e grande interesse por parte do Estado lusitano. Segundo Vicente Jorge Dias Cabral, “o nitro, depois da invenção da pólvora, se tornou de necessidade para a defesa do Estado. Uma nação cercada de inimigos, não tendo forças internas, está inteiramente destruída” (Cabral, 1801).

A primazia ibérica nos oceanos e territórios fora da Europa nos séculos XV e XVI, já não existia. No cenário mundial do século XVIII outros estados europeus eram potências marítimas e ameaçavam as colônias ibéricas, principalmente Inglaterra, Holanda e França. Portanto, numa conjuntura internacional onde a proteção dos territórios coloniais era essencial, a busca pela pólvora – e sua matéria prima principal, o nitro – esteve muito presente. Também a descrição sobre o ferro, escrita por Vicente Jorge Dias Cabral, é interessante a esse respeito:

O ferro é o principal metal, e de primeira necessidade na vida humana e a contar-se com uso que presta e o socorro que os homens acham nele, dever-se-ia considerar não só como o mais útil dos metais, mas como o mais precioso que os metais nobres. O ouro e a prata não socorrem a necessidade dos homens senão pelo sinal convencional de riqueza (...) mas o ferro tendo em si mesmo nobreza real derivada da necessidade absoluta que os homens tem dele, não precisa de convenção humana para ser um objeto digno de toda atenção do ministério e cuidar-se com todo cuidado na extração dele principalmente em colônias sem fábricas algumas, como são as nossas brasileiras. (Cabral, 1801)

O ferro deveria ser o mais valioso dos metais, por sua utilidade verdadeira. Já o ouro e a prata só são valiosos por uma questão de convenção e, nesse sentido, inferiores ao ferro. A ciência estaria a serviço do estado para sua devida extração e beneficiamento nas colônias. O estabelecimento de fábricas de ferro na colônia brasileira, estaria ligado ao esgotamento das minas de ouro. O ferro poderia prover o Erário real já que naquela conjuntura era considerado um dos produtos que indicava a supremacia de uma nação sobre a outra (Varela, 2007, p. 146).

A utilidade das descobertas da ciência se une a outro ponto imprescindível para o entendimento da ciência setecentista: a corrida por novas descobertas e a necessidade do *status* proveniente delas frente a outras nações do período. O próprio planejamento das primeiras viagens filosóficas portuguesas contém traços dessa necessidade. A ideia inicial de Vandelli parece ter sido mandar o primeiro grupo de naturalistas juntos em uma grande expedição pela Amazônia brasileira. Entretanto, a expedição foi dividida: Alexandre Rodrigues Ferreira seguiu sozinho para o Brasil; João da Silva Feijó foi mandado para as ilhas de Cabo Verde; Manoel e Joaquim da Silva seguiram para a África, onde acumularam os cargos de naturalistas e secretários de Estado de Angola e Moçambique, respectivamente. Apesar de não se ter certeza dos motivos que levaram ao desmembramento da equipe, costuma-se atribuir a decisão ao então secretário dos Negócios da Marinha e do Ultramar, Martinho

de Melo e Castro. Por questões de racionamento de gastos, tanto ele quanto Vandelli preferiram dividir a expedição, enviando os naturalistas para assumirem cargos burocráticos nas colônias e não apenas para realizar a viagem exploratória. É provável ainda que essa decisão também contemple a tentativa de se descobrir e classificar novas espécies, numa espécie de corrida científica daquele século (Pereira, 2002, p.30).

Exemplos da rivalidade entre os estados europeus quando se trata do mundo natural se multiplicam nas fontes. Vicente Jorge Dias Cabral fala das reservas salinas encontradas em solo americano: “Por estas razões a Vargem da Samambaia excede em sal a do Iguará e não nos deixa ter inveja dos Lagos da Sibéria. A análise confirmou ter mais sal do que a do Iguará” (Cabral, 1801). O naturalista faz questão de comparar a produção portuguesa com os “Lagos do Sibéria”. Em outro momento, a comparação é com o salitre francês, feita por Joaquim José Pereira. Entretanto, a tentativa é aprender com o exemplo estrangeiro:

É bem verdade que o grande Príncipe Luiz 14 de França por motivo de Guerras continuadas no seu dilatado Reino, viu-se obrigado a fazer dobrar, e triplicar as fabricas dos Salitres de sorte que em lugar de 1500 milheiros que se fabricavam 6 anos antes do ano de 1690 tem visto anos em que se tem fabricado até 4500 libras (Pereira, 1803)

O padre também cita em alguns momentos de sua memória o exemplo espanhol, ora para mostrar a superioridade lusa, ora para indicar uma forma de superar os vizinhos ibéricos. O caso da árvore quina é o mais emblemático, pela importância desse vegetal no período. Da casca da planta se extraíam compostos antifebris, largamente utilizados na Europa com o nome de *Águas da Inglaterra*. As *Águas* tiveram várias imitações e a busca pela planta gerou memórias e tratados no final do século XVIII (Carvalho, 1987, p.23). Na América espanhola, por exemplo, a busca pela quina gerou uma querela entre os

funcionários régios sobre a pureza da planta no momento em que o controle do seu comércio era disputado pelos vice reinos de Nova Granada e do Peru. A busca pela planta por parte da Coroa espanhola motivou o botânico Hipólito Ruiz López a publicar, em 1792, um tratado destinado à quina. Hipólito era primeiro botânico da Expedição ao Peru, agregado ao Real Jardim Botânico de Madri e membro da Real Academia Média Matritense. A *Quinologia* trata da descrição das sete espécies de quina encontradas no Peru. Alguns anos depois, em 1799, o naturalista e religioso Mariano Velloso foi o responsável pela publicação em Portugal da *Quinografia portuguesa* para discutir e aprofundar os conhecimentos sobre a espécie, cujo nome científico era *Cinchona officinalis*, segundo a nomenclatura binominal proposta por Lineu.

No sertão, a busca pela quina esteve ligada à sua constante comparação com a vizinha espanhola. Joaquim José Pereira descreve como a planta poderia ser poderia ser reconhecida e comercializada:

Presentemente não deve ter a quina do Peru maior merecimento que a nossa quina piauiense, pelas razões que passo a ponderar. A primeira, por que a nossa quina é prodigiosa anti-febril e anti-séptica. A segunda, é hum simples do próprio país. A terceira que não é adulterada com misturas de outras cascas, o que se poderia bem separar por uma inspeção sobre ela. A quarta, que a mesma inspeção conhecerá bem a avaria que pode sofrer, não somente no transporte de mar, como na demora que poderia arruinar. A quinta, que pode ser conduzida mais depressa, em razão da longitude dos portos desta America Portuguesa (Pereira, 1801)

Outro exemplo pode ser lido em um trecho da *Continuação das observações feitas sobre diversos saís na parte inferior do Piauí*, quando Vicente Jorge Dias Cabral escreve que “O alúmen plumoso, que é raríssimo nos gabinetes dos curiosos, é frequentíssimo no nosso Piauí, e talvez mais do que no Egito, Macedônia, Ilhas de Sardenha e do Nilo” (Cabral, 1801).

Os dois desdobramentos da concepção de ciência do século XVIII vistos nos trechos acima reunidos tem um papel importante no *sertão* que os relatos

do período constroem. A partir das motivações científicas e preocupados principalmente com essas questões, ao não mostrar quaisquer outros detalhes e elementos, as narrativas aos poucos corroboram a imagem de um sertão inóspito e deserto, onde os únicos destaques são os minérios e seus usos. Ainda mais importante nesse processo é o terceiro elemento da concepção da ciência setecentista transmitido pelas fontes: a legitimação do saber científico.

Em 19 de junho de 1801, na cidade de Oeiras do Piauí, o padre Joaquim José Pereira escreveu um ofício ao então secretário de estado da Marinha e Ultramar, visconde da Anadia, João Rodrigues de Sá e Melo e, entre outras coisas, solicitou o envio dos livros mencionados no mesmo ofício. A lista é composta de obras de referências nas ciências naturais:

Quimica: de Baume pratica/De Naequer/De Fourcrou/De Norveau/jornal e anais de Brugnatelli/anais de Lavoisier. Mineralogia: de Kirwan/de Wallerues. Dicionários: de quimica de Naequer/ de agricultura de Rosier/ universal de geografia mercantil/ de história natural de Bomare / de física/ de Brisson/ de matéria médica de Blaschart /de artes e ofícios da enciclopédia /da língua francesa da Academia de Paris/ da língua portuguesa de Moraes. Sistema: da natureza de Lineu/ dos vegetais do reino, na sua falta, o de Morray/ Species plantorum (Genera palntorum) por Reichard. Obras várias: de Bomet / curso de estudos de Condelloe. Memórias da Academia de Lisboa de agricultura/econômicas/de literatura (AHU-Piauí, cx. 18, doc. 47)

Não sabemos se os livros chegaram até o padre, mas a ideia da circulação desse material pelo sertão da América portuguesa é bastante instigante – e outros trechos dos relatos sugerem que os naturalistas de fato receberam livros durante os anos em que estiveram viajando. As descobertas e pesquisas feitas *in loco* são constantemente cotejadas, citadas ou corroboradas pela citação de obras e autores da época. Na lista de pedidos, a divisão dos livros em categorias, bem setecentista, nos permite visualizar algumas disciplinas científicas do período. Química e mineralogia, preocupação constante nos relatos,

encabeçam a lista. Não ficam de fora livros de física, história natural, geografia e economia. Há ainda uma grande quantidade de dicionários – que vão desde compêndios de física até dicionários da língua francesa e portuguesa. No final da carta enviada, Joaquim José reitera a importância desses dicionários, quando escreve que, dos seus pedidos, “mais que todos exige de Vossa Excelência a Enciclopédia Metódica” (AHU-Piauí, cx. 18, doc. 47). Juntamente com os dicionários o viajante solicita algumas obras que ele chama de “systemas”. Os sistemas naturais, que buscavam ordenar o caos do mundo foram bastante difundidos no período. Vale lembrar, por exemplo, que o Sistema Natural de Lineu, até hoje utilizado nas ciências biológicas foi publicado na segunda metade do século XVIII e figura na lista de obras apresentada pelo padre. A divisão do conhecimento em verbetes e a tentativa de catalogação do mundo natural por vezes já foram elencadas como características do Iluminismo. Essa concepção de ciência, dividida, se propondo universal, pode ser vista de forma clara na lista de livros do autor.

Um último ponto sobre a lista dos títulos arrolados diz respeito à Academia de Ciências de Lisboa, à época o local onde se divulgava a ciência praticada pelos naturalistas do Império português. A inclusão das publicações dessa instituição dentre as obras citadas mostra esse interesse científico. O próprio Joaquim José Pereira submeteu um texto para ser publicado na Academia. Mesmo que não tenha sido publicado, o fato de o artigo ser enviado para Lisboa mostra as conexões desse personagem e a busca de reconhecimento por seus méritos científicos. No artigo o padre versa sobre o ácido nitroso, ou nitro, espécie de sal descoberta por ele (A.C.L, Azul 17).

A legitimação da ciência pelos pares, tão comum ao método científico atual, também esteve presente no cotidiano das viagens setecentistas. Essa prática, no entanto, esconde um outro, em uma relação de oposição simétrica: ao legitimar o uso do conhecimento produzido cientificamente, o cientista nega a possibilidade de outras formas de se obter conhecimento. No caso das viagens filosóficas – e de tantas outras viagens de exploração feitas por portugueses e

espanhóis pelo território americano nos séculos anteriores – trata-se de um saber local, que de maneira geral foi ocultado do resultado final dos relatos.

Como visto no início desse texto, na apresentação das memórias de suas viagens à Coroa, em 1803, o padre Joaquim José Pereira escreve sobre os “outros muitos sais que estavam nelas como ocultos aos químicos e naturalistas patrióticos e seu uso e interesse públicos, onde não podia chegar os falíveis conhecimentos dos rústicos habitantes deste clima, pois pisavam com desprezo aqueles próprios sais minerais que as nações estranhas terão grandes interesses” (Pereira, 1803). O trecho, além de tratar da natureza utilitária da ciência e da competição por matérias primas essenciais com as nações vizinhas deixa claro o procedimento de exclusão de outros saberes: o conhecimento que não se encaixa é tratado como *falível*. Em outro trecho de suas memórias o padre discursa no mesmo sentido, ao escrever sobre:

este tempo escuro, que ainda reina entre os miseráveis que habitam nos desertos e entre os selvagens, a quem socorre a providência pela sua onipotência e misericórdias, porque atende aos seus gritos e a sua dor, tentam o remédio vegetal pelo meios mais oportunos à sua necessidade, sem conhecimento algum de seus princípios. Mas assim mesmo (...) nos tem revelado por este meio tantos remédios os mais eficazes (Pereira, 1801).

No mesmo trecho o padre reforça a imagem de habitantes miseráveis, que não conhecem os princípios dos remédios do mundo vegetal. É a providência, com sua misericórdia que *atende aos seus gritos e a sua dor* e através deles releva aos naturalistas os remédios mais eficazes. As receitas de uso das plantas de caráter medicinal, seja através da providência como escreve o padre ou de algo muito mais pedestre, como o saber local, foram aproveitadas pela ciência. São inúmeros os registros nos escritos da viagem. Vicente Jorge Dias Cabral afirma, logo no início de sua *Análise botânica da planta denominada Manacá*, que “essa planta é das que se supõe de muito préstimo na medicina”. Depois de explicar os usos da planta – com um impessoal *aplicasse-se* ou *usa-se*

– e seus efeitos no corpo, o autor diz que “os índios a tomam para curar o mal venéreo”. Além do uso, o naturalista descobre com a população local outros remédios semelhantes, como “o suco da planta denominada Mururé, da qual também se contam grandes maravilhas” (AHU, Maranhão, caixa 128, doc. 9595).

As plantas medicinais também foram objeto de atenção do vigário de Valença. Parte de sua *Memória sobre as produções nativas*, que trata dos *nitros naturais, sal de Glauber, quina e mais produções nativas inventas na capitania de Piauí e Maranhão* – e inclui um diário com a descrição das capitanias e vilas visitadas, da geografia e do processo de preparação das nitreiras artificiais – se dedica a esse fim. No texto *Virtude das drogas simples achadas nesta capitania*, Pereira faz uma pequena descrição botânica, do uso e efeitos da quina quina do Piauí, angico vermelho, apostemeira, betonica, canina, carnahuba, para tudo, pinhão, pacaquanha branca e velame (AHU, Maranhão, caixa 127, doc. 9555). Junto a descrição, os rastros deixados pelo conhecimento local, ocultados no relato. Sobre o angico vermelho escreve o autor que “nas deflexões impertinentes neste clima, usam seus habitantes com ela os pedaços” (AHU, Maranhão, caixa 127, doc. 9555), registrando o modo de preparar e usar em seguida. Da carnaúba, “se tira uma goma ou fécula de que usam os habitantes para seu refrigério da qual goma fazem uma papa como se costuma fazer da farinha de trigo, o seu uso é expectorante (...)” (AHU, Maranhão, caixa 127, doc. 9555). Já a planta para tudo, “o seu nome basta para indicar o grandioso préstimo que da casca, da raiz e do tronco fazem os habitantes deste clima”. As duas “qualidades” da planta, uma arborícola e outra rasteira tem o mesmo uso: “é antifebril, cardíaca” e “dá-se também contra as mordeduras de bichos venenosos”. (AHU, Maranhão, caixa 127, doc. 9555).

Em outra carta demonstrando o uso e efeitos do Manacá, Cabral nos permite ver de maneira ainda mais clara como os conhecimentos locais são a base dos escritos científicos feitos pelos naturalistas. Segundo ele, “os caboclos tomam este remédio e no mesmo instante vão se lavar em água fria, mas isso

acho ser erro tenho examinado de vários que tem tomado e todos me dizem que ficaram bons mas todos tiveram os mesmos incômodos assim ditos ruins, mas outros, mesmo seguindo as suas forças e idade, passado mais alguns tempos poderei experimentar em maior número de pessoas este remédio que ele é merecedor de olhar com atenção” (AHU. Maranhão. Caixa 128, doc. 9595).

Sobre saberes e sertões

O termo *sertão* e o imaginário a ele associado passou por grandes transformações durante os séculos de uso nos territórios americanos, coloniais e posteriormente nacionais. A partir do recorrido feito neste artigo, a mudança nos desdobramentos semânticos e pragmáticos no uso do termo pode ser esquematizada como um conjunto de passagens: do sentido original de interior geográfico desconhecido ou pouco conhecido nos territórios e possessões portuguesas ao interior ainda geográfico, mas como oposição ao litoral; daí a uma nuance cultural de interior mais selvagem ou menos civilizado que seu polo oposto, o litoral, sempre construído a partir desse; depois, com a interiorização da colonização, *sertão* passou a significar as regiões sem ocupação de luso brasileiros, ou brasileiros, marcadas pela presença de grupos indígenas *selvagens* como obstáculo à colonização, primeiro, e a realização da nação, num segundo momento. Concomitante a esse processo, outra vertente aglutinou ao termo o trabalho com a pecuária e as condições climáticas que provocam a seca, sempre na chave de espaços rústicos ou menos civilizado e reduzindo geograficamente o alcance explicativo do termo a uma região específica, tornando-o mais próximo do significado que tem, em geral, atualmente. Se no início desse processo *sertão* representava todos os territórios interiores da América portuguesa, hoje existem poucos ou nenhuma referência aos *sertões* do Paraná, aos *sertões* do Mato Grosso, ou mesmo do Amazonas, para pensar em três territórios com fronteira agrícola mais recente, em diferentes

estágios de avanço. O sertão é o semiárido, mesclado de forma bastante homogênea com o bioma caatinga. A mudança é bastante significativa.

Nesse processo é clara a importância da pecuária e o trabalho com gado na região desde os primeiros séculos. Isso não passou despercebido pelos naturalistas aqui tratados. Para o padre, “os habitantes se aplicam a cultura e ainda mais a criação dos gados vacum e cavalari e de que subsistem, cujos gados vivem errantes sem pastos; eles povoam as brenhas do mesmo sertão” e só são procurados “no tempo de pagar Dízimos a Deus; na Junta das Boiadas, e na parição da vacaria” (AHU, Maranhão, Cx.127, doc.9556). Já o bacharel Dias Cabral se queixa da dificuldade em se obter mão de obra na região, uma vez que “só o trabalho a cavalo em perseguição dos gados fazem de boa vontade não sendo aturado por muito tempo outro qualquer trabalho, [que] dizem eles é próprio dos escravos cativos” (AHU. Maranhão. Caixa 127, doc. 9555). Esse pilar da construção do imaginário do sertão já foi bastante discutido e deitou raízes profundas na historiografia e na literatura, conforme discutido anteriormente.

A proposta aqui, no entanto, é entender o papel da ciência ilustrada nesse processo, a partir das viagens de exploração que percorreram esses territórios já nas décadas finais do período colonial. A concepção de ciência iluminista pode ter seu papel na elaboração do imaginário cultural negativo que foi aderido ao termo. A rusticidade, a ignorância, os falíveis conhecimentos marcam as populações sertanejas, tornando-as quase invisíveis nos relatos. A leitura que se pretende fazer aqui, entretanto, é outra. Escovando a história a contrapelo, como aliás nunca deveríamos deixar de fazer, é possível encontrar rastros de como o conhecimento local também foi base das descobertas científicas do período. Michel de Certeau fez profundas reflexões críticas sobre esse problema, bastante preocupado com a ciência moderna que encontrou o novo mundo americano no século XVI. Ao que chamei aqui de saber local, o autor francês chama *arte* ou *artes de fazer*.

As receitas e indicações de uso das plantas medicinais registradas nas memórias das viagens analisadas são apenas uma parte visível desse saber. Se

perdem, impossíveis de serem recuperadas das ruínas do passado, as informações e técnicas cotidianas dos personagens locais que certamente serviram de guia aos naturalistas. Caminhos, pontos de água, direções, acampamento, formas e épocas de coleta, todas podem ser consideradas “práticas sem discurso” (Certeau, 2008, p. 111). Essas práticas, os saberes dessas *artes de fazer* dependem da ciência, do discurso que as legitimem. A posição das *artes* – as artes de fazer, ou a prática do espaço – “é fixada perto mas fora da ciência” (Certeau, 2008, p.137).

Quando Dias Cabral reconhece o efeito da planta manacá, são precisos ainda mais experimentos – provavelmente com a ajuda dos manuais de botânica e química requisitados e citados – para esclarecer, para legitimar o uso como ciência. O saber-fazer é assim elucidado por “ciências epistemologicamente superiores”. Enquanto isso não acontece, é como um conhecimento que não se conhece, “acha-se recolhido, originário, como uma “fonte” daquilo que se diferencia e se elucida mais tarde. Trata-se de *um saber não-sabido*” (Certeau, 2008, p.143). Certeau, contrário a essas concepções, nos incita a resgatar o que está escondido, ao que foge numa primeira olhada. Por fim, ainda sobre a relação entre esses saberes, afirma que “a arte constitui em relação a ciência um saber em si mesmo essencial mas ilegível sem ela. Posição perigosa para a ciência, pois só lhe resta poder dizer o saber que lhe falta.”. Portanto, entre as duas formas de conhecimento “considera-se não uma alternativa mas a complementaridade e, se possível, a articulação” (Certeau, 2008, p.140). A construção do *sertão* foi um longo e polissêmico processo que ainda carece ser melhor compreendido. Essa compreensão não pode prescindir da busca pelos vestígios e rastros ocultos nas fontes, que se revelados nos permitirão ter uma visão mais complexa da história das regiões e populações desses amplos *sertões*.

Fontes Impressas

BLUTEAU, Raphael. Vocabulario Portuguez e Latino. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712.

PEREIRA, Joaquim José. Memória que contém a descrição e problemática da longitude e latitude do sertão da capitania geral de São Luiz do Maranhão. RIHGB, v. 20, pp. 165-169, 1904.

PEREIRA, Joaquim José. Memória sobre a extrema fome e triste situação em que se achava o sertão da Ribeira do Apody. RIHGB, v. 20, pp. 175-185, 1857.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Roteiro da viagem que fez o capitão Francisco de Paula Ribeiro as fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goyaz no anno de 1815. RIHGB, n. 10, pp. 5-81, 1848.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Memórias dos sertões maranhenses, reunidas aos cuidados de Manoel de Jesus Barros Martins. Siciliano: São Paulo, 2002.

SPIX; MARTIUS. Viagem pelo Brasil (vol. II). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.

Tesoro de la Lengua Castellana o Espanola, compuesto por el licenciado don Sebastian de Cobarrubias Orozco, capellan de su Magestad, Mastrescuela y Canonigo de la Santa Iglesia de Cuenca, y Consultor dei Santo Oficio de la Inquisicion. Com privilegio en Madrid por Melchor Sanchez, 1611.

Fontes Manuscritas

CABRAL, Vicente Jorge Dias. Memória sobre as nitreiras naturaes da parte inferior da Capitania do Piauhÿ. 1801. AHU. Maranhão. Caixa 127, doc. 9555.

CABRAL, Vicente Jorge Dias. Análise botânica da planta denominada manacá. 1803. AHU. Maranhão. Caixa 128, doc. 9595.

CABRAL, Vicente Jorge Dias. Análise botânica da planta denominada velame grande. 1803. AHU. Maranhão. Caixa 108, doc. 8487.

CABRAL, Vicente Jorge Dias. Documentos diversos. AHU. Maranhão. Caixa 128, doc. 9574.

CABRAL, Vicente Jorge Dias. Documentos diversos. AHU. Maranhão. Caixa 128, doc. 9595.

CABRAL, Vicente Jorge Dias. Documentos diversos. AHU. Maranhão. Caixa 125, doc. 9471.

CABRAL, Vicente Jorge Dias. Documentos diversos. AHU. Maranhão. Caixa 115, doc. 8926.

CABRAL, Vicente Jorge Dias e PEREIRA, Joaquim José. Documentos diversos. AHU. Maranhão. Caixa 127, doc. 9555.

PEREIRA, Joaquim José. Memória sobre nitros naturais, sal de Glauber, Quina e mais produções inventadas na capitania do Piauí e Maranhão. 1803. AHU, Maranhão, Cx.127, doc.9556.

PEREIRA, Joaquim José. Diário ou Memória. 1799. AHU, Maranhão, Cx.127, doc.9556.

PEREIRA, Joaquim José. Observações deste diário ou Memória sobre as Produções naturaes. 1799. AHU, Maranhão, Cx.127, doc. 9556.

PEREIRA, Joaquim José. Memoria ou addendo, á continuação do Diário em credito da quina quina do Piauhÿ. 1801. AHU. Maranhão. Caixa 127, doc. 9555.

PEREIRA, Joaquim José. Suplemento á dizertação ou memoria sobre o Sal de Glauber ou sulfato de soda remetida do Iguará no anno de 1799. 1800-1801. AHU. Maranhão. Caixa 127, doc. 9555.

PEREIRA, Joaquim José. Memoria sobre o sal aluminozo de plumas. Alumen plumosum. 1800-18001. AHU. Maranhão. Caixa 127, doc. 9555.

PEREIRA, Joaquim José. Breve memoria sobre o alumen farinaceo, ou mina aluminoza volcanica de solfatara.1800-1801. AHU. Maranhão. Caixa 127, doc. 9555.

PEREIRA, Joaquim José. Memorias de mineralogia dos diferentes metaes achados na parte inferior do Piauhÿ. 1800-1801. AHU. Maranhão. Caixa 127, doc. 9555.

PEREIRA, Joaquim José. Memoria sobre o salitre natural na continuação do diário. 1801. AHU. Maranhão. Caixa 127, doc. 9555.

PEREIRA, Joaquim José. Documentos diversos. AHU, Maranhão, Cx.127, doc.9556.

PEREIRA, Joaquim José. Documentos diversos. AHU, Piauí, cx. 18, doc. 47.

PEREIRA, Joaquim José. Memória sobre o Nitro. In: Memórias Economicas e Físicas que não tiveram lugar nas Collecções da Academia. Tomo 1.p.175-180. (A.C.L, Azul 17).

Referências

ABREU, Capistrano de. Capítulos de história colonial. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.8, n.15, 1995, p. 145-151

ARAÚJO, E. Tão vasto, tão ermo, tão longe: o sertão e o sertanejo nos tempos coloniais. In.: DEL PRIORE, M. Revisão do paraíso: os brasileiros e o Estado em 500 anos de história. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BONATO, Tiago. “A cada passo se esperava a morte”: o fenômeno da seca no sertão da América portuguesa colonial. Métis: História & Cultura, v.17, n.33, 2018.

BONATO, Tiago. A concepção de ciência iluminista nos relatos de viagem pelo sertão da América portuguesa. Visioni Latinoamericane , v. 11, p. 111-122, 2014.

BONATO, Tiago. Viagens do olhar. Relatos de viajantes e a construção do sertão brasileiro (1783-1822). Guarapuava: Editora Unicentro, 2014.

BOXER, Charles. O império marítimo português: 1415-1825. Lisboa: Edições 70, 2012 [1.ed 1969].

CARVALHO, Rômulo de. A História Natural em Portugal no Século XVIII. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987.

CARVALHO, Rômulo de. A Astronomia em Portugal no Século XVIII. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. As viagens são os viajantes. Dimensões identitárias dos viajantes naturalistas brasileiros do século XVIII. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n.36, pp. 61-98, 2002. Editora UFPR.

CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. Verdades por mim vistas e observadas, Oxalá foram fábulas sonhadas. Cientistas brasileiros do setecentos, uma leitura auto-etnográfica. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004 (Tese de Doutorado).

DOMINGUES, Ângela. Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império Português, em finais do setecentos. *História, Ciências, Saúde. Manguinhos*, vol. 8 (suplemento), p. 823-838, 2001.

GINZBURG, Carlo. Mitos, Emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

GUERRA, Philipe, 1920/21. Notas sobre a Ribeira do Apody. *RIHGRN*, v. XVIII e XIX.

KURY, Lorelai. Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810). *História, Ciências, Saúde. Manguinhos*, vol. 11 (suplemento 1), p. 109-129, 2004.

LEITE, Miriam L. Moreira. Naturalistas viajantes. *História, Ciências, Saúde. Manguinhos*, v. 1, n.2, 1995.

MAXWELL, Kenneth. A geração de 1790 e a idéia do império luso-brasileiro. In.: MAXWELL, Kenneth. Chocolate, piratas e outros malandros: ensaios tropicais. São Paulo: Paz & Terra, 1999,

MORAES, Antônio C.R. de. O Sertão: um outro geográfico. *Terra Brasilis [Online]*, vol. 4-5, 2003, pp.1-8.

MORAES, Antônio C.R. de. Território, região e formação colonial. Apontamentos em torno da Geografia Histórica da Independência Brasileira. In: CARBÓ, Eulalia Ribera; VARGAS, Hector Mendoza; MARTÍN, Pere Sunyer (Coord.). La integración del territorio en una idea de Estado. Mexico y Brasil, 1821-1946. Mexico: UNAM-Instituto de Geografía; Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural. *Politéia: historia e sociologia, Vitória da Conquista*, v. 3, n.1, pp. 153-162, 2003.

PEREIRA, Magnus R. de M.; CRUZ, Ana Lucia B. da. *Instructio peregrinatoris: algumas questões referentes aos manuais portugueses sobre métodos de observação filosófica e preparação de produtos naturais da segunda metade do século XVIII*. In: Kury, Lorelai; Gesteira, Heloisa (Org.). *Ensaio de história das ciências no Brasil: das Luzes à nação independente*. Rio de Janeiro: Eduerj; Faperj. 2012.

PEREIRA, Magnus R. de Mello. *Um jovem naturalista num ninho de cobras. A trajetória de João da Silva Feijó em Cabo Verde em finais do século XVIII*. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n.36, p. 29-60, 2002. Editora UFPR.

PORTELLA, José Roberto Braga, *Descrições, memórias, notícias e relações. Administração e Ciência na construção de um padrão textual iluminista sobre Moçambique, na segunda metade do século XVIII*. Curitiba, 2006. Tese de Doutorado defendida na UFPR.

O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

RAMA, Angel. *A Cidade das Letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985

SILVA, Kalina V. *O sertão na obra de dois cronistas coloniais: a construção de uma imagem barroca (séculos XVI-XVII)*. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. XXXII, n. 2, p. 43-63, dezembro 2006.

SOARES, Luis Carlos (org.). *Da revolução cinetífica à big (business) Science*. Rio de Janeiro: Eduuf/Hucitec, 2001.

SUBRAHMANYAN, S. *O Império Asiático Português. 1500-1700*. Difel, 1995.

THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Ed. Difel, 1994.

VARELA, Alex. *As Viagens Científicas Realizadas Pelo Naturalista Martim Francisco Ribeiro de Andrada na Capitania de São Paulo (1800-1805)*. *Topoi*, vol.8, n.14, jan-jun 2007.

O acontecer sagrado no sertão nordestino: dimensionando formas simbólicas espaciais

Otávio José Lemos Costa

Introdução

A compreensão que se faz do fenômeno religioso no sertão brasileiro, sobretudo na perspectiva do sertão nordestino é permeada através de um imaginário sertanejo. Esse imaginário presente no sertão apresenta sua composição representada por figuras místico-míticas que exercem profunda influência na formação do seu ethos social. Sejam eles nas dimensões objetivas ou subjetivas mesmo sem ter necessariamente consciência de tal poder. E essa não consciência apresenta uma reverberação é observada pela presença de fieis que em seu cotidiano que se entrelaçam em uma profunda dimensão representativa de seu território mais familiar: a paisagem sertaneja.

Essa representação socioespacial é manifesta através de diversas formas: eclesiais, culturais, políticas, econômicas, entre outras, que nem sempre dialogam conceitualmente ou em sua dimensão fenomenológica, até mesmo divergindo ao entrar na seara dos domínios da territorialidade do sagrado em que o caráter hierofânico estabelece cânones a serem seguidos. Dessa forma, a religiosidade sertaneja busca a energia nas ações físicas aqui representadas pelos rituais das romarias, das preces, do simbolismo ou dos costumes que nos fazem atentar para as práticas socioespaciais que conformam os pequenos santuários de catolicismo popular cearense.

O objetivo deste texto tem como esteio teórico os estudos de Geografia da Religião, centrando seu desenvolvimento na análise de dois santuários

existentes no Estado do Ceará. Partiremos da premissa que estes santuários indicam uma leitura sobre a paisagem, aqui identificada na perspectiva de formas simbólicas espaciais. Portanto, buscamos compreender as relações entre o sagrado e o espaço, a partir de uma análise tipológica de três pequenos santuários localizados no Ceará, a saber: o santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, localizado no município de Quixadá, sertão central do Ceará e o já tradicional santuário de São Francisco das Chagas, na cidade de Canindé, também no sertão central.

O olhar para esses santuários conforma determinadas singularidades inseridos em um fenômeno religioso contemporâneo, dentre as quais destacamos: as práticas das romarias em um contexto regional no qual eles estão inseridos e que se manifestam espacialmente associadas a uma discussão de práticas corporais que se coadunam a elementos do sagrado. Portanto, buscamos entender as experiências religiosas através do corpo, permeando assim uma geograficidade que envolve, emoções, gestualidades naqueles pequenos espaços sagrados.

Como possibilidade metodológica, tomamos como esteio as proposições de Lowenthal (1961) e sua imaginação geográfica, especialmente quando o mesmo ancorado através da imaginação sociológica de Mills (1972), nos possibilita pensar através de um olhar para determinadas facetas de um cotidiano permeadas por um universo polissêmico que estabelece o fazer sagrado através das práticas do sujeito-devoto. Entendemos, portanto, que os dois santuários aqui representados enunciam um caráter de espacialidade na qual indicam uma leitura não apenas funcional, mas também são eivados de vivência, uma construção social impregnada de valores sociais e culturais para aqueles que o frequentam.

A condição espacial para compreender o sagrado

A Geografia da Religião, enquanto subcampo da Geografia Cultural compreende um conjunto de abordagens teóricas centradas nas dimensões simbólicas, pelas quais os espaços sagrados sugerem múltiplas interpretações (Levine, 1986). Assim, os estudos de religião em geografia assumem uma importante tarefa cujo direcionamento teórico-metodológico tem sua relevância na percepção do fenômeno religioso frente a determinados lugares sagrados e conforme Sopher (1967, p. 24) “uma das preocupações da geografia da religião é entender como a paisagem se associa a um conjunto de sistemas religiosos e modelos de religiosidade que estão condicionados a comportamentos”. Esses lugares sagrados irão construir determinadas singularidades, cabendo ao geógrafo da religião, percebê-los, abstraindo-se do seu sentido original e introduzindo uma nova ordem e percepção que reproduz o mundo em uma nova forma expressiva.

Para o entendimento de uma espacialização do sagrado nos deteremos na abordagem da geografia humanista, cuja compreensão do conceito de lugar também está associada à sua dimensão simbólica. O caráter simbólico dos lugares revela-se ao ser humano com algo que precede a linguagem e a razão discursiva, apresentando assim determinados aspectos do real ao enfatizar as relações entre o simbólico e o lugar. Para Tuan (1982, p. 162), a principal função do geógrafo humanista é esclarecer o significado dos conceitos, dos símbolos e das aspirações, à medida que dizem respeito ao espaço e ao lugar. Admitindo a existência de relações das pessoas com o seu ambiente, sendo estas relações mediadas pela cultura, ratifica Tuan que uma das funções do humanista é mostrar que o lugar é um conceito e um sentimento compartilhado tanto quanto uma localização e um meio ambiente físico.

Assim, somos consoantes ao que nos apresenta Cosgrove (1989, p. 93) ao dizer que “uma paisagem ou lugar é repleto de múltiplos patamares de

significados”. Neste sentido, estabelecer um entendimento de uma paisagem sagrada é perceber também a dimensão do simbólico, sendo o santuário o lugar da experiência vivida por aqueles que são motivados por interesses singulares e que muitas vezes deixamos de observar essa motivação em que o significado nos impele a abordagens interpretativas e que evidenciam inter-relações entre identidade e vivência em uma dimensão da sacralidade.

Os santuários enquanto formas simbólicas espaciais

A relação entre o sagrado e os lugares se insere numa ordem pela qual a experiência religiosa engendra formas espaciais, reunindo um sistema de símbolos capaz de tornar os lugares em algo humanamente significativo. Essa experiência religiosa, ao produzir na paisagem formas e funções religiosas, pode ser entendida através da explicação de Berque (1998) que propõe dois modos de compreensão da paisagem: como marca da experiência religiosa produzida no lugar e também como matriz dessa experiência, surgindo nesse momento esquemas de percepção, de concepção e de ação, conferindo, portanto, uma identidade impressa na paisagem.

As relações entre a identidade religiosa e o espaço geográfico são explícitas conforme Rosendahl (2008) por meio de lugares sagrados, marcas e matrizes identitárias. Dessa forma, é no lugar sagrado, que podemos observar como o devoto expressa seus sentimentos, sua identidade, sua fé. Considerando que a religião é um dos principais constructos para a definição de identidades simbólicas, existem determinados lugares que a religião adquire uma dimensão importante. As expressões simbólicas manifestadas em pequenos centros de devoção religiosa através de permanências e temporalidades sob todos os seus aspectos e em todos os momentos da história, somente serão possíveis, graças a um vasto simbolismo (Durkheim, 1996, p. 242). As formas materiais e materiais do sagrado representadas nos três pequenos santuários e associadas

às representações sociais que os indivíduos estabelecem para o lugar sagrado, elencam um cenário que se identifica com o indivíduo ao vivenciar um determinado lugar sagrado.

O olhar para o sagrado a partir da geografia da religião reúne singularidades que ensejam uma compreensão de como as formas simbólicas produzidas pelos fenômenos religiosos, se organizam no espaço. Assim, o interesse pelo simbolismo religioso pode ser expresso no estudo dos lugares que possuem símbolos espaciais. Com a retomada dos estudos e pesquisas no campo da religião, a dimensão espacial do sagrado tem ampliado o interesse por parte dos geógrafos preocupados em discutir a sua importância na produção de novas espacialidades representadas pela organização de paisagens, de territorialidades bem como a compreensão de singularidades.

A observação das paisagens faz parte da experiência sensível que se integra a um contexto de uma representação cultural. Entendemos que a compreensão do mundo atual requer uma visualização permanentemente e reflexiva a respeito das formas simbólicas. Tais acumulam crescente expressividade e (re) ordenam a vida socioespacial da humanidade, transmitindo e absorvendo o dinamismo dos valores culturais. Nos fala Besse (2014, p. 12), que uma primeira abordagem da paisagem consiste em defini-la como um ponto de vista, um modo de pensar como uma dimensão da vida mental do ser humano. Portanto, analisar, uma paisagem religiosa, representada por pequenos santuários, significa fazer uma interpretação, uma leitura, ou ainda a expressão de certos tipos de enunciados aí existentes.

Em nossa proposição de análise, iniciamos com uma reflexão sobre a geograficidade das formas simbólicas espaciais, presentes nestes dois santuários do Estado do Ceará, compreendendo ser aquelas formas simbólicas manifestações de uma cultura religiosa que se manifestam espacialmente. Na ótica de um catolicismo popular, vislumbra-se um contexto simbólico-religioso que nos faz exercer uma imaginação geográfica a partir do sentir, seja pela oralidade ou visualidade que aquelas paisagens religiosas apresentam. Assim,

identificar as formas simbólicas espaciais presentes no nosso objeto investigativo é se debruçar para um olhar mais de perto, percebendo a presença de um ato de interpretação no cerne da própria percepção (Besse, 2014).

O olhar para esses dois santuários situados em lugares mais recônditos do sertão cearense, nos instiga a partir de uma invisibilidade simbólica, compreender que a concepção do real está referenciada em proposições metodológicas na qual adotamos parâmetros que não se direcionam para o visivelmente manifesto, para aquilo que é visivelmente aparente, assim adotamos os parâmetros da metodologia qualitativa para investigar o sagrado em pequenos santuários, seguimos o pressuposto pelo qual nossa análise deveria estar centrada na esfera do lugar enquanto microestrutura do espaço.

Neste sentido, elegemos aquilo que chamamos de “invisibilidades” para uma compreensão destes santuários, entendendo que as mediações simbólicas permeiam as atividades pessoais em relação aos lugares de pertencimento e afetividade. Revelar, assim, uma prospecção que mesmo em um contexto de visibilidade, emerge também algumas práticas representadas através de um catolicismo popular e que se reveste de um valor simbólico e patrimonial, constituindo em uma forma de descobrir invisibilidades simbólicas compreendidas pelas mais diversas formas produzidas pelas atividades humanas. Concordamos com Guimarães quando afirma

Não basta apenas um só pensamento/sentimento ou uma única intencionalidade, nem somente um campo de visibilidades, de significâncias, ou de movimentos, ou tão somente um único olhar: torna-se necessária a conciliação de muitas diferentes formas de olhar/percebe; conhecer/interpretar; pensar/sentir; esquecer/lembrar; construir/desconstruir/; para compreendermos nossas experiências relacionadas às paisagens e seus significados como espaços e mundos vividos. (Guimarães, 2011, p. 48)

Observamos ainda que, os fiéis ao se direcionarem para esses espaços sagrados, carregam consigo uma identidade simbólica permeada por singularidades que imbricam um conjunto de geossímbolos nos quais correspondem a uma estrutura simbólica em que o geossímbolo oferece um sentido ao mundo. Esta interpretação dos elementos geossimbólicos, aqui manifestada de maneira concreta através de formas simbólicas espaciais (igrejas, pequenos oratórios, estátuas, grutas, roteiros devocionais, etc.) nos remete ao encontro/confronto de possibilidades para interpretar e narrar o espaço vivido a partir de uma imaginação geográfica. Essa imaginação geográfica face o entendimento das formas simbólicas espaciais, torna-se importante enquanto valor simbólico e estruturam um espaço vivido e que permite identificar um sujeito oculto que se entranha nas tramas da invisibilidade.

A sacralidade no sertão nordestino: duas Hierópolis – Canindé e Quixadá

Compreender as formas espaciais associadas ao sagrado nos remete a um amplo contexto, em que se contempla um sentido de identificação com os elementos simbólicos conjugando, uma associação de ideias gerais que opera no sentido de fazer com que os símbolos sejam interpretados. Assim, as formas simbólicas espaciais na esfera dos espaços sagrados contêm os elementos geossimbólicos e a natureza dos ícones mais representativos e segundo a visão de Peirce (1990), devem ser particularizados naqueles elementos que os tornam significantes por uma característica que reside no fato de serem interpretados como símbolos. A interpretação, contudo, não é unívoca. Segundo Correa (2007, p. 12)

As formas simbólicas, materiais ou não, constituem signos construídos a partir da relação entre formas, os

significantes, e os conceitos, os significados. As formas simbólicas, no entanto, são sujeitas a interpretações distintas, caracterizando-se por uma instabilidade de significados, ou seja, por uma polivocalidade.

A construção das formas espaciais do sagrado também pode estar associada às práticas econômicas e sociais e também se vincular a momentos históricos, como a formação de vilas ou povoados. Murillo Marx (1991), ao analisar a história da formação dos núcleos urbanos brasileiros, irá enfatizar sobre a presença marcante de uma ermida ou capela na organização dos primeiros espaços sagrados, revelando assim, a importância de formas espaciais que extrapolam as necessidades concretas de uma dada formação social ou como afirma Santos (1979, p. 16) “cada combinação de formas espaciais e de técnicas correspondentes constitui o atributo de um espaço, sua virtualidade ou limitação”. Dessa maneira, as formas simbólicas espaciais, distribuídas em vários ambientes, sugerem a força das representações que os homens elaboram no que diz respeito às suas práticas cotidianas e como salienta Correa (2007) envolvem o passado, o presente e o futuro, as diferenças e a igualdade, a celebração, a contestação e a memorialização.

Canindé: “que estrada mais comprida, que légua mais tirana”

O título desta seção inicia evocando a letra da música “Légua Tirana” de Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira, uma vez que a mobilidade romeira compõe os mais diversos itinerários simbólicos na paisagem dos sertões de Canindé e guarda a existência de um complexo universo de tramas que envolvem práticas e atitudes consoantes a essa paisagem. Esse sentimento de identificação com o lugar reforça a ideia de que a paisagem aí representada não é apenas a conjugação de elementos naturais ou culturais justapostos numa lógica socioespacial, mas algo que produz significados, ou seja, um sistema de representação cultural. Aqui os indivíduos, sejam aqueles que vivem nesse

sertão, sejam aqueles devotos de São Francisco das Chagas e que transitam nas romarias à Canindé, participam dessa paisagem produzindo, dialogando, estabelecendo assim novas posturas identitárias, engendrando espacialidades ou formas simbólicas e, como sugere Gil Filho (2005), são espacialidades ou morfologias simbólicas dos objetos espaciais que irão configurar como a dimensão da paisagem.

Contextualizando os Sertões de Canindé, na perspectiva das estruturas do sagrado, identificamos aqui dois elementos que caracterizam o lugar sagrado em Canindé: os ícones representativos que caracterizam as formas simbólicas espaciais e os rituais tão em caracterizados pelas romarias. O ritual de fazer a romaria reveste-se por uma constante expressão peculiar às mais variadas tradições religiosas, é objeto de análise de estudiosos da religião sobre o ato de caminhar e suas representações perante as estruturas do sagrado (Silva, 2003). A romaria, portanto, representaria a busca e um objetivo e nessa busca está expressa a noção de experiência da espacialidade que se manifesta através da relação sujeito e seu mundo real, em um contexto que determina um campo perceptivo com seu espaço vivido.

A cidade de Canindé é considerada destino da segunda maior peregrinação no mundo devotada a São Francisco de Assis, superada apenas pela peregrinação em direção à Assis, na Itália. No período de 26 de setembro a 4 de outubro, é grande o número de devotos que visitam a cidade. Ao contrário de Juazeiro do Norte, que possui diferentes tempos sagrados, essa hierópolis possui um fluxo constante de devotos, acentuado durante o mês de outubro, época da festa religiosa, com a presença de romeiros provenientes de várias cidades do interior do Ceará e estados vizinhos.

A construção da cidade enquanto lugar sagrado, fez surgir na sua paisagem urbana, várias formas simbólicas espaciais, que ao longo do tempo foram sendo incorporadas à devoção dos romeiros de São Francisco. Conforme Correa (2007, p. 13) “as relações entre formas simbólicas e espaço são complexas, caracterizando-se por serem de mão dupla”. Dessa forma,

entendemos que as relações entre as formas simbólicas e os lugares sagrados adquirem uma complexidade. No santuário de Canindé, a ação dos romeiros ao visitarem e reverenciarem um determinado lugar sagrado demonstra a constituição de uma prática que reafirma a identidade de um grupo religioso, ensejando também marcas identitárias que individualizam certa porção do espaço.

Em Canindé, o roteiro devocional inclui, além da Basílica, outros pontos importantes, como a estátua de São Francisco, inaugurada em 2005. Possuindo 30 metros de altura, está localizada no morro do Moinho, dialogando agora com o símbolo maior que é a Basílica, sendo um dos lugares mais visitados na cidade. Juntamente com a Basílica e a Estátua de São Francisco, a Praça do Romeiro constitui outro importante ponto de visitação. Trata-se de um amplo anfiteatro com capacidade para 110 mil pessoas. Nesse local, agora acontece o novenário durante o período da festa. A Casa dos Milagres, localizada ao lado da Basílica, é o local onde os romeiros depositam os ex-votos, representado por vários objetos como, esculturas em madeira que indicam partes do corpo, fotografias, pinturas, roupas, mechas de cabelo, entre outros, a fim de registrar as graças alcançadas.

A busca pela cura, educação e sucesso seja ele com relação ao emprego, a obtenção de cursos e bens materiais, forma a tripé dos objetos mais significativos neste local. Quando visitam Canindé, os devotos procuram este lugar pela curiosidade em conhecer as graças alcançadas daqueles que realizaram uma promessa ou para depositar os ex-votos.

A construção dos elementos simbólicos associados ao sagrado em Canindé caracteriza determinados aspectos do real, enfatizando as relações entre o simbólico e o lugar. Estas relações são mediatizadas por símbolos que denunciam uma realidade material e que se une a uma ideia, a um valor, a um sentimento. Entendemos, portanto, que as mediações simbólicas permeiam as atitudes pessoais em relação aos lugares sagrados e que no dizer de Eliade (1996, p. 13) “invocam a nostalgia de um passado mitificado”. A visita do

romeiro a um determinado lugar sagrado, por exemplo, a gruta que existe atrás da Basílica, revela uma prática espacial cuja relação assinalada por símbolos, está representada por realidades materiais, ou seja, o ato de molhar-se com a água da gruta ou levar a água para casa, explicita uma relação cognitiva do devoto com aquele lugar.

A busca do sagrado no Santuário de Canindé constitui um apoio e uma orientação. Se o homem sente a necessidade de vivenciar uma atmosfera do sagrado e de constituir ritualmente o espaço sagrado (Rosendahl, 1996), o sacrifício tornar-se, portanto um tipo de consagração, isto é, o trânsito que representa a passagem do mundo comum ao mundo sagrado. Chegar a Canindé é cumprir um ato de voluntariedade, onde cada romeiro decide quando fazer sua caminhada e qual forma vai cumprir sua promessa. Cavalcante (1998) nos explica que no caso de Canindé, desde que a pessoa resolve fazer a romaria, é comum usar uma indumentária e submeter-se a todo um aprendizado de iniciação o que o tornaria apto a partir. Nesse momento ocorre a irrupção do indivíduo com o cotidiano, passando aquele a viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos sagrados (Eliade, 1993).

Portanto, a teia de significados que compõe a paisagem sagrada em Canindé é marcada por formas espaciais a serem considerados: templos, altares, abrigos, estátua e também por subjetividades que se tornam substantivas através dos gestos, preces, rituais, sofrimentos, práticas espaciais, fazendo com que estes atos ou gestos sagrados revistam-se de uma conotação religiosa vinculados à geografia mística do lugar, tornando-a fundamental enquanto símbolo para aqueles que o vivenciam. São considerados elementos simbólicos que refletem e forjam uma identidade e podem ser entendidos como geossímbolos, pois assinalam o território através de sua dimensão simbólica (Bonnemaison, 2000). Em Canindé, a construção do sagrado é uma tentativa de dar sentido à própria existência pela qual um universo de símbolos vem garantir a satisfação de necessidades básicas e que não podem ser realizadas fora daquele espaço e tempo sagrado.

Quixadá: um Santuário entre os Monólitos dominando o Sertão

A história das religiões é repleta de exemplos nos quais as formas de relevo, representadas pelo deserto e a montanha servem como cenário para revelações e retiros espirituais (Andreotti, 1997). No santuário de Nossa Senhora Rainha dos Sertões, a imaginação de um religioso criando um santuário entre os monólitos e dominando o sertão parece expressar um desejo humano em que os lugares mais recônditos absorvem todo o sentido de uma infinitude.

O surgimento de um lugar sagrado em Quixadá carece de explicações. A inexistência de elementos simbólicos que caracterizariam uma típica cidade-santuário, a ausência do fato milagroso, que promoveria a atração de devotos e peregrinos para pagar o pagamento de suas promessas, contextualiza o lugar sagrado em Quixadá. Diante do exposto, esse santuário talvez não seja considerado como uma hierópolis, por não possuir uma ordem espiritual predominantemente marcada pelas práticas de romaria. Entretanto, o fervor católico, as visitas guiadas, gestos e rituais simbólicos, tudo isso aliado à beleza cênica do lugar, está transformando a cidade de Quixadá em uma nova cidade-santuário do Ceará.

Compreendemos que uma paisagem cultural é o resultado da ação do homem sobre a natureza, representando um cenário no qual podemos perceber a história cultural de uma área. Entre as mais diversas formas de interação entre o homem e os ambientes naturais, podemos observar que a religião e natureza incorporam atributos que exemplificam com propriedade o papel do homem enquanto agente construtor da paisagem.

Buscaremos mostrar a relação entre a religião e a paisagem, tomando como referencial o Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, localizada no Morro do Urucum, distante 11 km do centro da cidade de Quixadá, região da depressão sertaneja cearense. Direcionamos nosso olhar para a forte

imbricação existente entre a natureza e o sagrado, uma vez que a construção desse santuário denota um status de lugar sagrado, situado no meio de um campo de inselbergs conferindo, portanto, um cenário que conjuga a imponência dos recursos naturais e a forma simbólica representada pelo santuário. Importante ressaltar que o santuário de Quixadá está situado em área denominada de Monumento Natural dos Monólitos de Quixadá, uma entre as várias unidades de conservação existentes no estado do Ceará. Trata-se de uma área de preservação criada pelo governo estadual que está inserido no ecossistema da caatinga (Souza, 2006).

A própria localização do santuário nos remete à Fickeler (1999), que exalta os cultos da montanha, pois os mesmos atingem sua eficácia máxima na paisagem quando levam à construção de estruturas religiosas, seja em forma de capela, cruzeiros, portais, túmulos ou mosteiros. Assim o binômio religião e paisagem constitui a tônica de nossa compreensão, associada à emergência dessa forma espacial assentada em uma paisagem natural e direcionada para um entendimento nos quais as instituições humanas criam movimentos, conjugando assim uma íntima relação com a natureza (Cooney, 1994).

O simbolismo presente nas paisagens estimula os geógrafos para uma discussão sobre as qualidades objetivas e subjetivas que estão presentes no cotidiano do indivíduo (Meinig, 1979). As formas simbólicas poderão constituir o ponto de partida para a compreensão da realidade, na qual os indivíduos estruturam seus próprios mundos através de atos de formação de uma pluralidade simbólica (Salomon, 1995) ou como afirma Bourdieu (2001, p. 9), “os símbolos são instrumentos de integração social e enquanto instrumentos do conhecimento e comunicação contribuem fundamentalmente para a reprodução da ordem social”. Portanto, podemos pensar na localização do Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão como uma forma simbólica espacial que se impõe à paisagem.

Reiteramos o pensamento de Correa (2007) ao afirmar que as formas simbólicas adquirem uma espacialidade quando estão estruturadas por fixos e

fluxos, isto é, por localizações e itinerários. Neste contexto, a imponência da montanha que abriga o santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, exprime um valor sagrado para os devotos. Não que eles cultuem os elementos da natureza presentes no santuário, representados, por exemplo, pelas rochas, pela vegetação, entre outros, entretanto, a paisagem lítica, indicada pela presença de inselbergs, exprime uma realidade transcendente e ao mesmo tempo é consoante aos elementos do sagrado, oferecendo um sentido que contribui para a manifestação de uma sacralidade naquele santuário.

Aqui o homem religioso identifica não apenas os objetos que estão diretamente associados ao seu microcosmo como também aqueles representados pelo ambiente natural que o cerca. Em Quixadá, a construção de um santuário em uma área elevada representa também uma repetição do ato primordial: a transformação do caos em cosmos, pelo divino da criação e que segundo Eliade (1992, p. 34) “o homem transforma simbolicamente em cosmos mediante uma representação ritual da cosmogonia”. Portanto, é importante compreender que a cosmicização de um lugar é sempre uma consagração e a interpretação da paisagem como um produto da cultura exige uma determinada compreensão no sentido de perceber como as pessoas traduzem valores e crenças com relação a alguns aspectos da natureza e como esses valores e crenças atribuem significados aos lugares sagrados.

Importante lembrar que a criação do Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão precede uma orientação na qual o espaço é consagrado a partir de uma revelação que determinaria a repetição de um arquétipo primordial. Este santuário inaugurado em 1995, por inspiração do então bispo da diocese de Quixadá, D. Adélio Tomasin, parece aproximar-se da ideia de uma hierofanias natural ou então um caráter evocatório e que segundo Eliade “no comportamento do homem religioso, a atmosfera do sagrado verifica-se em todos os planos de sua existência no qual deverá mover-se unicamente em um mundo santificado, quer dizer num espaço sagrado” (Eliade, 1996, p. 32). A inspiração do bispo em criar aquele santuário evidencia, portanto, a revelação

de um lugar sagrado, configurando-se como um “cosmos”, isto é, provido de um centro. Se o homem religioso, para Mircea Eliade, só consegue viver numa atmosfera impregnada pelo sagrado, a construção do santuário obedece a uma quantidade de técnicas que são destinadas a consagrar aquele lugar. Os devotos que para lá se dirigem buscam a proteção divina, reforçando o santuário como lugar de proteção eivado de elementos sagrados. Também aí se manifestam a interação existente entre o sagrado e a paisagem admitindo que, no santuário se constitua uma rede de representações sociais que podem permitir a compreensão de como os indivíduos percebem o sagrado e o natural estabelecendo uma identidade e contextualizando através de suas falas, as representações que denotam uma paisagem natural.

Uma paisagem cultural não é somente formada por elementos construídos através da ação humana. Ela também se estrutura simbolicamente por imaginários sociais, permeando atitudes pessoais em relação aos lugares de afetividade e reencontro (Costa, 2003), podendo contemplar também determinados aspectos do real, enfatizando assim as relações existentes entre as formas simbólicas contidas na paisagem. Estas relações são mediatizadas pelos símbolos que podem ser uma realidade material no qual se unem a uma ideia, um valor ou um sentimento.

Ao pensar em construir um santuário em um lugar elevado, cria-se a ideia de uma imagem arquetípica da morada divina. Outra vez Fickeler (1999) nos chama atenção, mostrando que a veneração de montanhas é a principal dentre todas as formas de veneração dos lugares altos. Nesta mesma direção, Atienza (2000, p. 11) observa que “vários povos do mundo têm sua montanha particular sagrada, significando para esses povos como sendo a morada dos deuses ou lugar para tentar elevar a alma ou ainda penetrar nos segredos do universo”.

A forma orográfica na qual se situa o santuário de Quixadá está eivada de um simbolismo atribuído pelo homem religioso no qual a imensidão monótona do sertão cearense é interrompida pela construção de uma

edificação religiosa, ou seja, uma forma simbólica que representa uma solidariedade permanente com a sua sacralidade. Assim, a leitura daquela forma simbólica como afirma Laganá (1991, p. 57) “ocorre através de um espaço de representações que se insere através do monumento, um elemento de descontinuidade do território da vida cotidiana”.

A construção de um santuário no alto de uma crista residual, destacando-se entre os demais morros, (regionalmente conhecidos por monólitos) e que circundam a cidade, exprime a íntima relação entre o relevo e a religião. Localizado no Morro do Urucum, distante onze quilômetros do centro da cidade de Quixadá, o santuário teve suas obras iniciadas em 1988 com a abertura da estrada que dá acesso ao platô onde seria construída a igreja. Em 1993, foi colocada a pedra fundamental e em 11 de fevereiro de 1995 ocorreu a inauguração do santuário, surgindo, portanto, um novo espaço sagrado no Ceará, passando a atrair um grande número de devotos e turistas, sobretudo no mês de fevereiro, período da festa em homenagem à Nossa Senhora Rainha do Sertão.

No espaço sagrado de Quixadá, a inspiração de um religioso, criando um santuário em uma área elevada entre peculiares elevações, parece expressar o desejo humano no qual os lugares mais recônditos absorvem todo um sentido de infinitude. Fica estabelecido, portanto, como um complexo religioso, que apesar de revelar um caráter de não espontaneidade quanto a sua origem, apresenta estruturas simbólicas associadas ao sagrado, denotando um potencial de estabelecer e reforçar fronteiras entre o sujeito e o lugar sagrado (Rowntree; Conley, 1980). Ao visitar o Morro do Urucum para reverenciar a nova padroeira do sertão, o devoto imprime significados que emergem a partir da interação de suas práticas com este lugar sagrado.

A polivocalidade de significados que um lugar sagrado admite, também revela uma identidade com a paisagem natural. Assim sendo, a imponência de uma estrutura granítica sobre a qual está assentado o Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, dominando uma paisagem formada por um campo

de inselbergs é comparável ao que afirma Eliade (1993, p. 176) quando se refere ao rochedo que “revela qualquer coisa que transcende a precariedade da condição humana, ou seja, um modo de ser absoluto”. No santuário de Quixadá, a resistência e inércia de uma forma orográfica atestam a presença de um lugar sagrado que fascina e aí o homem religioso encontra uma realidade e uma força que pertencem a um mundo diferente do mundo profano de que ele faz parte.

O devoto quando chega ao topo do morro onde se localiza o santuário, se depara com uma paisagem infinita. O olhar para os monólitos se espraiando pela amplitude do sertão, sentir o ar puro, o silêncio, enfim toda a paisagem ao seu redor contribui para o estabelecimento de uma inexorável relação entre o sagrado e a natureza. Neste momento de contemplação com a natureza, revela-se a imaterialidade do espírito que ao lado da materialidade da paisagem a torna espiritual (Dewsbury; Cloke, 2009). Argumentamos que a ideia de sacralidade da paisagem fornece um caminho para uma nova compreensão de como a fé, a devoção e a religião podem nortear a noção de estar no mundo.

Estabelecer um contato com a natureza e associar esta ao sagrado, significa também incorporar práticas de “estar no mundo”, incluindo maneiras de perceber e também ir além de um sentimento em que a fé constitui uma parte significativa de um movimento que ultrapassa a racionalidade e possibilidade de alienação do sujeito.

A experiência da paisagem, constatada pelo fiel que sobe ao Santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, pode ser identificada como uma forma de vivenciar uma pacificação de seu universo interior. A contemplação da paisagem a partir do cume talvez possa criar as condições de um êxtase que conduz a um exercício introspectivo pelo qual sua fé está conjugada à vontade de seus desejos. Estar na montanha e orar contemplando a natureza sugerem um simbolismo que para este devoto significa está próximo de Deus. A compreensão desse lugar sagrado sugere, portanto, a crença em um mundo espiritual pelo qual as pessoas são tocadas por uma sensibilidade que exprimem sentimentos reais e específicos.

A arquitetura de um espaço sagrado, onde natureza e religião se encontram sugere também performances que induzem determinadas práticas rituais ou disposições corporais influenciadas pela natureza, ou seja, a relação entre a natureza e o sagrado funciona como um complemento não fictício, mas com uma força constitutiva. Partindo da perspectiva que os elementos da natureza influenciam a espiritualidade do sujeito, a paisagem desempenha um papel a qual se estrutura como o corpo do mundo, podendo ser entendida como anteparo protetor e fornecedor de elementos místicos para que se criem práticas de espiritualidade em um ambiente que se caracterize pelo deslocamento da transcendência para a imanência (Campbell, 1982). O compartilhamento entre elementos da natureza e do sagrado desempenha um exercício de percepção daquele lugar sagrado, conduzindo para uma interpretação de uma ecologia simbólica, que se estrutura fundamentalmente no significado social do ambiente (Hoefle, 1993). Assim, procuramos entender a sacralidade do santuário de Nossa Senhora Rainha do Sertão, como uma forma simbólica espacial onde se desenvolvem relações particularmente intensas de sociabilidade, nas quais o encantamento com a paisagem natural e sua associação com o sagrado é refletido através das representações verbais dos sujeitos que partilham aspirações e subjetividades.

Considerações finais

O presente trabalho direcionou seus objetivos para a análise de dois lugares sagrados: aqui representados pelos santuários de São Francisco das Chagas e Nossa Senhora Rainha do Sertão, localizados no sertão cearense, sob a ótica de uma imaginação geográfica. Operacionalizar esta perspectiva de análise nos orientou a uma leitura e produção de conhecimento sobre aqueles lugares, os quais foram vivenciados trilhando o material bibliográfico pertinente aos mesmos, criando dessa forma um processo dialético de

construção/desconstrução de uma trama que, convergiu para uma lógica mais ampla a qual não está limitada apenas aos elementos óbvios que saltam a nossa primeira observação.

A discussão feita sobre lugar nos permitiu realizar uma prospecção conceitual objetivando também uma discussão sobre lugar sagrado. Vale dizer que a noção de lugar e paisagem forneceu esteio de forma significativa para as questões centrais do trabalho, sendo recorrente na medida em que buscamos respostas para a compreensão de temas envolvendo a proposição da pesquisa. Procuramos assim, uma objetividade e visibilidade, uma vez que, sendo o lugar considerado um conceito que oferece concretude ao espaço, os lugares sagrados aqui investigados, expressam não apenas os aspectos visíveis, mas também elementos simbólicos e neste sentido podem ser definidos de diversas maneiras, dentre elas serem um objeto estável que prende a nossa atenção (Tuan, 1983).

Assim ao fazermos reflexões sobre esses santuários, se torna relevante considerá-los através da perspectiva do simbólico. Optando por este caminho, podemos perceber a realidade socioespacial como lócus para a observação dos fenômenos pertinentes a algumas temáticas abrangentes como: o lugar na perspectiva da geografia humanista, na perspectiva da geografia da religião e a dimensão da espacialidade simbólica.

A observação desses temas constituiu, portanto, um esteio importante para a compreensão de manifestações do sagrado em um contexto de (in)visibilidades, pois, ao considerarmos que os santuários enquanto lugares sagrados, observamos que esses espaços sagrados exprimem todo um processo que envolve práticas espaciais e simbólicas, em que podemos deduzir que estas práticas são estabelecidas mediante uso, apropriação e percepção daqueles que participam dos mesmos e que irão enunciar as suas representações.

Referências

ANDREOTTI, Giuliana. Aspects Generaux du Rapport entre Paysage et Religion. *Geography et Cultures*. Paris: L'Harmattan, n. 23, 1997.

ATIENZA, Juan G. Montes y Simas Sagrados de España. Madri-Mexico-Buenos Aires: Editorial EDAF, 2000.

CAMPBELL, Ena. The Virgin of Guadalupe and the Female Self-Image; a mexican case history. In: PRESTON James (Org.) *Mother Worship - Theme and Variations*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, pp. 5-24, 1982.

CORREA, Roberto Lobato. Formas Simbólicas e Espaço: algumas considerações. *Aurora Geography Journal*, Universidade do Minho, nº. 1 Ano I, dez. 2007.

BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz. Elementos da problemática para uma Geografia da Religião. In: CORREA, R.L; ROSENDAHL, Z. (Org.) *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

BESSE, Jean-Marc. O gosto do mundo: exercícios da paisagem. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

BONEMAISON, Joel. *La Geographie Culturelle*. Paris: Editions du CTHS, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

COONEY, Gabriel. Sacred and Secular Neolithic Landscapes in Ireland. In: Carmichael, David (org.). *Sacred Sites, sacred Places*. London: Routledge, 1994.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens religiosas. In: CORREA, R.L; ROSENDAHL, Z. (Org.). *Paisagem, Tempo e Cultura*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1998

COSTA, Otávio José Lemos. Memória e Paisagem: em busca do simbólico dos lugares. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, UERJ. N. 15 p. 33-40, jan – jun. de 2003.

DEWSBURY, J. D. ; CLOKE, Paul. Spiritual Landscapes: existence, performance and immanence. *Social & Cultural Geography*, vol. 10, nº. 6, september, 2009.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992

ELIADE, Mircea. Tratado de História das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FICKELER, Paul. Questões Fundamentais na Geografia da Religião. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro. NEPEC/EDUERJ, nº. 7, p.7-35/jun. de 1999.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia Cultural e o Primado das Representações. Espaço e Cultura, nº. 3, dez pp.51-59, Rio de Janeiro, UERJ/NEPEC, 2005.

GUIMARÃES, Solange T. de Lima de. Valoração de Paisagens: Campos de Visibilidades e de Significâncias OLAM – Ciência & Tecnologia: Rio Claro, SP, 2011. Recuperado de <http://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/olam/index>

HAGUETTE, Tereza Maria Frota. Metodologias Qualitativas na Sociologia. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007

HOEFLE, Scott William. Percepção do Ambiente e Domesticação do Espaço no Sertão Nordestino. Revista Brasileira de Geografia, Rio de Janeiro, 55 (1/4) 171-197, jan/dez. 1993.

LAGANÁ, Lílian. O Sagrado e o Profano na Percepção do Espaço. Caderno Prudentino de Geografia. AGB, n. 13, Presidente Prudente-SP, junho, 1991

LEVINE, Gregory J. On the Geography of Religion. Institute British of Geographers. pp. 11-440, 1986

LOWENTHAL, David. Geography, experience and imagination: towards a geographical epistemology. Annals of American Geographers. V. 51, n.3, p. 241-260, set. 1961 [Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma nova epistemologia geográfica. In: CHRISTOFOLETTI, A. (org.) Perspectivas da geografia. São Paulo: DIFEL, 1982, p. 103-141]

MARX, Murillo. Cidade no Brasil terra de quem? São Paulo: Editora Nobel/Edusp, 1991.

MEINIG, Donald. Symbolic Landscapes. Some Idealization of America Communities. In: MEINIG, D. (org.). In: The Interpretation of Ordinary Landscapes. New York/Oxford: Oxford University Press, 1979.

MILLS, C. W. A imaginação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

PEIRCE, Charles. *Semiótica*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1990.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Eduerj/NEPEC, 1996.

ROWNTREE, Lester; CONKEY, Margareth W. *Symbolism and Cultural Landscape*. *Annals of the Association American Geographers*. Vol. 70, nº. 4, p. 450-474 December, 1980.

SALOMON, Albert. *Symbols and Images in the Constitution of Society*. In: LYMANN Bryson et all. (ed.). *Symbols and Society*. New York: Harper and Brothers, 1995

SANTOS, Milton. *Espaço e Sociedade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

SILVA, Cícero Nilton M. *Religiosidade e Política: a construção da espacialidade da romaria da terra no Estado do Ceará*. Fortaleza, Dissertação de Mestrado. Mestrado em Geografia/UECE, 2003.

SOUZA, Marcos José Nogueira de. *Plano de Manejo do Monumento Natural dos Monólitos de Quixadá*. Convênio SEMACE/IEPRO, Fortaleza, 2006.

SOPHER, David. *Geography of Religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967

TUAN, Y-Fu. *Geografia Humanista*. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (Org.). *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: DIFEL, 1982.

TUAN, Y-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

A *petição* enquanto instrumento, forma e exercício de cidadania na Casa de Detenção do Recife (1865-1889)

Tiago da Silva Cesar

Introdução: vamos começar com uma *petição*

Ill.^{mo} Señr D.^{or} Chêfe de Poliçia da Prov.^a

Francisco Cardozo das Chágas natural do Rio do Peixe prêzo na Cáza de Detenção pelo Señr Delegádo da Província [e enviado] oito meses, p.^o suposto do supp.^e ser escrávo e asim já na mesma Cáza de Detenção já tem sofrido castigos como tal, direi como escrávo o supp.^e Ill.^{mo} Señr conta 16 annos de idade e ainda se acha em sirconstancia de prestar serviços a sua Nação e não há prova alguma q. póssão mostrar o supp.^e ser escrávo e estár sofrendo castigos como tál p.^f isso com o todo o resp.^{to} e subordinação

P. a V.^{sa} se digne mandar informar são injustamente o supp.^e sofre afim de ser posto em plena liberdade do q. espera
E. R. M.^{ce}

Cáza de Detenção 22 de 9br.^o de 1865 Francisco
Cardozo das Chagas [Fonte: APEJE, CDR-06, doc. 507].

A letra da presente *petição* é trêmula e insegura, certamente de alguém com pouca habilidade com a pena, perceptível não apenas pelo traço falto de beleza e a mão pesada muito peculiar de quem está aprendendo os rudimentos da escritura, mas também pelos inúmeros erros ortográficos. Aparentemente, o *peticionário* a compõe de punho e letra, mas ninguém pode afirmar com certeza que ela é realmente sua.

Em pesquisas anteriores, identificamos formas diversas de se ter acesso a uma petição², mas nada impedia, por exemplo, que alguém redigisse e assinasse simplesmente pelo suplicante, sem fazer qualquer ressalva no documento. Isso, pelo visto, parece ter sido exatamente o que aconteceu no caso de Francisco.

Mandado informar em 23 de novembro pelo Chefe de Polícia, acerca do que alegava e peticionava, o Administrador da Casa de Detenção respondeu afirmando que, ao contrário do que dizia “o pardo Francisco”, ele realmente era escravo de Symphronio Olympio de Queiroga, tendo vindo do Limoeiro e entrado no penal em 19 de abril de 1865, por ordem do anterior Chefe de Polícia.

As informações arroladas pelo Administrador Rufino Augusto de Almeida, também esclareceram outras questões. Para começar, não era a sua primeira passagem pela Detenção, pois, segundo fez constar, uma anterior teria ocorrido em 10 de fevereiro daquele mesmo ano, “com o nome de Antonio Cardoso das Chagas, como recruta vindo do Limoeiro, e posto em liberdade no dia seguinte por ordem do antecessor de VS^a, com o nome de Francisco, escravo de Francisco Botelho de Mendonça”.

Todavia, conforme Rufino, Francisco havia sido realmente castigado “com palmatoadas”, por “insubordinação” no recinto penal, autorizado pelo antecessor à frente da secretaria de polícia. E antes de concluir seu informe, como a cereja do bolo, revelou que o peticionário não poderia ser o “autor do requerimento incluso”, por não saber ler e escrever, mas sim um tal José Antonio Botelho, “que constantemente é aqui recolhido por embriaguez” (APEJE, CDR-06, doc. 506).

² A análise de um conjunto de 209 representações de presos do sistema prisional sul-riograndense, entre 1850 e 1888, revelou quatro formas básicas de se requerer ou de se fazer com uma petição: 1) de próprio punho e letra; 2) redigindo um terceiro, porém assinando o peticionário; 3) “a rogo”, isto é, escrito e assinado por um terceiro, por não saber o requerente ler e escrever; e 4) através de abaixo-assinados (Cesar, 2016, p. 180).

Embora esses dados sejam importantes, e voltaremos a eles oportunamente, devemos iniciar chamando a atenção para o fato de que indivíduos encarcerados oriundos das camadas sociais menos favorecidas, incluindo aí escravos analfabetos, buscavam e encontravam meios de se valerem da palavra escrita.³ E, em nosso caso, concretamente, não de qualquer uma, uma vez que a petição era um direito facultado aos cidadãos brasileiros pela Constituição de 1824.⁴

Um exercício cívico-político

A petição de Francisco das Chagas, natural do Rio do Peixe, lugar, talvez, que posteriormente se chamará São João do Rio do Peixe, no sertão paraibano, é uma das muitas existentes nos arquivos estaduais brasileiros, e um exemplo das mais de duas centenas levantadas no Arquivo Público Jordão Emerenciano, do Estado de Pernambuco (APEJE), entre 1862 e 1889.

Devemos confessar que o descobrimento da existência abundante de petições escritas *por* ou *a pedido* de encarcerados, não apenas nos proporcionou informações qualitativas importantes sobre a vida atrás das grades, como nos fez compreender ainda melhor um dos papéis que as instituições de privação de liberdade terminavam – intencionalmente ou não – desempenhando, a saber, o de ser um espaço de aprendizagem cívica.

Muito embora se tratasse de uma aprendizagem cívica em negativo, já que ensinava rapidamente o que “significava ser pobre e brasileiro” (Chazkel, 2009, p. 8-9), a sua instrumentalização por indivíduos oriundos

³ Como diria Aguirre (2015, p. 185), “es imposible imaginar la experiencia de la prisión para cualquier tipo de recluso sin considerar la palabra escrita en la forma de cartas, peticiones, denuncias, diarios, manifiestos, poemas, canciones, obras de teatro, testimonios, novelas y libros de análisis político, social o histórico”.

⁴ Sobre o exercício peticionário de presos dirigido ao executivo provincial, veja-se: (Cesar, 2020). Para análises sobre a mesma prática, porém endereçadas ao Parlamento brasileiro, vejam-se: (Pereira, 2010; 2008) e (Saba, 2012).

majoritariamente de setores populares da sociedade oitocentista acabava também por proporcionar uma excepcional experiência/aprendizagem política.

Está claro que não se poderia lançar mão desse direito de qualquer forma, havia de se atentar às convenções e seguir um protocolo de submissão e respeito às autoridades. Guardadas as diferenças óbvias, essas representações se pareciam muito às cartas de remissão francesas estudadas pela historiadora Natalie Davis (2001).

Até pode que as petições de presos sejam em geral menos prolixas, mas não por isso deixavam de contar uma história, apresentar argumentos e pedir mercê. Nota-se em muitas delas um esforço por parte dos requerentes em sensibilizar as autoridades, pois, apesar de contas, o que estava em jogo era efetivamente o convencimento desses destinatários que podiam bater favoravelmente ou não o martelo em relação às suas demandas. Nesse sentido, a linguagem suplicante não poderia abrir mão das senhas de respeito e submissão por parte dos interessados, nem mesmo quando o requerido se amparava na garantia das leis e da justiça (Cesar, 2020, 129-158).

Destarte, a análise de petições de encarcerados são importantes porque revelam tipos de estratégias de linguagem suplicante escolhidas e utilizadas, diga-se de passagem, deliberadamente, para tentar tocar a veia sensível das autoridades contatadas. Pensamos, de fato, ser mais importante a forma-linguagem como narravam os infortúnios e terminavam solicitando mercê, do que realmente a comprovação da sua veracidade. No caso do pardo Francisco, tivemos a sorte de encontrar documentos que possibilitaram fazer um autêntico *checklist* dos elementos centrais de sua história, mas, mesmo se não as dispuséssemos, continuaria bastando o esforço narrativo de convencimento realizado pelo peticionário.

Tudo indica que Francisco era um escravo desobediente, motivo talvez das trocas de senhores e o envio para sentar praça. De ser verdade ter apenas 16 anos naquele momento, o seu atrevimento é de no mínimo *tirar o chapéu*, pois

não somente negara, conscientemente, sua condição de escravo, como ocultou a causa e modo pelo qual fora castigado. Apostando quem sabe na inexperiência do novo Chefe de Polícia, Francisco tentou chamar a atenção, colocando-se, a um só tempo, tanto na condição de vítima (o que no fundo o era), como no papel de homem desejoso de servir à nação. Sublinhe-se, novamente, que ele não comenta ter vindo anteriormente de Limoeiro “como recruta”, mas constrói um apelo à liberdade oferecendo-se em troca para servir à nação. Um uso fantástico, portanto, da petição como instrumento de resistência (Cesar, 2015a, p. 388-400).

Repare-se que, além de se colocar na condição de vítima, enquanto homem livre supostamente confundido e tratado como escravo, castigado impiedosamente nas entranhas da Casa de Detenção do Recife, ele ainda recorre, como bom conhecedor da sociedade em que vivia, aos símbolos e valores caros aos *homens bons*. Ao oferecer-se aos “serviços” da “Nação”, associa-se automaticamente a uma imagem positiva de uma atividade que, se interpretamos bem a expressão, referia-se a um potencial ingresso no exército imperial brasileiro, que, por então, iniciava sua lamentável participação na Guerra do Paraguai (1864-1870).

De estarmos certos sobre o que Francisco queria dizer com a frase “conta 16 anos de idade e ainda se acha em sirconstancia de prestar serviços a sua Nação”, valeria então frisar que, naquele momento, a farda representava a honra brasileira nos campos de batalha, tornando-se uma oportunidade bastante acessível para muitos homens lavarem suas *manchas* do passado (origem social, comissão de delitos, vida desregrada, etc.).⁵ Tanto é assim que,

⁵ Antonio Pereira de Lima, por exemplo, requereu em 19 de fevereiro de 1862 ao Chefe de Polícia sua soltura. Lima alegava ter vindo do Presídio de Fernando de Noronha por ter cumprido sete anos de condena, e contar outros dois anos na Detenção, porém sem saber o motivo pelo qual o mantinham preso. Além da liberdade, o peticionário requeria sentar praça no “esquadrão da cavallaria”, porque “de bom gosto se presta a praça e o servisso” (APEJE, CDR-01, doc. 223). Em uma nota anexa a sua representação, rezava que ele era de Serinhaém e que “veio de Fernando por ter cumprido a pena”.

ao identificar menções de passagens por instituições castrenses por parte de seus narradores do século XVI, Davis acrescenta que a “referência ao serviço militar inspirava-se em uma antiga consideração romana pelo perdão” (2001, p. 242).

Da mesma forma (abra-se um parêntese), referências a passagens prévias pelo serviço das armas, indicariam uma tentativa de acionar um importante elemento de identificação de grupo (lembre-se de que muitos dos responsáveis pelas prisões eram militares), além de buscar certa consideração ou trato diferenciado graças ao capital simbólico amealhado.⁶ O caso trazido à continuação mostra-se, nesse sentido, bastante revelador.

Ill^{mo} Sen^r D.^{or} Chefe de Policia

Umbelino Possidonio de Barros Brandão, havendo sido recolhido a Casa de Detenção afim de ser destinado para recruta, vem pedir a V. S.^a se digne de determinar que seja o supp.^e posto em liberdade.

O supp.^e, pertencendo ao 2º Batalhão de Infantaria da Guarda Nacional deste municipio, merecem sempre consideração de seus chefes, pelos precedentes que sempre apresentou, dignos de aprovação. Alem disto o supp.^e acha-se, desde 1856, empregado no cartorio do Escrivão da Provedoria de Capellas Galdino Temistocles Cabral de Vasconcellos, onde sempre apresentou um procedimento irreprehensivel, applicando-se com assiduidade aos seus trabalhos.

O supp.^e pois, só por motivos de intrigas pessoaes podia ter sido preso, como realmente o foi.

Depois de preso o supp.^e tratou de obter documentos que abonassem sua conducta, e havendo conseguido dous attestados um de seu capitão de Companhia, e outro do mencionado Escrivão de Provedorias Galdino Temistocles Cabral de Vasconcellos forão os mesmos documentos apresentados a V. S.^a e por isso [abonam ?] de ser agora offerecidos à consideração [de V. S.^a ?] e por isso o supp.^e

P.^o a V. S.^a deferimto

⁶ Conforme Bourdieu (2013, p. 111): “Toda diferença reconhecida, aceita como legítima, funciona por isso mesmo como um capital simbólico que obtém um lucro de distinção”.

Observe-se, na petição de Umbelino, de março de 1862, como ele joga com todos os recursos disponíveis. Disse pertencer ao 2º Batalhão de Infantaria da Guarda Nacional do Recife, e não negou ter sido recolhido na Detenção “afim de ser destinado para recruta”, abonando em seu favor ter “mere[cido] sempre consideração de seus chefes, pelos precedentes que sempre apresentou, dignos de aprovação”.

Como garantia à avaliação de sua conduta morigerada e dada ao trabalho, acrescentara ainda que desde há, aproximadamente, seis anos, encontrava-se empregado no cartório do escrivão da Provedoria de Capelas, Galdino Temistocles Cabral de Vasconcelos, onde, segundo afirmou, “sempre apresentou um procedimento irrepreensível, applicando-se com assiduidade aos seus trabalhos”.

Servidor do país, ordeiro, trabalhador... Umbelino não podia reunir melhores predicados para demonstrar ser merecedor quanto ao solicitado. Repare-se, inclusive, que ele tira importância à causa real de sua prisão, atribuindo-a apenas a “intrigas pessoas”. E como para não deixar dúvidas em relação a sua alegada boa conduta, anexara à petição dois atestados, um do capitão de sua companhia e outro do referido escrivão.

Como em inúmeros outros casos, não nos foi possível averiguar o que finalmente sucedeu com o peticionário, mas o conjunto de imagens trazidas à baila em sua narrativa acerca de si e de sua conduta, demonstra uma preocupação por contar uma história que chamasse a atenção e convencesse. Apesar de contas, como diria Hespanha (2010, p. 18), “muitos nomes não são apenas nomes [...], são, além de sons e letras, estatutos sociais pelos quais se luta, para entrar neles ou para sair deles”.

Em nosso caso, o autor da representação lançou mão de uma linguagem suplicante a partir da produção de imagens positivas⁷: “militar”, “boa conduta”, “digno de consideração e aprovação”, e “trabalhador”, conformando diapositivas que, mesmo que fossem ficcionais, não constituíam nenhum problema, já que *problema* seria não lograr desvencilhar-se de determinados “estatutos”, como diria Hespanha, que dificultariam alcançar o propósito da atenção solicitada. Fecha-se parênteses.

Nesse sentido, e voltando ao requerimento de Francisco Cardoso das Chagas, enquanto estratégia discursiva, a forma como o requerente constrói a proposta e se oferta, colocando a sua privação de liberdade como uma questão de Estado, é no mínimo brilhante, pois, segundo esse argumento, seria um desperdício deixar um jovem na flor da idade apodrecendo em um cárcere, podendo dispor-se dele para servir à nação. Colocar uma demanda, por mais particular que fosse, como uma questão relevante para o país, como destacaria Saba (2012, p. 97), não garantia nada, mas aumentava as chances de ser analisada com outros olhos.

Por fim, não sabemos qual desfecho teve o caso do sertanejo paraibano Francisco das Chagas, mas o acionamento do Estado através de um instrumento constitucional, obrigava as máximas autoridades do executivo provincial a dar uma resposta. E elas realmente não costumavam tardar. Já no dia seguinte à data do requerimento, portanto, em 23 de novembro de 1865, o Chefe de Polícia mandou informar ao administrador da Casa de Detenção sobre o que se alegava, fazendo com que o principal responsável pela prisão pernambucana prestasse contas.

Em suma, o dispositivo peticionário dava voz aos mais baixos cidadãos do Império e fazia com que o executivo provincial tivesse que responder, ainda que não atendesse, às demandas da população reclusa. Em outras palavras,

⁷ Dependendo do caso e da mercê requerida, poderia ser estratégico reforçar, por exemplo, situações de pobreza e miséria extrema. Veja-se: (Cesar, 2019, p. 161-188).

pedir através de um canal constitucional, base do regime representativo, não igualava ninguém, nem diminuía os preconceitos e as diferenças de classe, mas proveu aos encarcerados oitocentistas de um meio legal para as suas reivindicações e pedidos de justiça, o que não deixa de ser também um instrumento de negociação.

Por outro lado, achamos importante fazer notar, parafraseando Natalie Davis, embora ajustando à nossa realidade, que as petições bem sucedidas não devem ser atribuídas apenas ao vigor da narrativa, uma vez que o requerente também fazia parte de um drama mais amplo, o do fortalecimento do poder monárquico (2001, p. 84). Apesar de tudo, quando as máximas autoridades provinciais realizavam concessões e/ou atendiam às solicitações, esticando não raramente os direitos, era como se os mais baixos cidadãos imperiais tocassem a própria Coroa Imperial.

Registre-se igualmente que muito se sabe sobre o movimento peticionário para o poder legislativo, mas pouco ainda se conhece acerca do exercício peticionário de encarcerados para o poder executivo provincial, num mesmo sentido de aprendizagem e reforçamento do sistema representativo. Dito isso, passemos a analisar os motivos pelos quais os reclusos da Casa de Detenção do Recife lançavam mão do dispositivo peticionário, entre 1862 e 1889.

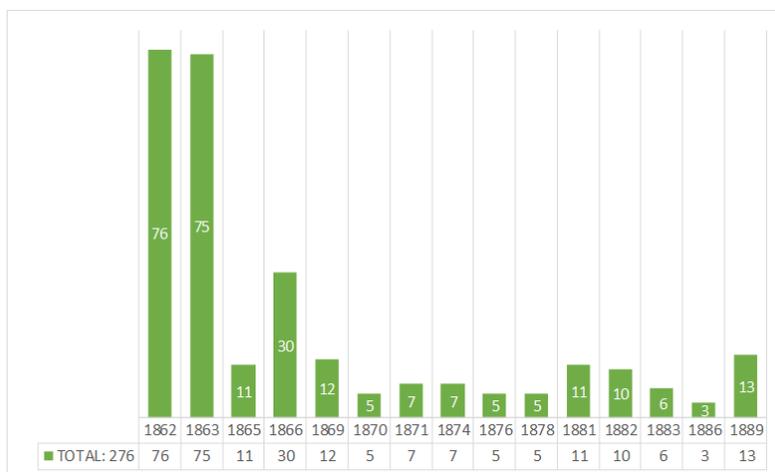
As causas da súplica

Antes de destrincharmos o que levava os reclusos oitocentistas a se valerem do dispositivo peticionário, devemos informar que as 276 representações que compõem a amostragem, entre os anos 1862 e 1889, foram literalmente garimpadas no fundo Casa de Detenção do Recife (CDR), subsérie 4.1, Correspondência do Administrador, sob a tutela do APEJE. Com o auxílio de bolsistas e voluntários do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação

Científica (Pibic)⁸, vasculhamos a documentação dos administradores do referido estabelecimento penal, onde, em meio a despachos e outros tipos de comunicações e documentos, também se depositavam as referidas petições.

Apenas lamentamos a trajetória de (des)cuidados em relação aos códices mais antigos, motivo pelo qual arrancamos em 1862, e não em 1855, ano de inauguração da Detenção.⁹ Quanto ao limite do marco cronológico (1889), deve-se à proposta de análise que visa a abarcar apenas o período imperial.

Gráfico nº 1 – Levantamento de petições por ano (1862-1889)



Fonte: APEJE, Casa de Detenção do Recife (CDR), subsérie 4.1, Correspondência do Administrador/Diretor

O local e a forma em que esses documentos foram encontrados chamam a atenção para o fato de que nem todas as petições enviadas pelos

⁸ Essa pesquisa contou com a participação, enquanto Pibic voluntário, do aluno Lucas Efraim de Souza Fragoso. Em 2018, Lucas ficou em 1º lugar na Área de Ciências Humanas e vencedor geral da 20ª Jornada de Iniciação Científica da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), com o trabalho intitulado “A arte de requerer dos presos da Casa de Detenção do Recife (1863-1889)”.

⁹ Sobre a Casa de Detenção no século XIX, veja-se: (Albuquerque Neto, 2008; 2015) e (Britto, 2014).

encarcerados acabavam arquivadas nos papéis do administrador da CDR. Estudos anteriores revelam que muitas representações se extraviavam ou simplesmente não se conservavam nos arquivos por razões humanas ou naturais. De sorte que o levantamento realizado aqui não representa o número exato de petições produzidas e enviadas por encarcerados durante os anos da amostragem.

Mesmo assim, a amostragem é suficiente para chegarmos a algumas conclusões, dentre elas, a de que os presos dos Oitocentos não somente se valiam recorrentemente deste canal de súplica, como o instrumentalizavam magistralmente por meio de uma linguagem que não raramente gerava/produzia imagens ou instantâneos que tinham a função de auxiliar na sensibilização da autoridade contatada.

É igualmente importante lembrar que, ao contrário de outros peticionários não privados de liberdade, os reclusos se arriscavam, muitas vezes, pelo simples fato de fazerem chegar às instâncias suas queixas e solicitações. Apesar de contas, e isso eles sabiam muito bem, até mesmo um pedido pela observância de algo assegurado por lei, acabava por revelar um descumprimento ou desatenção por parte de autoridades e funcionários. Dependendo do teor da queixa, pedido ou denúncia, podiam suscitar ações ou práticas revanchistas no intramuros prisional.

A forma de suavizar, portanto, qualquer denúncia ou queixa séria era utilizando uma linguagem de subserviência e respeito às autoridades, pois delas dependiam, ao fim e ao cabo, a resolução de seus problemas. Essa linguagem submissa, de acatamento às convenções sociais e de respeito às autoridades, fazia parte de uma ritualizada etiqueta política que, se tampouco garantia nada, nem por isso poderia ser desatendida sob o risco de, na melhor

das hipóteses, ser desconsiderada diretamente, ou, suscitar repreensões e enquadramentos.¹⁰

Por sua vez, descasos e desatenções graves às petições também poderiam suscitar descontentamentos entre a massa encarcerada, o que, logicamente, não interessava aos gestores penitenciários. Nesse sentido, a petição assume outro papel de suma importância, a saber, a de válvula de escape das tensões intramuros, não menos essencial para a manutenção da ordem.

As 276 petições levantadas se dirigiram, basicamente, ao Chefe de Polícia e ao Presidente da Província, mas há casos de representações endereçadas ao Ministro da Justiça e às autoridades menores como os delegados. Conforme se pode acompanhar através da tabela nº 1, a petição de Francisco Cordeiro das Chagas inclui-se precisamente no segundo maior conjunto de pedidos relativo à soltura/liberdade ou Habeas Corpus, representando 25,7% da amostra.

Isso demonstra, primeiramente, o óbvio: que os cárceres não costumavam ser ambientes acolhedores onde se desejasse estar por muito tempo. Segundo: a privação de liberdade é uma pena com várias outras embutidas, cujas rotinas e violências cotidianas já bastariam por si só para aniquilar com os mais frágeis. Salvo exceções - o que apenas faz comprovar a regra -, livrar-se das grades pode ser caracterizado como um anseio coletivo. E tanto que, se prestarmos a devida atenção, ver-se-á que o desejo também se expressava em outros requerimentos.

De fato, embora se solicitassem coisas diferentes, a liberdade é o fim último dos pedidos de informação sobre a formação da culpa, início e andamento do processo (1,4%), agilidade nos trâmites do processo (0,6%), e, se

¹⁰ Veja-se o caso do proprietário e redator do periódico *Pharol*, Manoel José da Camara Junior, analisado em Cesar, 2020, p. 133-135.

fosse possível, averiguar, certamente, uma fração considerável dos requerimentos de audiência (24,6%).

Isoladamente, as petições de transferência alcançaram 27,5%, portanto, o maior conjunto reunido da amostragem. Resumidamente, o montante se explica basicamente por dois motivos: a) muitos presos que cumpriam pena na Casa de Detenção, haviam sido para ali enviados desde outras localidades-palco dos crimes perpetrados; e b) quando se aproximava o término do tempo de condena, muitos solicitavam transferência para essas cidades de origem, a fim de gozarem do cuidado e proximidade de amigos e familiares, e, claro, prepararem-se para o regresso à liberdade.

Tabela nº 1 – Tipologia das petições por assunto

Tipologia	Total	%
Liberdade/Soltura/Habeas Corpus	71	25,7
Audiência	68	24.6
Transferência	76	27.5
Cotidiano	8	2.9
Autorização para receberem alimentação paga pelos cofres provinciais	41	14.8
Recuperação/administração de bens e ajuda a familiares	7	2.5
Informação sobre a formação da culpa, início e andamento do processo	4	1.4
Agilidade nos trâmites dos processos	1	0.6
Total	276	100

Fonte: APEJE, Casa de Detenção do Recife (CDR), subsérie 4.1, Correspondência do Administrador/Diretor.

Tragamos, como exemplo, o pedido de transferência solicitado pelo preso Pedro Lopes da Silva, assinado em novembro de 1869.

Ill^{mo} Snr D^{or} Chefe de Policia

Pedro Lopes da Silva, sentenciado ora recolhido a Caza de Detenção desta capital, como se vê do documento junto, vem rogar a V. S.^a, que se digne remette-lo para o termo de Bom Conselho, afim de liquidar a sua sentença e puder obter a sua liberdade, visto já ter cumprido a

pena a que fora ali condemnado: chegando ao conhecimento do supplicante que nestes dias tem de seguir presos desta caza para o termo de Garanhuns, que, aquelle é anexo depreca o supp.^o a V. S.^a se digne de attende-lo no que sollicita.

P. deferimento

E. R. M^{ce}

Recife [?] de 9br^o de 1869

A rogo [assinatura ilegível]

[Fonte: APEJE, CDR-07, p. 223.]

Além do claro interesse em ser trasladado ao termo de Bom Conselho, Pedro parecia estar bem informado sobre o vaivém das conduções de presos entre os cárceres interioranos da província e a Casa de Detenção do Recife, da mesma forma que outros acompanhavam a movimentação de vapores que transportavam tropas e reclusos transferidos para outras províncias do Império.

Conforme já colocamos de manifesto, os reclusos possuíam suas redes de comunicação e organizavam estratégias para obterem informações privilegiadas, que, ocasionalmente, podiam-lhes favorecer. Por questões de sobrevivência, muitos também se mantinham sintonizados com as realidades política e social da província, ou do que se passava na capital, quando não com o que se desenhava nacionalmente. Acompanhar a rotatividade de governantes e funcionários à frente da presidência e da secretaria de polícia da província, era algo extremamente estratégico, pois um Chefe de Polícia novato, por exemplo, poderia estar mais aberto às demandas e sensível às solicitações a hora de despachar um pedido de *mercê*.

Por outra parte, a análise do que chamamos de linguagem ou discurso supplicante, revela que a atenção ao que se pedia passava e dependia muito do modo como se requeria. Vários recursos de linguagem, como já salientamos, colocam de manifesto estratégias de persuasão, sensibilização e

convencimento. Por exemplo, a instrumentalização da condição de pobreza era muito recorrente entre as petições relativas à requisição de alimentação paga pelos cofres provinciais, as quais representaram 14,8%. Com efeito, os racionados pelos cofres públicos costumavam reforçar a sua situação de miserabilidade através de uma narrativa suplicante carregada de imagens de vulnerabilidade.¹¹

Além da estratégia supracitada, percebe-se claramente que alguns reclusos desfrutavam de uma rede de relações que lhes facultava certos privilégios em relação ao grosso da população presidiária, permitindo-lhes, inclusive, barganhar favores ou maiores atenções durante o encarceramento. Indivíduos com passagens pelos corpos do exército, por exemplo, construíam suas narrativas informando suas experiências militares, embora já estivessem na reserva, chegando inclusive a mobilizar ex-companheiros de farda no extramuros.

Observa-se, ademais, que os peticionários buscavam e adquiriam conhecimento das leis, do Código Criminal do Império (1830) ao de Processo Criminal (1832), dentre outras disposições e instruções judiciais. É recorrente o uso de citações de artigos e passagens que demonstram auxílio de terceiros ou de conhecimento obtido de moto próprio.

Acrescente-se, todavia, que, por meio da apropriação e instrumentalização das leis, assim como do recurso peticionário, os reclusos também colocavam de manifesto estarem cientes de que, embora tivessem que requerer rezando as regras previamente estipuladas, portanto, com submissão, respeito e acatamento, tinham direitos. Motivo pelo qual o dispositivo peticionário deve ser igualmente tomado como prova de uma experiência/aprendizagem cívico-política.

¹¹ Contudo, notamos que a prática de pedir “alimentação” se burocratizou com o tempo. A partir de meados da década de 1870, ficou a cargo do Administrador a sondagem necessária para informar por meio de notas ao Chefe de Polícia, o nome dos presos a serem contemplados com a ração provincial.

Como vimos no caso do pardo Francisco, os fatos nem sempre coincidiam com a história contada pelos peticionários, o que demonstra uma dupla instrumentalização desse dispositivo de acionamento das autoridades do Estado imperial. Apesar de contas, nunca é demais lembrar, aparte de lançarem mão de um direito constitucional, ainda o tomavam como uma arena de luta onde se travava, por meio de suas narrativas, curtas ou longas, um autêntico exercício de convencimento e, não raro, de negociação.

Tergiversações, lacunas e omissões faziam parte dessas narrativas construídas para contar um infortúnio e pedir mercê. No limite, parafraseando Davis (2001, p. 33), mais do que confundir os máximos mandatários e/ou responsáveis pelas instituições repressivas provinciais (polícia e sistema prisional), as petições deviam persuadi-los e estabelecer uma história que superasse quaisquer versões concorrentes. A tentativa, sem deixar de desconsiderar possíveis retaliações ou reprimendas, era livre.

O preso pobre Albertino Vieira Santiago escreveu ao Chefe de Polícia em 29 de julho de 1882, solicitando-lhe a soltura por não estar compreendido dentro das leis penais. Recorrendo à ajuda de Joaquim Lerino Leal de Barros, que, certamente, além de assinar-lhe a rogo, redigira a representação, Santiago logrou enfatizar a ilegalidade de sua prisão, amparado nas “determinantes disposições das Leis em vigor”:

Ill^{mo} e Ex^{mo} Senr D^r Chefe de Policia

Albertino Vieira Santiago, recolhido na casa de Detenção desta cidade, à disposição de V.^a Ex.^a, vem respeitosa e impetrar, para que se digne mandar pól-o em liberdade; visto que o supp^e não tendo commettido crime algum por onde deva ser punido, torna-se illegal o seu constrangimento, em face das determinantes disposições das Leis em vigor. O supp.^e espera que V.^a Ex.^a, o attenderá, por ser de verdadeira justiça.

Nestes termos
Pede à V.^a Ex.^a deferim.¹⁰

Casa de Detenção, 29 de julho de 1882
A rogo do peticionário (Prezo pobre)
Joaquim Lerino Leal de Barros

Fonte: APEJE, CDR-25, doc. 316.

Apesar de assegurar ser verídico o que narrara e apostar numa atenção por parte do Chefe de Polícia, “por ser de verdadeira justiça”, o fato é que Santiago havia dado entrada na Casa de Detenção no dia 26 de julho, portanto, dois dias antes da data de seu requerimento, a ordem do próprio chefe de polícia a quem agora se dirigia, Joaquim da Costa Ribeiro, remetido pelo Delegado do termo de Glória do Goitá, como “criminoso no mesmo termo” (APEJE, CDR-25, doc. 315). Como já sabemos, os chefes de polícia tinham como praxe pedir informações ao administrador/diretor da Casa de Detenção, fazendo com que muitas das versões impressas nas petições tivessem realmente *perna curta*. Mas tal como sinalizamos linhas atrás, a tentativa era livre.

Por ser a petição, conforme Pereira (2010, p. 237), um instrumento facultado pela Constituição de 1824 que não especificava quem podia ou não lançar mão, além dos encarcerados, em geral homens livres e pobres, também foi possível identificar –como no caso do pardo Francisco– escravizados assinando abaixo-assinados ou representações dirigidas às máximas autoridades da província. Ponha-se um último exemplo:

Ill^{mo} Senr D^r Chefe de Policia

João Pedro da Silva, que foi escravo de Manoel Carneiro, recolhido na Casa de Detenção d’esta cidade, com o nome de João, escravo de Manoel Carneiro, por suspeita de andar fugido, vem respeitosamente impetrar à V.^a S.^a, para que se digne dar às convenientes ordens, no sentido de ser o supp.^e posto em liberdade, visto que, achando-se preso sem ter commettido crime algum, e n’em sendo escravo, como já disse, está ilegalmente detido e oppresso em sua liberdade individual.

Confiado o supp.^e nos verdadeiros actos de justiça
distribuidos por V.^a S.^a, espera ser atendido no que
requer

Nestes termos
Pede à V.^a S.^a deferimento

E. R. M^{ce}

Recife, 5 de julho de 1881
A rogo do peticionario, preso pobre

Joaquim L. L. de Barros

Fonte: APEJE, CDR-23, doc. 198.

Aparte de valer-se tal qual Albertino Vieira Santiago dos préstimos de Joaquim Lerino Leal de Barros (o mesmo indivíduo que assinara a rogo sua petição), João Pedro da Silva parece usar de uma estratégia muito similar à de Francisco Cardoso das Chagas, anteriormente analisada. Além de negar a personalidade jurídica de escravo, afirma tampouco haver cometido qualquer crime que justificasse a sua privação de liberdade.

Por fim, ao confiar, como escreveu, “nos verdadeiros actos de justiça distribuidos” por Joaquim da Costa Ribeiro, Chefe de Polícia, este último, como era de se esperar, acionou automaticamente as engrenagens burocráticas das forças da ordem, pedindo, primeiramente, informações ao Administrador da Casa de Detenção, e, posteriormente, ao Subdelegado da Boa Vista. Leopoldo Borges Galvão Uchôa – administrador do penal nesse momento – informou que o peticionário havia sido efetivamente encarcerado no dia 11 de abril de 1881, por ordem do referido subdelegado, “como fugido”. Mas para não cometer equívocos, a mesma resposta foi por sua vez encaminhada ao citado subdelegado para que também ele informasse a contento a secretaria de polícia (APEJE, CDR-23, doc. 197).

No final das contas, não sabemos se foi comprovada a condição jurídica de escravizado de João, ou, se além disso, esclareceu-se o motivo da fuga ou outro delito que por ventura tivesse cometido. Em todo caso, o que

realmente vale a pena destacar é o uso estendido do instrumento constitucional por parte de um nutrido número de indivíduos encarcerados, oriundos majoritariamente dos setores menos favorecidos da sociedade pernambucana ou do Norte do Brasil, incluindo escravos.

E, por último, resta destrinchar a categoria “cotidiano” e a de “Recuperação/administração de bens e ajuda a familiares”. Dentre as representações incluídas na primeira, correspondente a 2,9%, encontram-se pedidos relacionados ao microcosmo carcerário, como, por exemplo, requerimentos de vacinação, transferência para a enfermaria, reclamações sobre as condições da cela, abuso de autoridade, incluindo a autorização para passar internamente para “esticar as pernas por recomendação médica”. Em relação a segunda, compondo 2,5%, estariam aqueles pedidos de intermediação das autoridades para recuperar valores/objetos, ou, impedir a perda de bens, ou, ainda, para ações que pudessem favorecer determinados familiares.¹²

Considerações finais

Deixamos para o final uma questão importante sobre as petições estudadas: a da autoria. No início desse estudo, verificamos que o pardo Francisco, não sabendo ler e escrever, não poderia ter redigido de punho e letra a representação dirigida ao Chefe de Polícia. Vimos, a partir desse caso, que o analfabetismo não era um problema incontornável para se fazer com uma petição, já que, através de favores, trocas ou reembolsos, poder-se-ia conseguir com terceiros a ajuda necessária para a fabricação de uma representação.

Francisco, por exemplo, lançou mão de um tal José Antonio Botelho, que, segundo informações do administrador da Casa de Detenção, entrava e saía com frequência do referido estabelecimento por uma contumaz

¹² Sobre o uso sistemático por parte de alguns presos para a recuperação de somas de dinheiro e objetos, veja-se: (Cesar, 2015b).

“embriaguez” (APEJE, CDR-06, doc. 506).¹³ Conforme apontam nossas análises, não se precisava grande destreza com a pena para que alguns reclusos ganhassem notoriedade e se tornassem bastante requisitados pelos companheiros de infortúnio, interessados em elevar uma representação às autoridades provinciais ou nacionais.¹⁴ Mas acrescente-se a eles, a existência de procuradores mais ou menos experimentados e também pessoas comuns não presas.

Mas o fato, portanto, de se valerem da ajuda de terceiros para a fabricação de uma petição, torná-la iam fruto apenas do conhecimento técnico e do intelecto desses sujeitos? Pensamos, particularmente, que não. E para isso nos amparamos na análise realizada pela historiadora norte-americana, Natalie Davis, em seu livro “Histórias de Perdão”, em relação às cartas de remissão francesas, já anteriormente referenciado.

Para começar, Davis admite que, na composição desses documentos, os notários reais e seus funcionários, apesar de partícipes na escritura, não podem ser responsabilizados como os únicos “talentos” envolvidos na composição da história narrada (2001, p. 44). Embora responsáveis por ouvir e redigir, efetuando “as mudanças necessárias”, não “transfigur[a] os acontecimentos numa narrativa pessoal sua” (2001, p. 45). Complementando a explicação numa nota de rodapé, a autora diz que, inclusive se pudessem ser identificados todos os notários envolvidos, “o conteúdo e o estilo da carta não poderiam ser atribuídos a ele” (2001, p. 248).

O que concluir, então, a respeito da autoria da carta de remissão? Ela surge do intercâmbio entre diversas pessoas sobre os acontecimentos, os pontos da lei e o

¹³ Imaginemos interações e sociabilidades efêmeras, mas essenciais para os encarcerados, na vivência e sobrevivência do cárcere, especialmente para indivíduos negros e escravos. Nesse sentido, compartilhamos a impressão de que “também a cadeia tinha uma face quilombola” (Moreira; Al-Alam; Pinto, 2013, p. 77).

¹⁴ Veja-se, concretamente, “Formas de requerer e seus requerentes”, em Cesar, 2016, p. 180-186.

estilo da Chancelaria. Todos os autores conservam certas ligações com as tradições narrativas, literárias e/ou orais, mas o registro da remissão, do qual participam o secretário fidedigno e o advogado, privilegia o relato da pessoa que pede o perdão. Até o monarca tem interesse em que a nota dominante seja a do requerente. O notário faz a moldura do documento e introduz na narrativa o rei e o solicitante. Contudo, mesmo sendo produto de uma colaboração, a carta de remissão ainda pode ser analisada nos termos da vida e dos valores da pessoa que quer salvar a própria vida por meio de uma história. (Davis, 2001, p. 46)

Em nosso caso, não é muito diferente. Embora algumas mãos estivessem por trás de inúmeras representações, o assunto e a performance da narrativa suplicante não podem ser atribuídos a outro que não ao próprio peticionário. Com isso, não se rechaça, como Davis, que existam participações ou colaborações de terceiros na confecção das petições, mas os elementos constituintes do infortúnio contado, a estrutura do enredo e os valores impressos nesses requerimentos são de autoria dos autênticos interessados em assegurar a atenção das autoridades contatadas.

Nesse sentido, o presente texto é uma contribuição aos estudos sobre cidadania e direitos civis no período imperial, sobretudo no que diz respeito à luta pelo cumprimento e/ou alargamento de direitos por parte de indivíduos, ressalte-se, *privados de liberdade*.¹⁵ Pode-se inclusive dizer que a instrumentalização do canal peticionário foi uma prática corrente, quando não cotidiana dos presos oitocentistas. Como esperamos ter colocado de manifesto, estamos falando de indivíduos oriundos majoritariamente da arraia-miúda da

¹⁵ Embora já tenha praticamente duas décadas, ainda é válido enquanto chamada de atenção as seguintes palavras da historiadora Keila Grinberg: “Até hoje, apesar do reconhecimento de que os direitos civis e políticos para a população livre foram inicialmente estabelecidos pela Constituição de 1824, grande parte dos poucos estudos sobre cidadania e direitos civis no período imperial enfatiza não só a ausência destes direitos na prática cotidiana, como também a falta de pressão de diversos setores da sociedade pela sua obtenção”. (Grinberg, 2002, p. 31).

população, que não se calavam resignados à sua própria sorte, mas que, pelo contrário, valiam-se das próprias leis e direitos facultados pela Constituição para pedir e pressionar as instâncias governamentais.

Uma simples petição podia colocar em funcionamento as principais engrenagens do executivo provincial (presidente da província-chefe de polícia-administrador/carcereiro-delegados/subdelegados...e vice-versa). E justamente por esse motivo, há de se tomá-la enquanto instrumento, forma e exercício de cidadania, já que a nosso ver, o sentido de se desejar ser escutado e atendido no que fosse de direito, é a mesma ideia/objetivo daquela prática peticionária dirigida ao legislativo provincial, ou, ao próprio Parlamento imperial.

A petição, para finalizar, é antes de tudo um instrumento legal, com características próprias e por isso mesmo muito parecidas em todos os cantos do Império brasileiro, facilmente identificáveis pelo encabeçado onde se fazia constar a autoridade contatada, mas, principalmente, pela fórmula de fechamento com o expressivo *Espera Receber Mercê*, normalmente abreviado.

Em muitas das petições analisadas, apesar da linguagem subserviente, percebe-se uma ação insubmissa, pois fazendo uma leitura do que disse Chartier (1993, p. 103) para o nosso caso,

las fisuras que resquebrajan la dominación no adquieren todas la forma de desgarros espectaculares ni se expresan siempre por medio de la irrupción de un discurso de rechazo y de rebelión. A menudo nacen en el interior del consentimiento mismo, reutilizando el lenguaje de la dominación para marcar una insumisión.

Através da petição, podia-se lutar, contestar, barganhar, pressionar, resistir, etc., e tudo isso, conscientemente ou não, resultava numa grande experiência cívico-política. O que não obsta, evidentemente, que também fosse utilizada como uma importante válvula de escape das tensões típicas de

espaços fechados, assim como de “segurança” (Voss, 2001, p. 4), ao evitar, no limite, ações de resistência mais sérias como motins e rebeliões.

Referências

AGUIRRE, Carlos. La cárcel y la ciudad letrada: hacia una historia cultural de la prisión en el Perú del siglo veinte. In: PALMA ALVARADO, Daniel. (Ed.). *Delinquentes, policías y justicias en América Latina, siglos XIX-XX*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015, p. 144-192.

ALBUQUERQUE NETO, Flavio de Sá Cavalcanti de. *A reforma prisional no Recife oitocentista: da Cadeia à Casa de Detenção (1830-1874)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

ALBUQUERQUE NETO, Flavio de Sá Cavalcanti de. *Punir, recuperar, lucrar: o trabalho penal na Casa de Detenção do Recife (1862-1879)*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

BOURDIEU, Pierre. Capital simbólico e classes sociais. *Novos Estudos, CEBRAP*, São Paulo, nº 96, julho de 2013, p. 105-115.

BRITTO, Aurélio de Moura. *Fissuras no ordenamento: sociabilidades, fluxos e percalços na Casa de Detenção do Recife (1861-1875)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

CESAR, Tiago da Silva. A arte de requerer dos presos da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul – Século XIX. In: MOREIRA, Paulo Roberto Staudt et. al. (Org.). *Instituições e práticas de controle social: perspectivas de pesquisa*. São Leopoldo: Oikos Editora/Editora Unisinos, 2016, p. 172-209.

CESAR, Tiago da Silva. *A ilusão panóptica: encarcerar e punir nas imperiais cadeias da Província de São Pedro (1850-1888)*. São Leopoldo: Oikos Editora/Editora Unisinos, 2015b.

CESAR, Tiago da Silva. A linguagem e as imagens da pobreza nas petições de encarcerados sul-rio-grandenses (1850-1888). In: RÜCKERT, Fabiano Quadros et. al. (Org.). *Histórias da pobreza no Brasil*. Rio Grande: FURG, 2019, p. 161-188.

CESAR, Tiago da Silva. *Espera Receber Mercê: os requerimentos de presos e suas relações com o Estado (1850-1888)*. In: REGUERA, Andrea; FLECK, Eliane

Cristina Deckmann (Org.). Uma História Social e Cultural do Direito, da Justiça e da Política: do Antigo Regime Ibero-Americano à contemporaneidade Latino-Americana. São Leopoldo: Oikos Editora/Editora Unisinos, 2015a, p. 378-403.

CESAR, Tiago da Silva. Os mais baixos cidadãos do Império: o dispositivo peticionário e a linguagem suplicante de presos do sistema prisional do Rio Grande do Sul (1850-1888). In: CESAR, Tiago da Silva; OLIVER OLMO, Pedro; BRETAS, Marcos Luiz. Polícia, Justiça e Prisões: estudos históricos. Curitiba: Appris, 2020, p. 129-158.

CHARTIER, Roger. De la Historia Social de la Cultura a la Historia Cultural de lo Social. *Historia Social*, nº 17, 1993, p. 97-103.

CHAZKEL, Amy. Uma perigosíssima lição: a Casa de Detenção do Rio de Janeiro na primeira República. In: MAIA, Clarisa Nunes; ALBUQUERQUE NETO, Flávio de Sá; COSTA, Marcos; BRETAS, Marcos Luiz (Org.). História das Prisões no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 2009, vol. II, p. 7-45.

DAVIS, Natalie Zemon. Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GRINBERG, Keila. O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HESPANHA, António Manuel. Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt; AL-ALAM, Caiuá Cardoso; PINTO, Natália Garcia. Os Calhambolas do General Manoel Padeiro: práticas quilombolas na Serra dos Tapes (RS, Pelotas, 1835). São Leopoldo: Oikos Editora, 2013.

PEREIRA, Vantuil. Ao Soberano Congresso: Direitos do cidadão na formação do Estado Imperial brasileiro (1822-1831). São Paulo: Alameda, 2010.

PEREIRA, Vantuil. Petições: liberdades civis e políticas na consolidação dos direitos do cidadão no Império do Brasil (1822-1831). In: RIBEIRO, Gladys Sabina (Org.). Brasileiros e cidadãos: modernidade polícia, 1822-1930. São Paulo: Alameda, 2008. p. 97-129.

SABA, Roberto Nicolas Puzzo Ferreira. As vozes da Nação: a atividade peticionária e a política do início do Segundo Reinado. São Paulo: FAPESP, 2012.

VOSS, Lex Heerma van (ed.). *Petitions in Social History. International Review of Social History*, vol. 41, Nova York, Cambridge University Press, 2001

Geração e articulação do conhecimento sobre fontes arqueológicas em museus no sertão do Rio Grande do Norte¹⁶

Abrahão Sanderson Nunes Fernandes da Silva

Introdução

A identificação de acervos arqueológicos que não são trabalhados de uma maneira educativa ou que não se relacionam com outros conjuntos patrimoniais é algo que ocorre não só no Rio Grande do Norte, mas também em outras partes do Brasil. Da mesma forma, é também comum encontrarmos uma produção acadêmica que não é usada em espaços museais para contribuir com os aspectos comunicacionais das fontes de nosso passado pré-colonial. Entretanto, existem casos em que projetos arqueológicos tem seu(s) produto(s) musealizado(s), havendo ainda contextos em que na base desse processo de musealização houve uma participação popular e é justamente sobre essas ordens de situações/contextos que iremos discorrer neste texto.

Lidamos a partir de agora com duas situações limítrofes: de um lado, observamos que o Seridó norte-rio-grandense é uma região que possui museus e, embora pequenos, acervos arqueológicos. Essa é uma área onde são desenvolvidas pesquisas há mais de vinte anos e cujos resultados figuram em artigos científicos, dissertações e teses. Contudo, é também uma área onde a população local não dialoga e, em muitos casos, não conhece os bens retirados

¹⁶ Este texto foi adaptado a partir do capítulo 4 da Dissertação de Mestrado intitulada “Musealização da Arqueologia: diagnóstico do patrimônio arqueológico em museus potiguares”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – PPGArq/MAE/USP, sob a orientação da Professora Dra. Maria Cristina de Oliveira Bruno.

dos sítios arqueológicos de sua circunvizinhança. Por outro lado, Indo mais para o Oeste do Rio Grande do Norte, na localidade conhecida como Soledade no município de Apodi/RN, temos uma experiência onde, atrelado à pesquisa, vieram mecanismos de extroversão dos bens arqueológicos, trabalhos de conscientização patrimonial e, também, geração de emprego e renda.

Assim, começaremos por um histórico das pesquisas arqueológicas na área do Seridó potiguar e, uma vez mapeados estes estudos, abordaremos os museus do Sertanejo e do Seridó, tendo em vista pensarmos não só a musealização da arqueologia¹⁷ nestas instituições, como também ponderarmos acerca das situações opostas entre esses acervos e o que foi coletado ao longo de escavações em sítios arqueológicos do Seridó norte-rio-grandense. Na sequência, abordaremos aspectos relativos à pesquisa arqueológica no Lajedo de Soledade e o caso da formação do Museu de Soledade.

Um pequeno histórico das pesquisas arqueológicas no Seridó potiguar

A região Seridó é uma área no centro-sul do Rio Grande do Norte que faz divisa ao sul com a Paraíba. Região de seca intensa, sobrevive

¹⁷ Musealização da Arqueologia é um campo de abordagem de natureza interdisciplinar, mas que, apesar do nome, não está circunscrito à relação Arqueologia – Museologia e comporta outras relações entre áreas de conhecimento, muito embora sua maior contribuição surja justamente da evidenciação de um olhar cúmplice, ou complementar, entre estas duas disciplinas, donde: “A Arqueologia evidencia facetas das sociedades, descobre peculiaridades de um passado às vezes esquecido e faz aflorar os indicadores da memória, mas não tem potencialidades efetivas de comunicar-se em larga escala com a sociedade presente. Já a Museologia se estrutura como área do conhecimento específica para viabilizar essa comunicação, mas depende, evidentemente, da produção de conhecimento próprio às áreas que estudam os indicadores da memória, como é o caso da arqueologia” (BRUNO, Maria Cristina Oliveira. *Musealização da Arqueologia: um estudo de modelos para o Projeto Paranapanema*. Tese de Doutorado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação Interdepartamental em Arqueologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo/USP, 1995, 142).

economicamente da produção de cerâmicas construtivas e da extração de minérios, pedras semipreciosas e inclusive minerais estratégicos como o urânio. É um espaço dividido em duas mesorregiões, o Seridó Ocidental e o Seridó Oriental, na porção ocidental fica o Museu do Seridó, vinculado a Universidade Federal do Rio Grande do Norte e localizado na cidade de Caicó, e na porção oriental fica o Museu do Sertanejo, vinculado a prefeitura municipal de Acari.

As pesquisas arqueológicas ocorrem com maior frequência no Seridó Oriental, principalmente, nos municípios de Carnaúba dos Dantas e Parelhas. Essas pesquisas foram iniciadas na década de 1980 e tiveram como principal causa o grande número de sítios rupestres que apresenta a região¹⁸. Vários sítios arqueológicos foram escavados, dentre os quais figuram Pedra do Chinelo e Boqueirão – no município de Parelhas –, Pedra do Alexandre, Casa Santa e Serrote das Areias – em Carnaúba dos Dantas. Paralelo a isso, outros tantos foram identificados e/ou prospectados, como no caso dos sítios Xique-Xique (1, 2, 3, 4), Talhado do Gavião ou o sítio do Messias.

Sítios arqueológicos com gravuras e pinturas rupestres são comuns a todo o Seridó, entretanto, os sítios que se encontram nos vales dos rios Seridó e de seus dois principais afluentes, o Acauã e o Carnaúba, são vinculados a uma subtradição da Tradição Nordeste¹⁹ de pinturas rupestres, chamada

¹⁸ Por exemplo, no município de Carnaúba dos Dantas, um levantamento feito pela equipe do GEPS (Grupo de Estudos em Patrimônio e Arqueologia do Seridó) diagnosticou a presença de mais de 60 sítios arqueológicos com pinturas rupestres, nem todos apresentam sedimento ou são do tipo ‘abrigo sob rocha’, mas evidenciam uma ocupação intensiva da área há vários milênios. Como diziam os antigos moradores de Carnaúba dos Dantas, ‘as pinturas são do tempo da onça’ – em referência ao tempo em que este tipo de animal existia na região.

¹⁹ “Na década de oitenta se estabeleceram duas macro-categorias básicas na sistematização inicial da arte rupestre no nordeste do Brasil que se chamaram Tradição Nordeste e Tradição Agreste que demonstraram uma marcada complexidade e sua evolução no tempo e no espaço. [...] A partir dessas categorias ou tradições, foram criadas subtradições que nós classificamos como núcleos emigrados do núcleo central para outras regiões estabelecidas em áreas com condições ecológicas diferentes, o que implica em aportes novos, em elementos novos que enriqueciam e mudavam a estrutura

subtradição Seridó. Esta subtradição, entre todas as subtradições da Tradição Nordeste, é, segundo Gabriela Martin, “a que tem apresentado maior riqueza de elementos porque tem sido mais estudada” (Martin, 2007: 8). ‘Mais estudada’, significa dizer que além das análises sobre os elementos cenográficos, através da decomposição de painéis de registros gráficos, os sítios arqueológicos da subtradição Seridó, localizados no Rio Grande do Norte, renderam várias informações no que diz respeito, por exemplo, a ritos funerários e à cultura material.

O sítio Pedra do Alexandre não foi um dos primeiros a ser escavado (a escavação deste sítio ocorreu em 1991), contudo foi o que mais rendeu informações em termos da cronologia para a ocupação do Seridó em tempos pré-históricos. Há uma sequência de datações que vai de 9.410 a 2.620 anos antes do presente. Estas datas, junto com as obtidas em alguns sítios escavados pela equipe de arqueologia do Museu Câmara Cascudo, são as únicas referências cronológicas para o passado pré-colonial potiguar e 9.410 anos AP é a evidência de presença humana mais antiga no estado.

As pinturas rupestres do sítio Pedra do Alexandre são em tons vermelho e amarelo, a matéria-prima de onde proviam os pigmentos é encontrada em um raio máximo de 4 quilômetros de distância; no sítio, foram coletados em níveis estratigráficos 83 fragmentos de óxido de ferro, que, após datações, oscilaram entre 4 mil e 5 mil anos antes do presente. Estes fragmentos manifestaram sinais de uso, e a cronologia apontada passou a ser um indicador de época para a confecção das pinturas rupestres (Torres, 1995-1996). O vermelho também está presente em ossos dos indivíduos enterrados no sítio, foram escavados 28 sepultamentos sendo que um destes era o de um animal. A pigmentação vermelha foi encontrada nos ossos de alguns indivíduos, dentre os quais uma criança com cerca de 18 meses, enterrados de maneira secundária.

primitiva, diríamos, da tradição. Mas, mantendo um núcleo central, um fio condutor” (Martin, 2007, p. 7).

O mobiliário fúnebre coletado estava presente em 3 casos, todos indivíduos adultos do sexo masculino, e foi composto de apitos de osso, um colar de cervídeo, contas e pingentes (Mello Allvim, 1995-1996). Os indivíduos que habitaram o sítio utilizaram como suporte para os artefatos líticos o quartzo e o sílex, encontrados no sítio sob a forma de lascas trabalhadas, furadores e de um machado polido. Fora isso, nos trabalhos de 1991, foram coletados 17 fragmentos de cerâmica utilitária (Fontes, 2006), e ossos de animais de pequeno e médio porte, a maior parte roedores e mamíferos marsupiais e em bem menor escala animais como a anta (Queiroz; Cardoso, 1995-1996).

No início dos anos 1980, a equipe do Núcleo de Estudos Arqueológicos da Universidade Federal de Pernambuco escavou outro sítio arqueológico seridoense, trata-se do sítio Mirador – Parelhas/RN. Ocorrem no Mirador algumas semelhanças em relação ao sítio Pedra dos Alexandre; foram escavados uma série de sepultamentos (a maioria crianças) que, em alguns casos, apresentaram mobiliário fúnebre composto de colares de contas de osso e de concha, além de restos de fogueira. A datação mais antiga foi também de 9.410 anos antes do presente, mostrando que se trataram de grupos da Pedra do Alexandre e do Mirador foram contemporâneos (Luft, 1989).

Outro sítio arqueológico pesquisado também no município de Parelhas/RN foi a Pedra do Chinelo – escavado entre 2001 e 2002. Nesta escavação, foram coletadas dezenas de lascas de sílex e quartzo hialino trabalhada, dois artefatos em pedra polida e fragmentos de amazonita. Além disso, a principal contribuição do trabalho ficou por conta dos 566 fragmentos de cerâmica coletados. Esta cerâmica é alisada externamente e recebeu decoração incisa, é apontada por Vidal (Vidal, 2002) como passível de ter sido utilizada como urnas funerárias. Em termos de perspectivas culturais, o fato de se ter no mesmo sítio uma datação para ossos de uma mandíbula de um indivíduo adulto de 1.991 anos antes do presente, faz com que esta ocorrência de grupos ceramistas seja a primeira para a região.

No ano de 2006 foram feitas prospecções no sítio arqueológico chamado de Casa Santa. Após dividir o sítio em três possíveis áreas de ocupação, as escavações procedidas evidenciaram estruturas de fogueira, fragmentos de ocre, lascas de quartzo, quartzito e de sílexito. Esta etapa de trabalho legou poucos vestígios arqueológicos, fazendo crer no fato de que este sítio tenha sido usado apenas como um espaço para a elaboração de pinturas rupestres.

A maior parte dos trabalhos arqueológicos sobre a região Seridó dão conta do universo simbólico, são pesquisas feitas sobre os registros rupestres, identificando os tipos de grafismo, a repetição de cenas e outros aspectos. E são de fato as pinturas rupestres que estão no imaginário dos moradores locais, que desde há muito se acostumaram com este tipo de registro. Os materiais coletados nas escavações estão depositados no Laboratório de Arqueologia do Núcleo de Estudos Arqueológicos da Universidade Federal de Pernambuco, a alegação para o depósito desses bens neste laboratório é a de que não instituições que pudessem receber a tutela do material. Não há de fato nenhum laboratório ou núcleo de arqueologia no Seridó norte-rio-grandense, contudo, há duas instituições que poderiam pensadas como lugares para a guarda senão de todo, ao menos de parte deste acervo.

Os museus do Seridó e do Sertanejo e suas coleções arqueológicas

O Museu do Seridó foi criado nos anos 1960, mais especificamente em 1966, por iniciativa de um pároco da cidade de Caicó, o Padre Antenor Salvino de Araújo, o primeiro nome desta instituição foi Museu 'Pena de Ouro' e homenageava o fundador da Escola de Latim do Seridó, o Padre Brito Guerra (Brito, 2008, n/p). Este lugar foi pensado inicialmente como um espaço para se apresentar a história da região e, ao mesmo tempo, preservar o pensamento e as artes do povo seridoense. Inicialmente gerenciado pela diocese de Caicó, no

início dos anos oitenta este museu passou a ser vinculado à Universidade Federal do Rio Grande do Norte, através do Centro Regional de Ensino Superior do Seridó (CERES).

O Museu do Seridó funciona em um prédio de dois pavimentos construído no século XIX para abrigar o Senado da Câmara e a Cadeia Pública da Vila do Príncipe, a vila que deu origem a hoje cidade de Caicó, e doado pela prefeitura desta cidade em 13 de janeiro de 1973 (Figura 01).

Figura 01 - Fachada do prédio onde funciona o Museu do Seridó



FOTO: Abrahão Silva

Em 1993, foi feita uma reforma no prédio e um trabalho de reestruturação do acervo e da exposição. Esta reestruturação visava adequar o museu às técnicas museográficas então em voga e torná-lo um espaço de prática pedagógica, de pesquisa e de relação com a comunidade. Naquela época, a temática central escolhida para o museu foi: 'Seridó, Terra Nossa de Cada Dia'. Em derredor desse tema, foram criados cinco núcleos expositivos chamados de 'Seridó, terra e homem pré-cabralino', 'Sociedade: produção e

trabalho', 'Devoção e arte do Seridó', 'Ofício e arte do Seridó' e 'Indústria alimentícia de subsistência'. Estes núcleos abordavam, respectivamente: 1) A fauna e a flora da região Seridó, além de dados relativos à presença indígena na região e a sua herança; 2) O homem, a família, o criatório e as atividades econômicas no Seridó; 3) A devoção do povo seridoense e a festa dos Negros do Rosário; 4) Um núcleo temático que abordaria profissões outrora muito praticadas na região, como os ofícios de seleiro e de ferreiro; 5) Elementos relativos à cozinha regional, como a fabricação da rapadura e a da farinha (Brito, 2008, n/p).

Alguns traços desta época ainda estão presentes hoje, como o espaço dedicado ao engenho de rapadura (Figura 02). Entretanto, o circuito de exposição foi em parte modificado na passagem dos anos 1990 para os anos 2000. Além disso, desde 2005, o museu vem passando por problemas administrativos que repercutiram tanto na expografia quanto no gerenciamento do acervo. Este acervo foi montado a partir de doações de famílias e moradores da região do Seridó, sendo composto por objetos de mobiliário, de arte sacra, de artesanato, porcelanas, fotografias e artefatos líticos.

Figura 02 - Núcleo remanescente da exposição do início dos anos 1990, réplica de um engenho de rapadura



FOTO: Abrahão Silva

A coleção arqueológica é composta por: cinco lâminas de machado, duas mãos de mó, dois instrumentos passivos – tipo pilão, uma bola de boleadeira, dois núcleos e uma lasca trabalhada (Figura 03). As lâminas de machado são polidas e picoteadas, sendo que algumas apresentam protuberâncias laterais, chamadas por Prous *et al.* (2002) de orelhas para encabamento, alguns dos gumes são convexos e outros levemente convexos. A matéria-prima predominante é o granito, havendo também duas peças de sílex. Esta coleção arqueológica não é a única em uma instituição museológica na região do Seridó, há outra no Museu do Sertanejo na cidade de Acari/RN.

O Museu do Sertanejo, também conhecido como Museu Histórico de Acari, foi criado em 1990. Da mesma forma que no caso de Caicó, este museu funciona em um prédio que no século XIX foi a Casa de Câmara e Cadeia de Acari (Figura 04). É um museu municipal e suas últimas reformas foram nos anos de 2004 e 2011, com recursos advindos do Ministério da Cultura. A

exposição deste museu foi elaborada a partir de dois eixos, comuns na vida do sertanejo norte-rio-grandense: a criação de gado e o cultivo do algodão.

Figura 03 - Coleção arqueológica do Museu do Seridó



FOTO: Abrahão Silva

Figura 04 - Fachada do prédio onde funciona o Museu do Sertanejo



FOTO: Cláudia Lago

A criação de gado foi o vetor do povoamento no interior da Capitania do Rio Grande, a partir das fazendas de criação de gado surgiram vários núcleos de povoação que depois se tornaram cidade. Já o algodão foi o principal produto cultivado no sertão do Rio Grande do Norte no século XX, entretanto, nas últimas décadas deste século começou a entrar em crise devido a problemas nas plantações. Mas, além destas temáticas, a exposição do museu aborda a prática da pesca artesanal no Açude Gargalheiras e, segundo a diretoria deste museu, “outras histórias referentes ao cotidiano da cidade e contexto que faz parte de Acari”.

O museu de Acari tem a peculiaridade de ser dotado de uma interação com a comunidade local. Neste espaço acontecem também eventos culturais e oficinas pedagógicas. A exposição foi montada após uma consulta aos moradores da cidade e foram estes também que doaram as peças que compõem o acervo do museu. Este acervo, hoje, é de cerca de duas mil peças e o número de doações ao museu diminuiu devido à temática adotada pela instituição. A exposição montada foi dividida em dois módulos que, seguindo a arquitetura do prédio, foram alocados respectivamente, no piso inferior e no primeiro andar. No pavimento superior, estão as exposições temporárias e outras que se reportam ao contexto da cidade de Acari, como iconografias das famílias acarienses e a cultura material de antigas fazendas da região; já no piso inferior, a exposição aborda as economias tradicionais do Seridó, como a criação de gado. Em meio aos objetos relativos à pecuária seridoense, está a exposição relativa ao passado pré-colonial da região (Figuras 05 e 06).

Figura 05 - Exposição de objetos relativos à pecuária seridoense



FOTO: Abrahão Silva

Figura 06 - Exposição dos artefatos da coleção arqueológica, com um painel representando pinturas e gravuras da região Seridó



FOTO: Abrahão Silva

A coleção arqueológica do Museu do Sertanejo é formada por duas pontas de projéteis fragmentadas, uma mão de pilão, um pilão, um batedor semiesférico (tipo quebra-coquinho), dois fragmentos de lâmina de machado, duas lâminas de machado fragmentadas (uma na porção distal e outra na porção proximal), 5 blocos de hematita e 1 seixo. A matéria-prima, no caso dos artefatos, é de dois tipos: o sílex para os artefatos lascados e o granito para os líticos polidos.

O único texto que acompanha a exposição das peças arqueológicas é de autoria de um historiador norte-rio-grandense, autodidata, e além de apresentar uma cronologia equivocada, peca ao quebrar o discurso para se reportar ao povoamento do Seridó pelos criadores de gado, época em que a região era habitada por várias etnias indígenas.

O Museu do Sertanejo possui uma temática que se relaciona com as características sociais e com a historicidade tanto de Acari, quanto do Seridó norte-rio-grandense. O fato de ser um museu com relativa participação da comunidade local faz com que temáticas mais próximas do cotidiano, como, por exemplo, a introdução do rádio na cidade não deixe de serem abordadas. Contudo, justamente este caráter popular fez com que não pudesse ficar de fora da exposição a arqueologia, justamente porque sítios arqueológicos são comuns na região e os moradores de Acari, assim como os do Seridó como um todo, há muito convivem com informações sobre “as pinturas de índios” (uma das maneiras como são popularmente referenciadas as pinturas rupestres).

Isto tornou a inserção de elementos pré-coloniais na exposição algo necessário. A necessidade de musealizar as poucas fontes arqueológicas que estão nesta instituição fez com que elas fossem introduzidas em meio a objetos com os quais não consegue dialogar. As peças arqueológicas formam um quadro exótico em meio a artefatos das lidas diárias dos sertanejos, como esporas e roupas de couro, e o único texto que poderia contribuir para que elas pudessem ser pensadas como referências patrimoniais consegue, mesmo breve, ser repleto de incoerência.

As coleções arqueológicas do Museu do Seridó e do Museu do Sertanejo não podem atuar nem como um lampejo do patrimônio arqueológico que há na região, ou como uma amostra do que já foi coletado em escavações que são procedidas desde a década de 1980, até porque os artefatos que compõem essas coleções chegaram até os museus levados por agricultores ou por moradores da cidade que as encontraram em suas propriedades rurais. Fato é que nenhum dos materiais arqueológicos coletados em escavações na região do Seridó norte-rio-grandense se encontra em solo potiguar.

Também é um fato, evidenciado nas páginas anteriores, que as instituições museais aqui trabalhadas apresentam além de problemas de gerenciamento, outras perspectivas em termos de sua museografia. Nem no Museu do Sertanejo e nem no Museu do Seridó, a arqueologia é uma prioridade – talvez até não seja algo secundário. Mas é, isto com certeza, algo necessário em uma região repleta de sítios arqueológicos e cuja ocupação humana é até o momento a mais antiga do estado. E se os moradores do Seridó não usam termos técnicos ou acadêmicos para se referir aos moradores pré-históricos da região, preferem chama-los genericamente de índios, sabem ao menos, com certeza, que aquilo faz parte do passado. Um passado seridoense e potiguar como um todo e, neste caso, o que possui a capacidade de mediador com este passado são justamente os bens arqueológicos, tanto os que estão nestes museus, quanto os que estão emigrados em solo pernambucano e que representam o produto de pesquisas arqueológicas, pesquisas como a que foi conduzida no Lajedo de Soledade e que teve seu acervo musealizado no Museu de Soledade.

A pesquisa arqueológica no Lajedo de Soledade e o produto dos trabalhos: o Museu de Soledade

Encravado no sertão potiguar, a aproximadamente 420 quilômetros de Natal, o Lajedo de Soledade – Apodi/RN (Figura 07), encontra-se cercado por

uma caatinga hiperxerófila onde predominam espécies vegetativas como o faveleiro (Cnidoscolus), o xique-xique (Pilocereus) e a macambira (Bromélia Laciniosa), as quais, entre outras, adaptam-se muito bem ao clima semiárido da região.

Figura 07 - Área do sítio arqueológico “Lajedo de Soledade”



FOTO: Abrahão Sanderson

Além de um olho d’água que existe no lajedo, vazio em períodos de seca, as outras fontes de água para esta área estão em um raio de aproximadamente 15 quilômetros, são a lagoa de Apodi e o rio Apodi-Mossoró, que possui uma bacia hidrográfica com por volta de 17.500 Km² e que justamente por isto é caracterizada, segundo o Diagnóstico Estrutural do Estado de 1976, como a maior bacia genuinamente norte-rio-grandense. Ainda com relação ao lajedo, podemos dizer que:

Trata-se (...) de um enorme afloramento calcáreo, no qual desponta um grande conjunto de estreitas grutas,

galerias longas e baixas, pequenos abrigos sob a rocha e ravinas, causadas pelo movimento das águas nas estações invernosas que erodiram durante as últimas dezenas de milhares de anos as superfícies da Formação Jandaíra. Assim, o trabalho milenar da água sobre o calcáreo, tanto das chuvas quanto do lençol freático, por sua natural irregularidade, propiciou uma infinidade de ‘molduras’ naturais para pinturas e gravuras das mais diversas formas, tamanhos e técnicas. (Albuquerque; Pacheco, 2000, p. 203).

Não é de hoje que estas pinturas chamam a atenção dos visitantes que passaram próximo ao lajedo, ou que delas tenham ouvido relatos. Ainda no século XVIII, as pinturas de soledade foram citadas pelo padre jesuíta Francisco Correia Teles de Menezes, no tomo IV da sua obra ‘Mapa do Novo Descoberto’, intitulado ‘Da Lamentação Brasília’. Este texto traz consigo uma das primeiras informações sobre registros rupestres no Rio Grande do Norte, em meio às quais encontram-se referências à região de Apodi e, mais especificamente, sobre o Lajedo de Soledade. O manuscrito do padre Teles de Menezes foi compilado por Tristão de Alencar Araripe no século XIX, vindo este último trabalho, o de Araripe, a figurar em obras que versam sobre o estado do Rio Grande do Norte e sendo possível, a partir de uma destas, retirar-se parte da citação feita pelo jesuíta Teles de Menezes quando escreve sobre Soledade:

LAJES DA SOLEDADE – êste sítio é da entrada da picada de Apodi para diante uma légua; é dono de uma parte dêle José Lopes, morador nas vargens do Apodi, o qual diz que, quando cavou o ôlho d’água, que é entre pedras, descobriu-o subterrâneamente muitos cacos de telha e de louça, como que com êles se fêz o entupimento, e logo pulsou água em abundância. Êste poço esta em uma ilharga dum pequeno terreno de terra firme, entre grande lajeiro de pedra de cal, por cujas ribanceiras e locas estão muitos sinais de tinta encarnada; mas como é aposento de passageiros, êstes

os tem raspado com facas e ralado com pedras; e que por isto já mal se divulgam. (Bastani, 1991, n/p).

Na sua época, o padre Teles de Menezes conseguiu apontar duas importantes ocorrências relacionadas aos painéis de pinturas rupestres do Lajedo de Soledade: a necessidade de um trabalho mais acurado com os vestígios presentes no lugar e a também necessária interrupção da destruição progressiva que estes estavam sofrendo. Estes foram pontos comuns que, em maior ou menor monta, constaram nas observações de intelectuais já no século XX, dentre os quais podemos citar Souza Cunha, Vingt-Un Rosado, Elizabeth Cabral, Nássaro Nasser e Tom Miller. Este último tentou levar a cabo no ano de 1981 um projeto de pesquisa na chapada do Apodi, mas, infelizmente, não obteve sucesso e o projeto malogrou diante da burocracia universitária.

No final da década de 1980, funcionários da Petrobrás e integrantes da comunidade local iniciaram tentativas de educação patrimonial com o intuito de preservar os vestígios que ainda restavam no lajedo, começando, destarte, a plantar as bases do que depois se tornou a FALS – Fundação Amigos do Lajedo de Soledade. Entretanto, desde esta época se fez mister que fossem oferecidas à sociedade local, que até então sobrevivia basicamente da mineração artesanal do calcário, outras fontes de renda através da aplicação na região de formas de desenvolvimento sustentável.

A alternativa viável encontrada naquele momento, para evitar a destruição do sítio, foi preservar apenas as áreas do lajedo que “apresentarem vestígios arqueológicos e paleontológicos, ou feições geológicas dignas de monta” (Bagnoli, 1993: n/p). Foi em meio a este contexto de resgate e preservação dos vestígios presentes no lajedo que surgiu, em 1993, o Projeto Arqueológico Soledade, o qual incluiu, também, estudos nas áreas de geologia, paleontologia e espeleologia.

A formação calcária de Soledade se apresenta durante boa parte do ano com a ausência de água, entretanto, as épocas de chuvas produziram vazantes que levaram consigo vestígios que estavam depositados naquele lajedo e isto, apesar de não ser justificativa, resultou em uma dificuldade de se caracterizar culturalmente os grupos humanos que fizeram uso do Lajedo de Soledade durante o período pré-histórico. Mesmo assim, por meio dos vestígios coletados, foi possível retirar informações que serviram de lastro a uma idéia de utilização recorrente do lajedo, mas não como espaço de habitação e sim como lugar cerimonial das sociedades ágrafas do entorno, pois, “ainda que a ocorrência fosse dez vezes maior, ou seja, ainda que tivessem sido encontrados apenas 10% do material que teria sido utilizado nas proximidades do lajedo, ainda assim seria pouco”. (Albuquerque; Pacheco, 2000: 204).

Em meio ao material lítico encontrado durante as escavações arqueológicas, foi possível atentar para a presença mais acentuada do quartzo como matéria-prima utilizada na fabricação de instrumentos, sendo esta uma característica, de maneira geral, das “indústrias líticas mais recentes, entre 6.000 e 2.500 A.P. (antes do presente), as quais no Nordeste brasileiro estão associadas, primordialmente, aos grupos da tradição Agreste de pinturas rupestres” (Souza; Pacheco; Spencer, 1994, p. 10). Os vestígios cerâmicos encontrados foram poucos, porém com alguns traços básicos que indicam, pelo formato dos fragmentos, tratar-se de pequenas vasilhas utilizadas como recipientes para bebidas ou tintas, além do que demonstram diversificados tipos de decoração.

As pesquisas arqueológicas indicaram a presença de remanescentes vestigiais de grupos que não dependiam da caça, sendo, provavelmente, grupos coletores/agricultores os que habitaram as vizinhanças do lajedo. Embora o uso da cerâmica não implique, necessariamente, na prática da agricultura, a associação feita à presença em Soledade de grupos coletores/agricultores

ganha uma maior ênfase quando se enxerga que os grupos humanos pré-históricos moradores do sítio do Góes, próximo ao sítio arqueológico do Lajedo de Soledade, além de trabalharem o material lítico sob a forma de objetos polidos, enfaticamente os machados – usados por comunidades indígenas para o desmatamento de áreas objetivando o plantio –, também eram ceramistas, autores de “uma cerâmica grosseira, mal cosida, com grande quantidade de grânulos”. (Silva, 1983, p. 9).

Como não foram coletadas amostras para datações radiocarbônicas durante as escavações, a ocupação humana no sítio arqueológico do Lajedo de Soledade foi inserida no contexto das teorias sobre o povoamento do Nordeste brasileiro, que consideram, pelo menos parcialmente, os ambientes das regiões onde os conjuntos arqueológicos encontram-se inseridos, as temperaturas causticantes do clima semi-árido, a vegetação do tipo caatinga e os recursos disponibilizados por este ambiente, de modo que se pensa em ocupações humanas neste lugar desde pelo menos 5.000 anos antes do presente.

Se a presença humana em Soledade tem cerca de 5.000 anos, o mesmo não pode ser dito do sítio arqueológico em si, uma formação calcária com a idade estimada em 90 milhões de anos. E é justamente isto que está presente no Museu de Soledade, a história do sítio arqueológico.

O Museu de Soledade foi criado em 1993 e possui o formato de uma caieira (Figura 08). Ele surgiu como parte de um projeto de incentivo ao desenvolvimento sustentável levado adiante pela estatal brasileira Petrobrás. Esta empresa começou o trabalho com moradores da região no ano de 1990. Até então a maioria dos moradores do Distrito de Soledade vivia do trabalho nas caieiras, os fornos de fabricação da cal e, para a subsistência, depredavam constantemente o sítio arqueológico para a extração deste mineral.

Figura 08 - Fachada e detalhe da arquitetura do Museu do “Lajedo de Soledade”



FOTO: Acervo FALS

Além da construção do museu, foram delimitadas três áreas do lajedo que hoje funcionam como roteiros para os turistas. Acessos foram feitos para facilitar a caminhada dos visitantes por entre as formações calcárias, de modo que o museu e a visita ao sítio arqueológico formam roteiros complementares. Os guias no passeio pelo sítio e os que ficam no museu são todos da localidade e receberam um treinamento específico para desempenhar esta função tendo, inclusive, alguns deles participado como auxiliares de escavação no projeto de 1993. Além disso, apresentam como peculiaridade o fato de serem vários deles filhos de ex-trabalhadores que retiravam o sustento da fabricação da cal. Outro aspecto também a ser ressaltado é que o sustento que antes provinha da cal hoje é obtido no CAL (Centro de Atividades Artesanais), lugar onde são vendidas peças de cerâmica, cestaria, pinturas com temáticas locais e artigos de papel reciclado.

O fato de ter sido construído no formato de uma caieira, que tem a geometria parecida com a de um pentágono, contribuiu para que em seu

interior a exposição dos acervos fosse feita de maneira semi-circular (Figura 09), com os objetos postos em vitrines junto às paredes e também em expositores colocados no vão central (Figura 10). O visitante segue uma espécie de linha do tempo em que ele parte da formação geológica do sítio até os artefatos culturais coletados durante as escavações, passando no caminho, pela fauna que ocupou a região antes da presença do homem, além de painéis explicativos, que acompanham a exposição tanto das evidências paleontológicas quanto das arqueológicas e ilustrações que complementam a apresentação temática.

Figura 09 - Detalhe que evidencia o formato semi-circular adotado na expografia existente no Museu de Soledade



FOTO: Abrahão Silva

Figura 10 - Detalhe da exposição no vão central, com peças arqueológicas em exposição



FOTO: Abrahão Silva

À guisa de conclusão

Valho-me agora de um caso que ocorreu durante as escavações arqueológicas no Lajedo de Soledade e que foi contado a mim, tanto por um dos membros da equipe de arqueologia quanto por um dos guias do sítio arqueológico Lajedo de Soledade, para que possamos entender um pouco da situação de relação para com o patrimônio arqueológico que conseguiu ser estabelecida na localidade onde existe o sítio.

Um dos painéis de registro rupestre mais famoso em Soledade se chama Painel das Araras e é composto, entre outras imagens, por duas figuras zoomorfas que se assemelham, como não podia deixar de ser, a araras. Durante as escavações, um morador local resolveu durante a noite raspar parte de uma dessas figuras zoomorfas. No dia seguinte, a equipe de arqueologia percebeu o que havia acontecido e comunicou às lideranças da comunidade. Logo, todos os moradores do lugar ficaram sabendo da situação e se demonstraram tão

indignados que o cidadão que depredou o painel retornou lá em outra noite para ‘preencher’ com tinta a óleo o espaço que havia ficado ‘vago’ na imagem e fez isto por medo de ser espancado.

O Sítio e as estruturas que foram criadas próximas a ele representam hoje uma herança para a comunidade local, e o fato de ser herança no caso de Soledade ocorre devido a dois aspectos: primeiro, porque o trabalho exercido na área fez com que os moradores adquirissem referências de pertencimento em relação ao sítio arqueológico e, em segundo lugar, é herança porque não é só dos que moram lá hoje, é dos que irão morar lá no futuro. No caso do Museu de Soledade, temos um espaço onde elementos da Arqueologia e da Museologia se misturaram e da complementaridade surgiu um espaço onde as fontes arqueológicas não estão desarticuladas, nem exiladas e onde as pessoas a elas se sentem vinculadas. É, pois, o melhor exemplo de Musealização da Arqueologia observado em solo potiguar.

Fontes

DIÁRIO de Natal. DN Educação: Museus do RN. n. 2: Natal e interior. 30 de abril de 2006.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. Relatório de Pesquisa do Monumenta Arqueológica – Diagnóstico dos Sítios Arqueológicos de Carnaúba dos Dantas. Caicó: CERES/UFRN, 2004.

SOUZA, Paulo Tadeu de, PACHECO, Leila Serafim, SPENCER, Walner Barros. Projeto Soledade: relatório final, 1994.

Referências

ALBUQUERQUE, Paulo Tadeu de Souza, PACHECO, Leila Maria Serafim. O lajedo de soledade: um estudo interpretativo. In: TENÓRIO, Maria Cristina. (Org.). Pré-história da Terra Brasilis. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2000.

ALVIM, Marília C. de M.. Osteobiografia da população pré-histórica do abrigo Pedra do Alexandre, Carnaúba dos Dantas, RN. In: Clío – Série Arqueológica. n. 11. v. 1. Recife: EDUFPE, 1995-1996.

BASTANI, Tanus Jorge. Minas e Minérios no Brasil: tesouros, cidades pré-históricas e minas abandonadas. Série B, n. 999, 1991. (Coleção Mossoroense).

BAGNOLI, E. O lajedo de soledade, Apodi – RN: um exemplo de preservação do patrimônio cultural brasileiro. Revista da SAB. v. 8. n. 1. São Paulo: SAB, 1994.

BAGNOLI, E. O lajedo de soledade, Apodi (RN) – um exemplo de preservação do patrimônio cultural brasileiro com patrocínio da Petrobrás. In: Anais do 4º seminário ambiental do sistema Petrobrás. v. 2. Contagem – MG: Petrobrás, nov. 1993.

BORGES, F. M.. Prospecção de Sítios Arqueológicos no Sertão do Seridó – Carnaúba dos Dantas (RN): Sítio Furna dos Caboclos. In: Anais do IV Congresso de Iniciação Científica – CONIC. Recife: EDUFPE, 1996. p. 454.

BRITO, Paula Sônia. O Museu do Seridó: a história que se faz presente. In: <http://www.cerescaico.ufrn.br/museu/historico.htm> - acessado em 23/01/2008.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Musealização da Arqueologia: um estudo de modelos para o Projeto Paranapanema. Tese de Doutorado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação Interdepartamental em Arqueologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo/USP, 1995.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Arqueologia e antropofagia: a musealização de sítios arqueológicos. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Museus: antropofagia da memória e do patrimônio. n. 31. Brasília: IPHAN, 2005.

FONTES, Mauro Alexandre Farias. A Cerâmica Pré-Histórica da Área Arqueológica do Seridó/RN. Dissertação de Mestrado. Recife: Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, 2003.

FONTES, Mauro Alexandre Farias. O perfil cerâmico cotidiano e cerimonial dos sítios arqueológicos da Pedra do Alexander, Casa de Pedra e Pedra do Chinelo – RN. In: Clío – Série Arqueológica. n. 21. v. 1. Recife: EDUFPE, 2006.

LUFT, Vladimir José. Os restos alimentares do sítio Mirador no Boqueirão de Parelhas – RN. In: Clío – Série Arqueológica. n.5. Recife: EDUFPE, 1989.

MARTIN, Gabriela (Org.). Novos dados sobre as pinturas rupestres do Seridó no Rio Grande do Norte. In: Anais do I Simpósio sobre Pré-História do Nordeste Brasileiro. v. 1. Recife: EDUFPE, 1991.

MARTIN, Gabriela et al. Escavação arqueológica do sítio Casa Santa, Carnaúba dos Dantas, RN. In: Clio – Série Arqueológica. n. 21. v. 2. Recife: EDUFPE, 2006.

MARTIN, Gabriela. A arte rupestre da região do Seridó, no Rio Grande do Norte e na Paraíba. In: Anais do I Seminário Internacional sobre Preservação da Arte Rupestre nos Sítios do Patrimônio Mundial. FUMDHAMENTOS. n. 5. São Raimundo Nonato/PI: FUMDHAM, jan. 2007.

MARTIN, Gabriela. Arte Rupestre no Seridó: O Sítio Mirador de Parelhas (Rn). In: Clio – Série Arqueológica. n. 3. Recife: EDUFPE, 1985.

MARTIN, Gabriela. Casa Santa: Um abrigo com pinturas rupestres do estilo Seridó, (Rn). In: Clio – Série Arqueológica. n. 2. Recife: EDUFPE, 1982.

MARTIN, Gabriela. Fronteiras estilísticas e culturais na Arte Rupestre do Seridó RN. In: Clio – Série Arqueológica. n. 18. Recife: EDUFPE, 2003.

MARTIN, Gabriela. Identidades no sertão do Seridó. In: DANTAS, Marcelo (Org.). Antes. Histórias da Pré-História. v. 1. São Paulo: Centro Cultural Banco do Brasil, 2004.

MARTIN, Gabriela. O cemitério pré-histórico “Pedra do Alexandre” em Carnaúba dos Dantas, RN. In: Clio – Série Arqueológica. n. 11. v. 1. Recife: EDUFPE, 1995-1996.

MARTIN, Gabriela. Pré-história do Nordeste do Brasil. 3. ed. Recife: EDUFPE, 1999.

MARTIN, Gabriela. Registro rupestre e registro arqueológico do nordeste do Brasil. Revista da SAB. v. 8. n. 1. São Paulo: SAB, 1994.

MARTIN, Gabriela; Anne-Marie Pessis. Área arqueológica do Seridó, RN, PB: Problemas de conservação do Patrimônio cultural. In: FUMDHAMENTOS. n. 2. v. 1. São Raimundo Nonato/PI: FUMDHAM, 2002/2003.

NASCIMENTO, Ana; LUNA, Suely. Levantamento arqueológico do Riacho do Bojo, Carnaúba dos Dantas, RN, Brasil. In: Clio – Série Arqueológica. n. 13. v. 1. Recife: EDUFPE, 1998.

PROUS, André; ALONSO, Márcio; PILÓ, Henrique; XAVIER, Alexandre A. F.; LIMA, Ângelo Pessoa; SOUZA, Gustavo Neves de. Os machados pré-históricos no Brasil descrição de coleções brasileiras e trabalhos experimentais: fabricação de lâminas, cabos, encabamentos e utilização. Canindé. Xingó/SE. nº 2, dezembro de 2002.

QUEIROZ, Albérico N. de; CARDOSO, Glória Maria B. Nota prévia sobre a fauna holocênica de vertebrados do sítio arqueológico “Pedra do Alexandre”, Carnaúba dos Dantas-RN, Brasil. In: Clio – Série Arqueológica. n. 11. v. 1. Recife: EDUFPE, 1995-1996.

SILVA, Adrienne Costa da. As representações zoomórficas na sub-tradição Seridó. Dissertação de Mestrado. Recife: Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, 2003.

SILVA, Antônio Campos e. Levantamento do material pré-histórico do Oeste potiguar. Mossoró: Fundação Guimaráes Duque, 1983. Série B, n. 329. (Coleção Mossoroense).

TORRES, Ana Catarina. Estudo dos pigmentos do sítio pré-histórico Pedra do Alexandre – Carnaúba dos Dantas, RN. In: Clio – Série Arqueológica. n. 11. v. 1. Recife: EDUFPE, 1995-1996.

VIDAL, Irma Asón. Projeto arqueológico do Seridó: sítio Pedra do Chinelo. In: Clio – Série Arqueológica. n. 17. v. 1. Recife: EDUFPE, 2002.

As saudades da terra do Pai: o sertão inscrito na alma e no corpo de Oswaldo Lamartine de Faria

Durval Muniz de Albuquerque Júnior

De sobejo de seca a lixo hospitalar: uma simbólica do resto

Como todo ser humano, Oswaldo Lamartine de Faria se constituiu na linguagem, nasceu e viveu na relação com a palavra, com aquilo que ela pode dizer e com aquilo que não pode ser dito. Desde o nascimento, os humanos são seres falados, seres ditos e que devem aprender a falar, a dizer, a se dizer. Desde a mais tenra idade, notadamente se se nasce no interior de uma família letrada, como é o caso de Oswaldo Lamartine, o humano se vê às voltas com as possibilidades e as impossibilidades da palavra, da linguagem, de dizer o que ele é, o que ele vê, o que ele sofre, o que lhe acontece, o que ele sente, o que ele imagina, o que ele lembra, o que ele pensa. Jacques Lacan falava da mordedura da linguagem, de como a linguagem nos morde, como ela tenta nos deglutir, nos abarcar, nos engolfar, nos cercar por todos os lados, e, como, mesmo assim, sempre queda um resíduo, uma sobra, um resto, de nós e do que nos acontece, por dizer.²⁰ Há sempre resíduos de experiências que caem no indizível, no inaudito, que, como folhas no outono, entram em caducidade, sem que possam ser expressadas, faladas, ditas. Há sempre partes de nossas vivências que ficam como objetos perdidos, como coisas que não podemos transformar em sentido, em significado, em narrativa, experiências que ultrapassam nossa capacidade de dizer. Esse objeto resto, fugidio, opaco, velado, é o que Lacan nomeou de objeto a (primeira letra da palavra *autre*, outro em francês, letra

²⁰ LACAN, Jacques. O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

primeira do alfabeto), o objeto outro, incógnito, que, no entanto, seria a nossa verdade.²¹ A verdade do sujeito estaria nesse outro de si mesmo, nesse objeto faltoso, perto e longe de si ao mesmo tempo, que está e não está em si, consigo. Estaria nesse objeto cortado de si, o que em si está fora de si, o resto inassimilável. Estaria no que em si é furo, é passagem para um além, para um fora de si mesmo. A linguagem é esse outro que nos arrasta para fora de nós mesmos, que nos lança e nos endereça na direção de um outro objeto, humano ou inumano, do qual tentamos nos apossar e não conseguimos, nem mesmo através do dizer, do discurso.²² A verdade do sujeito não estaria no que julga ser seu centro, mas estaria naquilo que ficou à margem, em tudo aquilo que não é idealizado, o que está em sua exterioridade.

O sertão, na escrita e na vida de Oswaldo Lamartine, parece ser esse objeto resto, esse outro de si mesmo, esse objeto ambíguo, que, ao mesmo tempo, estava nele e dele era muito distante. Esse objeto que sempre esteve perto e longe de si mesmo, que era parte intrínseca e extrínseca de seu ser de sujeito. O sertão era para Oswaldo esse objeto faltoso, essa parte cortada de si, o que nele estava e não estava, o resto inassimilável, indizível, que buscava repetidamente dizer. Oswaldo Lamartine só se imaginava encaixado no sertão que, no entanto, dele estava desencaixado, desde seu nascimento. O sertão era, para Oswaldo Lamartine, esse objeto causa do desejo, para usar outra formulação conceitual lacaniana, essa falta que se julga ser o objeto da visada do desejo, essa ausência que parece ser o alvo a ser alcançado pelo desejo, mas que, na verdade, é o que está no princípio do desejo, é o que o causa, o que o inicia, o que o mobiliza.²³ Na vida de Oswaldo o sertão não foi apenas uma meta, uma busca, uma procura, foi um começo, foi um princípio, foi o que o moveu

²¹ LACAN, Jacques. O seminário, livro 4: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

²² LACAN, Jacques. O seminário, livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

²³ LACAN, Jacques. O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

em toda sua existência. No princípio se encontrava a ausência do sertão, o seu corpo fora da vida sertaneja, a carne como esse real anterior a toda elaboração imaginária, a toda formulação simbólica do corpo.²⁴ Todo o imaginário, toda a simbologia que elaborou em torno do sertão, ao longo da vida, provinha da nostalgia e da angústia desse objeto resto que era suas carnes antes da elaboração de seu corpo como corpo sertanejo, de sua subjetividade como sujeito, como ser sertanejo. Oswaldo Lamartine de Faria não nasceu no sertão, não era sertanejo de nascimento, o sertão nunca foi a sua terra natal. Sua terra de nascimento foi a cidade do Natal. “Menino macho”, como fazia questão de dizer, teve seu umbigo cortado às 19 horas, do sábado, dia 15 de novembro de 1919, por Da. Adelaide Silva, parteira, na casa colonial, de taipa e telha vã, “alpendrada, fresca e honesta”, de propriedade de seu pai, Juvenal Lamartine, que ficava no número 431, da Av. Rodrigues Alves, esquina com a rua Trairi.²⁵

Se não nasceu no sertão, se nasceu um menino da capital, do litoral, teve uma infância majoritariamente urbana. Foi o menino de “um perdido reinado”²⁶, a nova casa paterna, localizada na rua Trairi 558, esquina com a av. Campos Sales, um quarteirão povoado de fruteiras. “Menino colhendo frutas no sítio da casa, caçando de baladeira, empinando papagaio, jogando futebol de botão ... jogando peladas de bola de meia, na rua Potengi; e de borracha e couro, no Campo do Triângulo – onde hoje é o Colégio Estadual Atheneu Norte-Rio-Grandense”²⁷. Menino filho de família importante, de pai deputado federal por sete legislaturas encarrilhadas, décimo filho do ex-presidente do estado, Juvenal Lamartine, veraneando em casa de palha na praia da Redinha, vigiada pelo forte dos Reis Magos, atravessando várias vezes o rio Potengi, em botes de

²⁴ LACAN, Jacques. Le séminaire, livre XXII: RSI (1974-1975). (Seminário inédito, transcrição em francês disponível na internet na página do psicanalista Patrick Valas: <http://www.valas.fr/jacques-Lacan-RSI-1974-1975,288>).

²⁵ CAMPOS, Natércia (Org.). Em alpendres d’Acauã: conversa com Oswaldo Lamartine de Faria. Fortaleza: Imprensa Universitária (UFC); Natal: Fundação José Augusto, 2001, p. 15.

²⁶ Idem, p. 20.

²⁷ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, p. 16.

velas triangulares sob o comando do mestre Brasileiro. Menino que, embora se dissesse filho da seca do sertão, teve uma infância marcada pelo contato com as águas do mar e do rio, onde aprendeu “a pescar siri e nadar cachorrinho vestido do pescoço aos joelhos com uma roupa de banho listrada de azul e branco”²⁸, onde viu o povo pescar tainha e guaiamum. De sertão mesmo, talvez, só os restos de terra, a lama que o rio Potengi atirava na barra e afogava no mar. Experiências de sertão, do sertão do Seridó, somente aquelas vividas na infância, em curtas estadias, nas férias ou finais de semana, na fazenda Ingá, pertencente a sua família, localizada no município de Acari.²⁹ O sertão aparecia em sua vida nesses tempos excepcionais, nesses tempos que restavam, que sobravam de sua vida cotidiana, de sua vida rotineira de menino de cidade. A narrativa que faz dessas suas experiências sertanejas parece muito mais imaginadas do que reais. A fantasia infantil parece se misturar com a visão idealizada da vida sertaneja do adulto, uma vida sertaneja que conheceu descrita nos livros, contada pela tradição oral, pelos livros de folclore. É significativo que inicie o relato que faz de sua infância sertaneja, para o livro *Em alpendres de Acauã*, se referindo à infância de um personagem literário, citando um trecho do poema *Meus oito anos*, do poeta Casimiro de Abreu:

... mesminho Casimiro ... *Da camisa aberta o peito, – Pés descalços, braços nus* -. O dia principiava com a caneca de leite mugido ainda no quebrar da barra e se findava com as histórias de Trancoso. Noites de um sono só parecendo um piscar de olhos. Vadiava-se de boi-de-osso, cavalo de pau, nadar com cavalete de mulungu, mergulhar em desafio ao “galinha gorda? / Gorda é ela...”. Jogar cangapé, tirar caçote, armar arapuça, fojo e mundé, andar a cavalo, enfim, todo esse rico e sadio viver rural.³⁰ (15-16)

²⁸ Idem.

²⁹ Idem, p. 15-16.

³⁰ Idem, p. 15-16.

Mas, mesmo essas raras vivências de sertão, cedo desapareceram de sua vida, pois aos 12 anos é enviado a estudar em colégio interno na cidade do Recife (1931-1933), de lá vai para o Rio de Janeiro, onde estuda no Instituto Lafayette, e, posteriormente, para a Escola Superior de Agricultura, na cidade de Lavras, em Minas Gerais, somente retornando ao Rio Grande do Norte em 1941, com cerca de 22 anos. Entre 1941 e 1948 trabalha na fazenda Lagoa Nova, propriedade de seu pai, localizada no município de Riachuelo.³¹ Embora cite, inúmeras vezes, em sua obra, essa experiência como sendo sertaneja, nomeando vários dos trabalhadores dessa propriedade como informantes sobre aspectos da vida no sertão do Seridó, o latifúndio de cerca de onze mil hectares se localizava na zona do agreste do estado, não estando oficialmente localizada na zona sertaneja, muito menos no território seridoense. A partir de 1948, trabalha por quatro anos como administrador de uma fazenda no Rio de Janeiro e de uma estação experimental agrícola em Barra do Corda, Maranhão. Em 1952, regressa ao Rio Grande do Norte e vai ser diretor do Núcleo Colonial do Pium, no município de Parnamirim, vizinho da capital. Em 1957, ingressa no Banco do Nordeste, indo residir inicialmente em Fortaleza, transferindo-se, depois, para o Rio de Janeiro, onde ficou até a sua aposentadoria. Quando retorna ao Rio Grande do Norte, vai morar nas terras que herdara do pai, uma parte da Fazenda Lagoa Nova, que nomeará de Fazenda Acauã que, como aquela, não estava localizada no sertão, daí saindo, apenas, próximo a sua morte, para a cidade do Natal, onde viveu por um tempo na casa do filho Cassiano, terminando seus dias num prédio de apartamentos, tal como aqueles em que viveu boa parte da vida, na cidade do Rio de Janeiro, o Potengi Flat.³² A vida sertaneja, para Oswaldo Lamartine, se resumiu àqueles restos de infância, àqueles fragmentos de vida, traçados entre a realidade e imaginação, entre o real e o simbólico. Ele mesmo disse, no depoimento para o livro *Em alpendres de*

³¹ SOBRAL, Gustavo. O sertão de Oswaldo. Lamartine de Faria: a biografia de uma obra. Natal: Caravela Cultural, 2018.

³² Idem.

Acauã, que “cada vivente tem o seu sertão. Para uns são as terras além do horizonte e, para outros, o quintal perdido da infância”³³, embora até mesmo seu quintal de infância tenha sido litorâneo e urbano, não sertanejo. O sertão, objeto de seu desejo, é um engodo, um engano, pois nunca esteve onde esperava que estivesse e nunca foi aquilo que desejou. O sertão era um resto que tornava opaco um outro desejo inconsciente, do qual trataremos mais adiante.

Talvez, por isso, tanto a sua vida, quanto o seu sertão, foram sempre marcados por uma simbólica do resto. As narrativas que construiu sobre sua existência, nas várias entrevistas que concedeu, nos diversos exercícios de memória, escritos ou falados, que produziu, assim como os diversos relatos que escreveu ou verbalizou sobre o sertão, notadamente sobre o sertão do Seridó, estão assombradas por essa simbólica do resto. Ele dizia ser “um sobejo da seca de 1919”³⁴, ou seja, uma sobra, um restolho daquela grande catástrofe vivida pelo sertão, embora tivesse vindo ao mundo fora do sertão e distante dessa realidade. Já no nascimento, o sertão é, para Oswaldo Lamartine, essa ausência que principia. Ele mesmo, seu ser mesmo, sendo um resto disso que falta. Também se definia como sendo a “ponta de rama” de uma família de dez filhos. Aquele que veio por último, fruto de um último esforço de vitalidade e de energia, a última rama, o último broto de uma árvore genealógica já bastante extensa.³⁵ Talvez, motivado por sua própria imagem corporal, pela imagem que lhe devolveia o espelho: corpo magro, de carnes enxutas, de rosto cavado, de “canhestras e magras mãos”,³⁶ “com ombros magro e rijos”³⁷, “dedos magros e finos”³⁸, Oswaldo se via como fruto do resto de energia física e sexual de seus pais, como o rebento temporão de uma árvore familiar frondosa e de raízes

³³ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, p. 13.

³⁴ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, p. 15.

³⁵ Idem.

³⁶ CASTRO, Marize Lima de. *Areia sob o pé da alma: uma leitura da vida e da obra de Oswaldo Lamartine de Faria*. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2015 (Tese de Doutorado em Estudos da Linguagem), p. 31.

³⁷ Idem, p. 100.

³⁸ Idem, p. 45.

profundas (como veremos ainda nesse texto a relação entre árvore, hereditariedade e terra, entre árvore e relações afetivas são muito marcantes na vida de Oswaldo Lamartine).³⁹ Na entrevista que resultou no livro *Em alpendres de Acauã* disse sentir-se “que nem prostituta que deixou a zona”⁴⁰, que nem a sociedade a recebeu e nem a zona a quis de volta, um deslocado, um ser perpetuamente fora de lugar, um bicho-do-mato vivendo no asfalto⁴¹. Nessa mesma entrevista se definiu como “um bicho exótico protegido pelo IBAMA”, o resto de uma linhagem de homens do sertão que estaria desaparecendo.⁴² O sobejo de uma seca, a ponta de rama de uma família, era também o que teria sobrado de toda uma linhagem de homens identificados com o sertão, a testemunha sobranceira de um modo de vida, de uma dada forma de ser do sertão que teria desaparecido. Próximo de sua morte, convalescendo de uma cirurgia que lhe retirou um tumor benigno na cabeça, se define como sendo um “lixo hospitalar”, um traste pesando sobre a vida do único filho.⁴³

Essa imagem de alguém que era uma espécie de sobra de um tempo e de um espaço aparece também nos vários relatos encomiásticos elouvaminheiros de que é objeto, ao longo da vida. O poeta Adriano de Sousa, em poema que escreveu em sua homenagem, intitulado *Ponta de faca*, o compara com um “arremedo ou sobra/ de catana peixeira pajéú/ e outras lazarinas”.⁴⁴ O jornalista Mario Ivo Cavalcanti, em texto escrito logo após a morte de Oswaldo, após lembrar que ele se dizia um sobejo de seca, o define como uma espécie de relíquia do passado, uma presença que de tão fora do tempo e do lugar causava constrangimento, uma pedra no sapato do estado do Rio Grande do Norte e da

³⁹ Sobre o chamado estádio ou estágio do espelho, decisivo para a formação de nossa imagem própria, da imagem de nosso corpo ver: LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966, p. 96-103.

⁴⁰ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, p. 39.

⁴¹ Idem.

⁴² Idem, p. 83.

⁴³ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 47.

⁴⁴ Idem, p. 93.

cidade do Natal. Ele seria uma página virada em livro não lido, abandonado de propósito na estante mais alta para não cair em tentação de leitura, um homem esquecido em vida.⁴⁵ No ano que antecedeu sua morte, no dia 24 de março de 2006, o mesmo Mário Ivo Cavalcanti escreve uma crônica onde o retrata como um homem deslocado em sua cidade, um homem sobrado de um tempo em que a cidade do Natal não seria ainda a “cidade estrangeira”, mas seria uma cidade onde ainda se andava a pé ou de bonde, uma cidade cujos limites urbanos iam do Alecrim ao Aeroclube, onde “os rapazes das melhores famílias jogavam futebol no América, no ABC e no Alecrim e remavam no Centro e Sport”⁴⁶. Num texto intitulado “Para que serve Oswaldo Lamartine?”, onde comenta o lançamento de duas obras do autor, *Carta da seca* e *Apontamentos sobre a faca de ponta*, o mesmo cronista diz que o figurino com que ele compareceu parecia ter saído do armário do tempo. Até na forma de vestir, Oswaldo Lamartine seria um anacronismo, um fragmento perdido de outra época. Como resposta à pergunta que dá título ao texto, diz que Lamartine, como um poema, não serviria para nada. Ele continuaria sendo aquele resto de seca, mesmo vestido de paletó de veludo e sapato de couro de crocodilo, ou de qualquer outro bicho que rasteja, era um disparate em pessoa no interior de um shopping center⁴⁷. Foi nomeado de asceta, de monge, quase um homem vivendo na caverna do seu sertão. A doutora em estudos da linguagem, Marize Lima de Castro, ao visitá-lo na fazenda Acauã, para uma entrevista, em 01 de maio de 2002, também o define como um personagem saído de um tempo e um lugar que não existem mais.⁴⁸ Como veremos, esse sentimento de não pertencer ao presente, de ser um exilado no próprio tempo, esse viver constante no interior de tempos e espaços de saudade, não é uma exclusividade ou singularidade de Oswaldo Lamartine, tem uma dimensão coletiva, social e histórica de que trataremos mais adiante.

⁴⁵ Idem, 46-47.

⁴⁶ Idem, 43.

⁴⁷ Idem, 42.

⁴⁸ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 11.

Esse gosto pelo resto, pelo fragmento do que se passou, pelo que sobrou de tempos e espaços outros, pelas relíquias da vida que levou e que outros levaram, fez de Oswaldo Lamartine um colecionador de quinquilharias e preciosidades. O gosto pelo colecionismo que normalmente aparece na vida daqueles que projetam nos objetos, nas coisas, sentidos e significados, afetos, sentimentos e desejos, muitos deles inconscientes, que fazem dessas coisas mais do que realidades materiais tangíveis, faz com que ganhem contornos míticos, poéticos, fantasmáticos, emocionais.⁴⁹ Essas sobras dos tempos são índices de memórias, de vivências, de experiências que se quer inoxidáveis. O poeta Nei Leandro de Castro, em texto escrito logo após a morte de Oswaldo, lembra que seu apartamento na Rua Marques de Abrantes, n. 118, no bairro do Flamengo, “era um pedaço do Seridó. Nos corredores e nas salas havia selas, arreios, chocalhos, ferros, marcas do sertão seridoense que o acompanharam por toda a vida”.⁵⁰ O jornalista Vicente Serejo, ao fazer o discurso de saudação pela ocasião de sua posse na Academia Norte-Rio-Grandense de Letras, descreve sua morada na Fazenda Acauã, nestes termos:

Na parede da frente em ferro duro como o sertão, o sinal de gado de um Lamartine legítimo, fundido nas leis da heráldica sertaneja, misturando o caixão-da-marca do pai com a forma avoenga da tradição materna. Na porta de quem chega, em duas folhas como a das velhas portas das casas antigas, a placa de ágata com o número 431, tudo quanto resta da casa em que nasceu, ali na esquina da Rodrigues Alves com a Trairi... A bengala do pai, com o castão ornado em delicados e finos florais de ouro; um relógio oito batendo e repetindo as horas melancólicas do sertão de nunca mais; quadros, poemas autografados por Manuel Bandeira e Zila Mamede; chocalhos calados, baús quietos e cheios de silêncio guardando a assinatura dos que lhe visitam; estribos que dormem o seu sono de prata; uma mesa de peroba-do-campo que alisa com sua

⁴⁹ DARRIBA, Vinícius. A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a. Rio de Janeiro: Ágora: estudos em teoria psicanalítica, v. 8, n. 1, jan/jun de 2005.

⁵⁰ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 48.

mão magra como se fosse um bicho de estimação; uma cruz de ferro, réplica da que veio na esquadra de Cabral para proteger seus navios; um retrato do pai; uma lasca de cumaru com a marca da fazenda Não Me Deixes, presente de sua amiga Rachel de Queiroz, soltando o leve perfume dos sertões do Quixadá; gravuras, imagens, medalhas e objetos de velhas afeições.⁵¹

O sertão de Oswaldo Lamartine era composto de fragmentos, de objetos parciais, de restos, era uma coleção de retalhos materiais e imateriais, reais e imaginários. Seu sertão foi sempre uma coleção de coisas e lembranças, uma coleção de signos materiais e linguísticos, uma coleção de memórias orais, escritas e materiais, aquelas encarnadas em objetos restos. Objetos que remetem a uma dada tradição, que neles se materializa. Objetos dormentes, objetos silenciosos, fragmentos significativos de sua vida, dos tempos e espaços idos e perdidos. Com eles tenta suspender no ar o passar do tempo, com eles tenta imobilizar a história, com eles tenta reter as perdas que se acumulam com o andar das eras, com eles tenta cumular, preencher uma vida que se faz cada vez mais vazia e prenehe de ausências. O sertão de Oswaldo Lamartine é feito de objetos de velhas afeições, seja esses objetos opacos pela materialidade concentrada, que coleciona, seja pelos objetos imateriais de seu desejo, que quedam, também, opacos, caducos, dormentes e silentes em sua subjetividade dilacerada.

Sempre que narra o sertão o faz através da descrição de fragmentos significativos, sempre recorre ao artifício retórico da enumeração, da justaposição de imagens, personagens, coisas, ditos e escritos. A sua obra adota o fragmento como objeto e como forma. Sua prosa concisa e elegante se faz, também, do uso de palavras raras, de expressões regionais, de provérbios e máximas, de citações de poemas e trovas, das quais é também um colecionador e anotador. Sua escrita se faz de apontamentos, de restos vocabulares de uma espécie de língua também em extinção, que o levou a escrever, em parceria com

⁵¹ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 68.

Guilherme de Azevedo, um *Vocabulário do criatório norte-rio-grandense*⁵², nascido de seu gosto por colecionar, por guardar, não só objetos do sertão, mas também palavras e expressões, que ele disse ter vaquejado e encurralado em muito tempo de pesquisa⁵³, todas elas ligadas a atividade pastorícia, a mais importante na economia sertaneja. Foi também um reconhecido bibliófilo, um colecionador apaixonado de obras raras, notadamente daquelas que fizessem referência ao seu objeto resto: o sertão do Seridó, a vida rural sertaneja. Essa paixão pelos livros, pelos gêneros literários e pelos documentos raros, se materializou em duas obras que patrocinou: *Uns fesceninos*⁵⁴, publicada em 1970, reunindo a poesia burlesca, a lírica obscena de dezessete poetas potiguaras e *Carta da seca*⁵⁵, publicada em 1988, uma carta escrita por Targino P. Pereira, que teria sido encontrada no “lixo da rua”, pelo deputado José Gonçalves de Medeiros, na cidade de Acari.⁵⁶ Essa última obra é simbólica, também, desse gosto que Lamartine nutria pelo resto, pela sobra, pelo atirado fora, pelo fora de época e de lugar, pelo lixo. Chegou a criar, em 1974, em parceria com o escritor Hélio Galvão, um clube de bibliófilos chamado Alfarrabistas do Indez da Ema, nome que remete, ao mesmo tempo, a alguma coisa que gera, que nasce, que principia, ao ovo deixado no ninho para atrair as galinhas e a alguma coisa, ao mesmo tempo, rara e sertaneja, a ema. Ele, e seus dez companheiro de aventura alfarrabista, estariam a chocar o ovo da seriema, o ovo sobrado, restado no ninho da ave sertaneja.⁵⁷

Sua obra faz uma etnografia de traços, de práticas, de gestos, de objetos da cultura sertaneja, sem a pretensão de nenhuma análise totalizante.

⁵² FARIA, Oswaldo Lamartine; AZEVEDO, Guilherme de. *Vocabulário do criatório norte-riograndense*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola do Ministério da Agricultura, 1966.

⁵³ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 64.

⁵⁴ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Uns fesceninos*. Rio de Janeiro: Artenova, 1970.

⁵⁵ PEREIRA, Targino P. *Carta da seca*. Org. e Notas: Oswaldo Lamartine de Faria. Natal: Sebo Vermelho, 2005.

⁵⁶ *Idem*, p. 13.

⁵⁷ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 75.

Ele se definia como um registrador de coisas, um rastejador de pegadas do sertão⁵⁸. Seus livros, sempre modestos quanto ao tamanho, foi definido por ele mesmo como sendo seus rastros⁵⁹, apenas momentos do dia-a-dia do sertanejo⁶⁰, umas “besteiras que outros não lembraram de escrever”⁶¹, coisas bestas que ele anotou, cuja autoria se devia mais aos seus informantes, aos mestres sertanejos que viveram embaixo do mesmo teto que ele. Seus livros são definidos, por ele mesmo, como sendo apontamentos, notas, vocabulários, abcs. Eles trazem muitas repetições de trechos, argumentos, imagens, informações, o que expressa a permanente necessidade do recurso à reiteração, estratégia retórica também muito presente em suas narrativas memorialísticas. Aborda o sertão a partir de objetos como os ferros de marcar o gado⁶², os arreios e encouramento dos vaqueiros⁶³; de práticas como a pescaria nos e a construção de açudes⁶⁴, a caça, a conservação de alimentos⁶⁵; do vocabulário⁶⁶ e das relações do homem com os bichos e com a natureza, como a prática da colheita do mel e da criação de abelhas⁶⁷. As imagens que compõe do sertão estão sempre marcadas por essa simbólica do resto, do fragmento, composto de coisas perdidas e passadas, de cenas e paisagens, de personagens e pessoas que já não existem mais, um sertão de nunca mais:

⁵⁸ Idem, 141.

⁵⁹ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, 10.

⁶⁰ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 74.

⁶¹ Idem, p. 47.

⁶² FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Ferro de ribeiras do Rio Grande do Norte*. Natal: Sebo Vermelho, 2009.

⁶³ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Encouramento e arreios do vaqueiro no Seridó*. Natal: Sebo Vermelho, 2016.

⁶⁴ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *A.B.C. da pescaria de açudes no Seridó*. Natal: Sebo Vermelho, 2015; *Os açudes dos sertões do Seridó*. Natal: Sebo Vermelho, 2012.

⁶⁵ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *A caça nos sertões do Seridó*. Natal: Sebo Vermelho, 2014; *Conservação de alimentos nos sertões do Seridó*. 3 ed. Natal: Sebo Vermelho, 2016.

⁶⁶ FARIA, Oswaldo Lamartine de; AZEVEDO, Guilherme. *Vocabulário do criatório norte-riograndense*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, Ministério da Agricultura, 1966.

⁶⁷ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Algumas abelhas dos sertões*. In: *Sertões do Seridó*. Brasília: Senado Federal, 1980, p. 101-119.

Sertão das casas-de-fazenda clareadas a querosene. Sertão em que se cozinhava em panelas de barro, fogão a lenha e se bebia a jarras de cantareira. Sertão onde se acordava com o canto dos galos para quebrar o jejum com leite mungido. Sertão onde a gente se banhava nas frias águas das cacimbas e dos açudes. Sertão onde os silêncios eram quebrados pelos aboios, o zoar dos búzios, o bater dos chocalhos e das cancelas, o canto das cantadeiras dos carros-de-boi e o estalar dos chicotes dos matutos. Sertão onde se viajava em burras-de-sela engolideiras de léguas e se arranchava sob telhas amigas. Sertão onde à noitinha, depois da ceia de coalhada, se armava redes nos alpendres para ouvir dos mais velhos a crônica do passado.⁶⁸

O sertão, coleção de objetos restos, coleção de memórias que restaram, coleção de coisas, práticas e gentes que se foram, que estavam mortas.

Flertando com a moça Caetana: uma simbólica da morte

Dia 03 de janeiro de 1929, o menino Oswaldo Lamartine, o filho do presidente do estado, que não completara ainda os dez anos de idade, brincando com uma arma de fogo, dispara e mata, por acidente, a Ferdinando Dantas, o filho do capitão da polícia. A bala perfura o intestino do seu amigo, em três lugares, e fere, também, a sua subjetividade, de forma definitiva, “aleijando a sua alma”, como ele mesmo admitirá.⁶⁹ Tiro acidental, mas que não aconteceu por mero acidente, em todo acontecimento há circunstâncias que o levam a ocorrer. Sobre elas podemos apenas levantar algumas hipóteses. O fato de dois meninos estarem brincando com uma arma de fogo, além do desconhecimento do verdadeiro perigo que representava, da irresponsabilidade dos adultos que deixaram a arma ao alcance de crianças, indica que esses dois meninos estavam crescendo e sendo educados para serem

⁶⁸ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 84.

⁶⁹ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, p. 26.

homens, para serem machos e viris, conforme os modelos de masculinidade vigentes na época, e tais atributos estavam associados ao uso da violência e ao porte de armas. Um, filho de policial, que convivia normalmente com um pai que andava armado e possuía armas em casa, que atirar para se defender e para matar, em sua profissão era comum, que possivelmente associava masculinidade e agressividade. O outro, filho de um pai sertanejo, partilhando de um universo cultural onde a destreza na manipulação de vários tipos de armas era uma senha para ingresso no mundo masculino e dos adultos (mesmo tendo a vida definitivamente marcada por esse acidente, Oswaldo colecionou algumas armas, notadamente de armas brancas, que remetiam ao universo sertanejo). Ambos, talvez, já querendo representar os modelos de masculinidade que recebiam em casa, que aprendiam nas narrativas paternas, nas conversas dos pais com seus amigos, nas histórias que ouviam contar, tanto os casos policiais, como os casos sertanejos. Ambos querendo parecer com o pai, tomar o pai como modelo, demonstrar, assim, proximidade com a figura paterna, com a figura do adulto masculino que admiravam e amavam. Eles viviam num tempo em que coronel, jagunço e cangaceiro eram modelos de ser homem, de ser macho, figuras que povoavam a imaginação dos meninos, que conviviam com eles (afinal o seu pai era um coronel da política norte-riograndense) ou sobre eles ouviam contar.⁷⁰ Liam revistas e gibis em que mocinhos usavam armas para derrotarem os vilões e conquistarem os corações das mocinhas. Provavelmente, foi brincando de mocinho e bandido, de policial e criminoso ou de volante e cangaceiro, foi encenando as histórias que liam e ouviam contar que a tragédia aconteceu. Só podemos imaginar quão devastador é para um menino, para uma criança, se tornar um homicida, aos nove anos de idade. Essa foi a primeira e a definitiva presença da morte na vida de Oswaldo Lamartine. O seu jeito de ser, reservado, fechado, encabulado, seu

⁷⁰ ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz. *Nordestino: invenção do “falo”*: uma história do gênero masculino (Nordeste, 1920-1940). 2 ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

decantado modo de ser de um monge asceta, sua ojeriza à publicidade e a grandes ajuntamentos de pessoas, podem ter começado a nascer nesse dia. Só podemos imaginar a curiosidade em torno dele, naquele dia (Mário de Andrade, que estava na cidade de Natal, nesse dia, fala do clima de apreensão na cidade)⁷¹, um bicho raro a se esconder e a ser escondido pelos familiares devastados pela tragédia, um menino fazendo o aprendizado de se encolher, de aparecer o menos possível, para não encarar os olhares curiosos e censuradores das pessoas, a enorme culpa que o invadiu, a angústia, a dor profunda de ver o amigo morto por suas mãos, a perplexidade diante de um acontecimento que ele mal podia explicar, o medo diante de consequências que sequer podia imaginar.

Mas esse foi apenas seu primeiro encontro como a moça Caetana, modo sertanejo de nomear a morte, de que tanto fazia uso. Sua vida foi um rosário de mortes, foi marcada por periódicos encontros com a tragédia. Em 13 de fevereiro de 1935, quando ainda não completara os dezesseis anos de idade, quando haviam se passado apenas seis anos de sua tragédia pessoal, fica sabendo, no Rio de Janeiro, onde estava residindo com o pai, que seu irmão mais velho, Octávio Lamartine de Faria, havia sido assassinado, por motivos políticos, na fazenda Ingá, pertencente à família, localizada no município de Acari. O paraíso de suas poucas memórias sertanejas transformado em cenário de outra tragédia familiar. Octávio Lamartine era uma liderança política em Acari, já tendo ocupado o cargo de prefeito e representava a chamada oposição perrepista, no estado, ou seja, ele estava ligado às forças políticas que representavam o regime decaído com o movimento de 1930, fazendo oposição ao interventor Mário Câmara que, para fazer maioria nas eleições de 1934, praticamente liberara as vinditas políticas e o assassinato de adversários. Octávio Lamartine, por ironia do destino, foi assassinado por policiais, por uma volante composta por oito soldados, comandados pelo tenente Oscar Rangel e

⁷¹ ANDRADE, Mário de. O turista aprendiz. São Paulo: Duas Cidades, 1983, p. 355.

pelos sargentos José Galdino de Souza e José Albuquerque dos Santos. Ele, de posse de um habeas corpus preventivo, visando evitar uma prisão política arbitrária, foi abatido na presença de sua mulher e de seus filhos.⁷²

Em outubro do mesmo ano, mais uma visita da moça Caetana: depois de um longo período de sofrimento e de uma estadia em busca da cura para a tuberculose de que padecia, no Sanatório do Dr. Valois Souto, na serra de Petrópolis, morre Elza, a sua irmã mais jovem, aquela mais próxima dele.⁷³ Ele ainda vivenciará as mortes do pai, Juvenal Lamartine, em 1956, da mãe Silvina Bezerra de Araújo Galvão, em 1961, e de quase todos os irmãos: Paulina (1965), Olavo (1966), Clóvis (1988), Maria de Lourdes (1992) e Olga (1997).⁷⁴ Em 1972, outra grande tragédia se abate sobre sua vida: sua única filha, fruto do seu primeiro casamento, com a professora Cassilda Aranha Soares, realizado em 1944, quando tinha 25 anos, Isadora Silvina Aranha Lamartine, comete suicídio, atirando-se do prédio em que residia, na cidade do Rio de Janeiro.⁷⁵ Em 1995, a moça Caetana passa novamente em sua casa, um infarto fulminante mata a sua segunda esposa, com quem se casara em 1959, a atriz Maria de Lourdes Leão Veloso da Rocha, artisticamente conhecida como Ludy Veloso, deixando-o, segundo ele mesmo conta, tonto e perdido como “uma barata que leva uma chinelada”⁷⁶. É quando resolve retornar ao Rio Grande do Norte, indo residir na fazenda Acauã. Três anos antes de pôr fim à sua existência, concluindo um longo período de flerte com a moça Caetana, sofre outra grande perda: a sua

⁷² FARIA, Oswaldo Lamartine de. Juvenal Lamartine, o meu pai. Natal: Sebo Vermelho, 2019, p. 19; BEZERRA, Fernando Antônio. Da morte de Octávio e outras anotações. In: Substantivo plural, 23 de agosto de 2016. <http://substantivoplural.com.br/da-morte-de-octavio-e-outras-anotacoes/>. Acesso em 29 de agosto de 2020.

⁷³ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Juvenal Lamartine, o meu pai*, p. 19.

⁷⁴ Genealogia de Oswaldo Lamartine de Faria. <https://www.geni.com/people/Oswaldo-Lamartine-de-Faria/600000031504445050>. Acesso em 29 de agosto de 2020.

⁷⁵ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 120.

⁷⁶ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, p. 61.

namorada, a escritora cearense Natércia Campos, falece vítima de um câncer, no dia 02 de junho de 2004, na cidade de Fortaleza.⁷⁷

Podemos dizer, portanto, que a morte foi uma presença constante em sua vida, ela foi decisiva para que mudanças drásticas em sua trajetória de vida acontecesse, ela constituiu marcos decisivos em sua biografia. O assassinato de seu amigo de brincadeiras o levou para longe da cidade do Natal, o separou, momentaneamente, da família, o colocou em um colégio interno na cidade do Recife. Uma criança de cerca de onze anos que já se vê desterritorializada, afastada de seus territórios existenciais, dos afetos e carinhos familiares, tendo que enfrentar um mundo desconhecido e inóspito. A morte do irmão Octávio, e o conseqüente sofrimento do pai, que perdia o filho que herdara a sua paixão pela política, que era seu herdeiro político, o levou a ter verdadeira ojeriza por essa atividade, mas, talvez, o tenha levado a seguir os passos do irmão ao tornar-se técnico agrícola pela mesma Escola Agrícola de Lavras, em Minas Gerais. A morte do pai, em 1956, o leva a deixar o Rio Grande do Norte, no ano seguinte, mudando-se para Fortaleza e, depois, definitivamente para o Rio de Janeiro. O retorno se dá após a morte de sua filha e de sua esposa Ludy. A morte de Natércia Campos, além de aguçar nele o desejo de morte, a pulsão de morte,⁷⁸ levando-o a flertar com a moça Caetana, moça que parece ter sido uma companheira em sua vida, desde que ferira e matara acidentalmente o amigo, culminando com o gesto suicida em 2007, agravou a depressão causada por sua condição de saúde, fazendo com que vendesse a fazenda Acauã, e viesse se instalar na cidade do Natal.

Por isso, o sertão que aparece em sua obra é também marcado pelo signo da morte, é construído a partir de uma simbólica da morte. Assim como o

⁷⁷ CARVALHO, Eleuda de. Natércia Campos encantada. Fortaleza: O Povo, 03 de junho de 2004. <http://www.jornaldepoesia.jor.br/ncampos3.html>. Acesso. Em 29 de agosto de 2020.

⁷⁸ Sobre a pulsão de morte, ver: FREUD, Sigmund. A pulsão e seus destinos. In: Edição standard das obras completas de Sigmund Freud (vol. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

morto, assim como o cadáver, o sertão de Oswaldo Lamartine pertence ao tempo místico do nunca mais e não ao tempo mítico do era uma vez. Talvez, aí, se faça presente sua religiosidade, sua formação cristã, centrada no martírio e na morte de uma divindade sanguinolenta e crucificada. O sertão é, para ele, um estado de graça, “uma das maneiras de se alcançar o céu”⁷⁹, um espaço marcado por uma temporalidade, ao mesmo tempo, estática e extática, onde o homem retornaria ao seio da natureza e do divino que a habita. Um sertão cósmico e panteísta, onde a terra, o bicho, a planta, o homem e a divindade apareceriam fusionados e como que suspensos no tempo. Oswaldo Lamartine é, como muito intelectuais nordestinos, um homem reativo à passagem do tempo, reativo em relação à modernidade, reativo à historicidade de todas as coisas. É um homem atravessado pela saudade e pela nostalgia em relação a tempos, a espaços, a práticas e a coisas que sequer vivenciou. O sertão oswaldiano é uma coleção de coisas mortas, de objetos, de práticas, de relações, de rituais, de manifestações culturais e cultuais, de personagens e pessoas, de restos enterrados no passado. Sua escrita é tumular, ela pretende, ao mesmo tempo, embalsamar, mumificar dados fragmentos do passado, e homenagear, prestar a eles as merecidas honras e exéquias. Cada livro seu é como se fosse uma lápide sobre a qual se escrevem epítafios em homenagem a um tempo e a um espaço dourado que se perderam, que sucumbiram e dos quais só sobraram restos e memórias. Um sertão que foi sendo descaracterizado e modificado pelas estradas de rodagem, pelo caminhão, pelo rádio de pilha, pela televisão.⁸⁰

O sertão oswaldiano, tal como o sertão de muitos intelectuais nordestinos, habita tempos mortos, é composto de pessoas mortas, é feito das memórias de coisas que não voltam mais. É como se não existisse sertão presente, sertão contemporâneo, é como se fosse impossível pensar e narrar o sertão fora dessa remissão para um tempo pretérito, para o tempo da memória,

⁷⁹ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 51.

⁸⁰ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 51.

da lembrança, que busca aprisioná-lo, estacioná-lo em um dado momento. Me parece que esse sertão-defunto, esse sertão-monumento ao morto, escrito por Oswaldo Lamartine, tem relação com as perdas que sofreu, ao longo da vida, com as mortes que o foram levando e empurrando para uma distância cada vez maior em relação ao sertão do Seridó, ao sertão de seus sonhos, que foi se tornando cada vez mais uma miragem, um objeto imaginário, a substituir o objeto concreto de seus desejos. O sertão passou a ser o seu impulso de vida, o seu objeto erótico por excelência, aquilo que o fazia combater e resistir à pulsão de morte, ao desejo de aniquilação que se fez presente, em dados momentos, de sua trajetória. Se o sertão foi o que lhe levou a criação, a escrita, a pesquisa, a deixar rastros de sua passagem pela existência, é porque ele esteve acoplado a sua pulsão de vida, em combate com seu desejo de morte, com seu fascínio pela moça Caetana.⁸¹ Sua atração por essa moça perigosa, se transfere para o imaginário que constrói sobre o sertão, narrado sempre sob o signo do desaparecimento, da perda, da descaracterização. Sua narrativa se coloca como a recolha de restos salvados de um naufrágio, como a coleta de fragmentos e de ruínas de um lento processo de fenecimento. Sua escrita e sua vida se fazem na luta contra o esquecimento, contra o não registro, contra o não dito, contra o não anotado, contra o não coletado, o não colecionado, contra o não guardado, outras faces da morte. Ele escreve e se inscreve o/no sertão na peleja contra o esquecer e o ser esquecido, essas outras formas do morrer, que assombraram a sua existência:

Não esqueço o morrer do dia com aboio de vaqueiro juntando o gado. O grito da mãe-da-lua que os grandes trágicos nunca ouviram. A sombra (refrigério) do juazeiro que o precursor do ar condicionado. Mas a sombra do trapiá é ainda mais fresca. Rapadura do Cariri. Colhada escorrida. Queijo de colha de leite de cabra, daqueles que rangem o dente. Paçoca de banana de leite; música e ritmo de pilão socando paçoca. O canto da juriti que muitos tristes não ouviram. As serras

⁸¹ Sobre a pulsão de vida, ver: FREUD, Sigmund. *Op. Cit.*

azulescendo à tardinha. O chegar da boca da noite. A brisa dos alísios vinda de um quebrar de serra. O estourar da babugem. O derramar de tinta no céu na pegada do inverno. O cururu de goteira, inchado como alguns orgulhosos aqui da praça. O banho de goteira. A réstia de brecha de telha (hoje há claraboias). O café do cigarro, da tardinha; e o de duas-mãos da madrugada. O chamamento pro curral feito com um búzio. O espirrar do boi no mourão da porteira. O cacho de espumas na boca dos bezerros apoiados. A dor do espinho da favela. As silenciosas escolas que já não ensinam o Bê-A-Bá. O silêncio do sol ao meio dia, que é audível. O grito do soco ao ser queimado por urtiga. Uma estrepada de xique-xique.⁸²

Embora fale de muitas coisas que continuam existindo nos sertões, que continuam constituindo o presente desses espaços, Oswaldo os remete para o passado, para o tempo de suas memórias de infância. Os situa no morrer dos tempos, no morrer dos dias e das noites, na aurora de sua existência que, no entanto, aparece, ao mesmo tempo, como se fosse o ocaso de sua verdadeira vida.

A heráldica dos ferros em brasa: a nostalgia senhorial

No seu livro, *Ferro de ribeiras do Rio Grande do Norte*⁸³, em mais de uma ocasião, Oswaldo Lamartine utiliza-se do conceito de heráldica para nomear o que constituiria o conjunto de ferros utilizados para marcar o gado bovino, nos sertões do estado. O uso dessa noção remete, assim, os ferros de marcar para o campo dos brasões de arma, dos escudos, para o campo dos símbolos que distinguem as linhagens da nobreza guerreira ou cavalheiresca, nas batalhas e nos torneios, na Idade Média europeia. O capítulo terceiro da obra é nomeado de “A heráldica do ferro incendiado”. Nele o autor explica que ferrar, para os

⁸² CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 30.

⁸³ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Ferro de ribeiras do Rio Grande do Norte*. Natal: Sebo Vermelho, 2009.

donos de terra e de gado nos sertões, era “que nem assinar, marcar, firmar posse de cada coisa e dar as provas do que lhe pertencia. E o ferro do cidadão tinha valia em papel como em couro de bicho, móveis, arreios, panos, chocalhos e, em areais das pancadas do mar, até em pés de paus”.⁸⁴ Os ferros, portanto, antes de mais nada, indicavam posse, propriedade, remetiam, através do chamado caixão-da-marca, a certas linhagens familiares, às genealogias dos “homens bons da terra”. Os despossuídos, os não proprietários, os sem posses, não possuíam ferros, nem marcas, pois não tinham gado ou nada de seu para ferrar. Para os escravos, por exemplo, os ferros incendiados, os ferros em brasa, marcavam eram suas próprias carnes, como vai discutir o autor, procurando eximir os senhores do sertão de tal prática, atribuindo-a à “grandes senzalas de engenhos, da catação de ouro e dos cafezais”, ou “aos cabras de Lampião, a Zé Baiano”, únicos a gostar dessa judiação, apoiando-se, para isso, na autoridade de Câmara Cascudo e Olavo de Medeiros⁸⁵. O uso do conceito de heráldica, para nomear os ferros de marcar, remete, ainda, ao mundo aristocrático, senhorial, feudal, do medievo, confere aos proprietários de terra, às elites agrárias do sertão, às quais pertence Oswaldo Lamartine, o estatuto de nobreza. O fato de ter sido o Brasil a única monarquia do continente americano, o fato de terem, as elites senhoriais, os donos de terras e escravos, sido aquinhoadas com títulos nobiliárquicos, veio reforçar a presença dessa simbologia aristocrática, desse imaginário medieval em nossa sociedade. Não corresponde à verdade sua afirmação de que a heráldica sertaneja não veio de mercês, das graças, dos feitos do agrado real.⁸⁶ Sabemos que, grande parte das sesmarias doadas, nos sertões, ou das quais foi reconhecida a posse legal, o foi por petições ao rei, em troca de serviços prestados, foi por mercê e graça real.⁸⁷ No sertão do Seridó, grande

⁸⁴ FARIA, Oswaldo Lamartine de. Ferro de ribeiras do Rio Grande do Norte, p. 24.

⁸⁵ Idem, p. 21.

⁸⁶ Idem, p. 23.

⁸⁷ ALVEAL, Carmem Margarida Oliveira. Transformações na legislação sesmarial, processos de demarcação e manutenção de privilégios nas terras das Capitanias do Norte do Estado do Brasil. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 28, p. 247-263, 2015.

parte das datas de sesmarias, foram adquiridas após o massacre contra os índios tapuias rebelados, na chamada Guerra dos Bárbaros ou Confederação dos Cariris, que se iniciou 1683 e só foi, sanguinariamente, esmagada em 1713.⁸⁸ Se a heráldica sertaneja foi forjada, segundo ele, “na luta sem canseiras de escapar às secas, à mingua de recursos, rasgando as carnes contra os espinhos da caatinga e a flecha do gentio”⁸⁹, ela se forjou, mais ainda, rasgando as carnes do gentio a cargas de mosquetes, a facões, a lanças. A heráldica sertaneja, as marcas de posse e propriedade, se incenderam às custas de milhares de vidas indígenas e do sofrimento das carnes negras.

Esse imaginário aristocrático, essa nostalgia senhorial atravessa toda a sua obra. Ela é, claramente, escrita a partir do ponto de vista de um descendente dessas elites sertanejas, dessas elites agrárias e senhoriais. Há em Oswaldo Lamartine, sobretudo, uma nostalgia da terra, da propriedade, do que chama de “nosso sertão-velho”⁹⁰, onde o uso do possessivo não é mera coincidência. A escrita de suas obras está marcada pela debacle dessa elite senhorial, por sua decadência econômica e política. É muito significativo que considere que o fim de seu “sertão-velho” se deu com a data de mil novecentos e trinta, “um divisor de águas” segundo datação sugerida por Câmara Cascudo.⁹¹ Oswaldo Lamartine constitui, com outros intelectuais de sua geração, o que poderíamos chamar de os derrotados de 1930. Assim como Câmara Cascudo, Gilberto Freyre, Ariano Suassuna, Oswaldo Lamartine viu seu pai perder o cargo de presidente de estado, quando da chamada Revolução de 1930, ter a casa depredada, ser exilado, ser perseguido politicamente e nunca mais reaver o poder e o prestígio que tivera. As vicissitudes de sua vida, que o

⁸⁸ MACEDO, Helder Alexandre de Medeiros. “Por datas que tirarão no tempo do gentio?: bases da produção do território da Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó, Capitania do Rio Grande. In: Helder Alexandre Medeiros de Macedo. (Org.). Capítulos de História do Norte-Nordeste: Poder, Cultura e Sociedade. Ied. Florianópolis; C. dos Dantas: Bookess Editora; Edição do Autor, 2011, v. 1, p. 80-115.

⁸⁹ FARIA, Oswaldo Lamartine de. Ferros de ribeiras do Rio Grande do Norte, p. 23.

⁹⁰ Idem, p. 21.

⁹¹ Idem, p. 7.

levaram para longe de sua terra, para longe do enorme latifúndio de propriedade do pai, que chegou a administrar por poucos anos, fazem com que toda sua obra esteja atravessada por essa nostalgia da propriedade, essa nostalgia senhorial, que os ferros de ribeira vêm simbolizar. A porta de seu apartamento no Rio de Janeiro era ferrada, com sua marca pessoal, como testemunhou Rachel de Queiroz, que foi convidada, por ele, a fazer o mesmo⁹². Vicente Serejo fala de como ele, nostálgicamente, comparava os 70 metros quadrados do apartamento em que residia com os onze mil hectares que media a fazenda Lagoa Nova, o latifúndio monumental de propriedade do pai, “onde a terra ia esbarrar nas paredes do céu”.⁹³ O encurtamento dos espaços de propriedade e residência simbolizam a própria perda de espaço político e econômico dessas elites agrárias, ao longo do século XX.

A fazenda Lagoa Nova é uma referência constante em seus escritos sobre o sertão, mesmo que não se localizasse nessa região. Assim como o principado do Tirol, para Câmara Cascudo, a grande propriedade nunca saiu de sua memória, é seu reino encantado, se é para utilizar imagens ligadas ao mundo monárquico. A obra de Oswaldo Lamartine é uma memória da grande propriedade algodoeira-pecuária, da elite branca do sertão. Como diz os versos de Otoniel Menezes, que reproduz no livro sobre os ferros de marcar, seus livros são memórias de “janelas e portas sujas/ de riscos e garatujas/ monogramas e sinais;/ a fogo, acima, outras marcas”, são registro de memórias de “ferros de patriarcas, que não prevalecem mais”.⁹⁴ Há, aí, um subtexto que talvez nem tenha se dado conta: os ferros dos patriarcas, símbolo fálico por excelência, a lembrar seus órgãos genitais, tal como o antigo engenho banguê, de José Lins do Rêgo, parecem, também, estar de fogo morto, com a potência patriarcal, física e social, em declínio.

⁹² CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 76.

⁹³ *Idem*, p. 56.

⁹⁴ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Ferros de ribeiras do Rio Grande do Norte*, p. 23.

Mesmo vivendo no Rio de Janeiro, adquiriu uma propriedade no município de Itaipava, onde ele plantava árvores e as nomeava com nomes de familiares e amigos. Prática que continuou, ao retornar ao Rio Grande do Norte e, no final da vida, realizar seu sonho de ser proprietário de terras, mesmo que, como desconsolado admitiu, não fossem terras sertanejas.⁹⁵ Como é comum no imaginário aristocrático e senhorial, terra e sangue, terra e hereditariedade, terra e parentesco, terra e vínculos pessoais, terra e vínculos de aliança e de homenagem, se articulam na vida e na obra de Oswaldo Lamartine. Conta que o “ferro” de seu pai seria herança de seu bisavô materno Joaquim Álvares de Faria (1800-1862), da Fazenda Arapuá, coisa bem de “uns 150 anos para trás”.⁹⁶ Na fazenda Acauã vive nas terras de herança de seu pai, tem como vizinhos parte de sua parentela, transforma árvores e objetos, como um baú de couro, onde os visitantes ilustres deixam suas assinaturas, em símbolos de laços de sangue e vínculos pessoais, mas não pôde materializar a ficção, o desejo transformado em imaginação, que marcou toda a sua vida e motivou a sua obra: a ficção de que algum dia morou no sertão do Seridó ou foi sertanejo:

Naqueles chãos eu ainda possuía uns retalhos de terra, herança da Fz. Lagoa Nova que foi de meu pai, e onde eu havia trabalhado de 1941-1948. Tinha dois sobrinhos por perto: Octávio, na Fz. Riacho do Cedro, anexa à Acauã. Fiquei na sombra dele lambendo as minhas feridas e por ele e sua Joaquina sendo cuidado. Theodozio na Fz. Tijuca, esse mais arredado, mas ambos órfãos de pais, receptivos portanto a uma adoção. Distava a terra 100 km de Natal e havia um começo de estrutura.⁹⁷

O meu imperdoável e irreparável erro – de vez que velho não deve mudar de montada em fim de viagem – é não ter considerado que ali era Agreste e não Seridó.⁹⁸

⁹⁵ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 39.

⁹⁶ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Ferros de ribeiras do Rio Grande do Norte*, p. 35.

⁹⁷ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.* p. 61

⁹⁸ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, p. 61.

O sertão de Oswaldo Lamartine não foi apenas o sertão “dos tempos do imperador velho”⁹⁹, marcado pela nostalgia do Império, da vida senhorial, o sertão do nunca mais, um sertão localizado num passado remoto e que não volta mais, mas o sertão de Lamartine foi, também, o sertão que foi sem nunca ter sido, um sertão que, como ele mesmo admitia, não era uma mera¹⁰⁰ região fisiográfica, era uma região, em grande medida, imaginada, que, como ele não podia nela viver, a levava em sua memória, em sua imaginação, para onde ia, um sertão que estava dentro dele, em sua subjetividade. Foi esse sertão objeto de desejo e produto imaginário que procurou arrebanhar, cercar e inscrever em suas obras, assim como os ferros inscreviam a propriedade dos homens bons nas peles dos bichos, das tábuas das portas, dos caixotes, dos teréns, dos mourões das porteiras, da sacaria de tecidos grosseiros. Sua vida e sua obra se colocaram em defesa de uma dada tradição, ele mesmo diz isso com muita ênfase:

E toda essa tradição parece que está sendo arredada das lembranças e varrida das casas como uma nódoa. A obrigação de mantê-la viva não é por soberba descabida e sim por respeito ao tempo que se foi, pois é com os cacos das coisas que se reconstitui um passado e se argamassa a história de um povo.¹⁰¹

Mas que passado ele quer reconstituir? Que história e que povo ele quer manter vivos através dos cacos das coisas que recolhe e relembra? Esse parágrafo do livro *Ferros de ribeiras do Rio Grande do Norte*, que expressa uma espécie de programa, que teria orientado a escrita de sua obra, vem antecedido por parágrafo revelador sobre que tradição, sobre que passado, sobre que história são objetos de sua escrita:

⁹⁹ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 74.

¹⁰⁰ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Ferros de ribeiras do Rio Grande do Norte*, p. 23.

¹⁰¹ *Idem*, p. 40

E mais que entristece, envergonha constatar que o desmazelo do descaso está dando fim às raízes de nosso passado em troca de macaquear mazelas alheias. Quantos fazendeiros ainda conservam seus ferros avoengos queimados no couro-vivo das reses, nos mourões das porteiras, no tabuado das portas, na tinta das sacarias ou nos azulejos das louças? Quantos ainda guardam – mesmo como lembrança ou peça decorativa – rebenques, estribos e esporas de prata dos tempos dos animais de sela ajazados? E saibam que eles existiam por quase todos que tinham e estimavam um bom animal de sela – o transporte daqueles dias.¹⁰²

A tradição, a história que representa e defende é a dos fazendeiros, a da grande propriedade rural sertaneja, a tradição do homem branco, das elites econômicas e políticas, daqueles que tinham gado, portões, mourões, sacarias e louças para marcar, daqueles que eram donos de animais ajazados com estribos e esporas de prata, os dominadores da sociedade sertaneja, de um dado tempo. Sua obra é atravessada por essa nostalgia da sociedade senhorial sertaneja, muito mais imaginada, ouvida e lida, do que vivida. Sua obra é unanimemente festejada por realizar essa tal defesa da tradição, só que, mesmo num trabalho acadêmico de enorme relevância como o da educadora Marize Lima de Castro, não se problematiza que tradição é essa¹⁰³. O conceito de tradição parece remeter para uma experiência ou um objeto unívoco, consensual, para algo que necessariamente é positivo e deve ser reproduzido e salvo dos efeitos do tempo e da modernidade. Mas ao escutarmos ou lermos a palavra tradição é necessário que sempre nos interroguemos que tradição é essa, a que tempos, espaços, agentes, relações, práticas e discursos, essa tradição remete? Vejamos que outras “brasas da tradição” ele soprou para que em pouco tempo não restassem apenas “as frias cinzas de heranças

¹⁰² Idem, p. 39.

¹⁰³ Ao dizer que a obra de Lamartine “não é meramente saudosista, sua preocupação não é com o ‘progresso’, mas com a destruição da tradição”, ela não questiona que tradição é essa, é como se houvesse uma tradição comum a todos e fosse uma unanimidade defendê-la. Ver: CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 51.

esquecidas”¹⁰⁴, que tradições ele defende, vejamos que tipos de saberes, conceitos, enunciados, imagens ele produz e reproduz em alguns de seus livros.

Ele reproduz uma tradição que é patriarcal quando, por exemplo, nos conta que a partir da marca do pai “os filhos machos” iam se diferenciando, criando uma marca própria, introduzindo pequenos acréscimos em uma das pontas do ferros, as chamadas diferenças, enquanto “as meninas-fêmeas usavam o ferro do pai seguido de um número”.¹⁰⁵ Ele reproduz uma tradição que é senhorial quando narra que os escravos quando conseguiam adquirir uma semente de gado, obtinham dos “amos consentimento para usar o ferro da fazenda de cabeça para baixo”, tradição que teria sido seguida pelos vaqueiros, homens livres que, no entanto, só tinham personalidade, só tinham marcas reproduzindo a do senhor às avessas.¹⁰⁶ Em *Os açudes dos sertões do Seridó* louva a “servidão sagrada” dos retirantes sertanejos que, graças aos trabalhos pesados e mal pagos, nas chamadas obras contra as secas, teriam feito uma aprendizagem, transformando o sertanejo em “cassacos”, em mestres-apóstolos, que “arremedavam com sua astúcia e pouco saber a engenharia e o engenho dos doutores engenheiros”.¹⁰⁷ A tradição de que sente nostalgia é a das relações paternalistas, entre os homens pobres, moradores, agregados, parceiros, meeiros, vaqueiros e os seus patrões, que deles retiram, em troca de muito pouco, o valor gerado pelo seu trabalho diuturno, dando em retribuição favores e um relacionamento pessoal mais aproximado. Foi através deste mesmo tipo de relação que, em troca da conversa fiada no alpendre da fazenda milionária, o patrão Oswaldo Lamartine, extraiu, de graça, de seus trabalhadores, grande parte das informações e das memórias que figurarão em seus livros. Foi em abril de 1969, “na fresca do alpendre da casa-grande da Fz.

¹⁰⁴ FARIA, Oswaldo Lamartine de. Ferros de ribeiras do Rio Grande do Norte, p. 39.

¹⁰⁵ Idem, p. 34.

¹⁰⁶ Idem, p. 34.

¹⁰⁷ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Os açudes dos sertões do Seridó*. Natal: Sebo Vermelho, 2012, p. 24 e 26.

Lagoa Nova”, que mestre Zé Lourenço o “desasnava dizendo sobre as regras da bitola das caçambas”.¹⁰⁸ Seus livros reproduzem acriticamente toda a tradição machista e misógina da chamada cultura popular, como o caso que conta, com claros sinais de partilha dos mesmos valores, no livro sobre os açudes no Seridó:

De 1939 para 40, pegamos na construção de um açude (Fz. Lagoa Nova, Riachuelo, RN). Era um ano de seca e tinha trabalhadores de fora, gente de rede-nas-costas. No meio deles um banqueteiro, quarentão casado com uma caboclinha nova. E vai daí, a mulherzinha engraçou-se de outro, anoiteceu e não amanheceu... A notícia ganhou a boca dos trabalhadores. E o “viúvo” trabalhava calado e sizudo na humilhação de seu abandono, enquanto o vizinho caçoava, cantando: Muié gaieira/ qui bota gáio no home,/merece Morrê de fome/ pra sabê gáio o que é...¹⁰⁹
Ou ainda, pérolas como essa, extraídas da “boca do povo”:
- Mula estrela,
Mulher faceira
E tubiba de aroeira
O diabo que as queira...¹¹⁰.

Nesse trecho, ele aparece na figura do patrão, que gerencia a construção de um açude, que fica na fazenda do pai, longe do sertão e do Seridó, tocada por trabalhadores com as redes nas costas, fugindo da seca sertaneja; na figura do homem solidário com o outro homem “quarentão” traído pela “mulherzinha”, que se distinguia por sua cor, por ser uma “caboclinha nova”, traço racial que devia ser destacado; e na figura do etnógrafo que se apraz em reproduzir os versos misóginos e machistas que teriam sido cantados pelos trabalhadores; etnógrafo e homem que achava esse machismo óbvio a ponto de não ser preciso dizer que “a peixeira cortou as rimas, a poesia e as carnes”.¹¹¹ Reproduz em vários de seus livros a tradição racista presente na chamada

¹⁰⁸ Idem, p. 30.

¹⁰⁹ Idem, p. 34.

¹¹⁰ LAMARTINE, Oswaldo. Sertões do Seridó. Brasília: Senado Federal, 1980, p. 117.

¹¹¹ FARIA, Oswaldo Lamartine de. Os açudes nos sertões do Seridó, p. 34.

literatura oral, em contextos e situações que denotam que nem sequer se dava conta disso, possivelmente por partilhar dos mesmos valores. No livro *Algumas abelhas dos sertões do Seridó*, por exemplo, a pretexto de confirmar, através da tradição oral, quais seriam as árvores preferidas pelas abelhas silvestres sertanejas para construírem suas colmeias, reproduz essa quadra infame:

Xique-xique é pau de espinho,
Imburana é pau de abelha;
Gravata de boi é canga,
Paletó de negro é peia...¹¹².

Ou essa pérola racista do adagiário sertanejo, que ele arrebanhou na obra do colega folclorista Leonardo Mota, alguém que não escreveu um verso na vida, mas que fez nome através da “coleta” da tradição popular: “- Negro que não gosta de mel é ladrão de cortiço.”¹¹³

O sertanejo que Lamartine reverencia em sua obra, portanto, é o proprietário de terras ou o empregado obediente e serviçal ao patrão. A maioria de seus informantes, a quem ele não cessa de reconhecer e reverenciar o saber, num gesto raro entre intelectuais de sua origem social - saber que ele capturou e transformou na base da construção de seu próprio nome no mundo das letras -, são proprietários de terra, pertencentes às oligarquias rurais, prefeitos e lideranças políticas locais, técnicos e intelectuais de suas relações pessoais ou trabalhadores da própria fazenda Lagoa Nova, com quem ele conviveu “debaixo da mesma telha”, relações nas quais a desigualdade de classe era adocicada pelas relações pessoais paternalistas. Quando recebeu o título de doutor *honoris causa*, concedido pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, ele reconheceu que sua obra não deixa de ser mais um gesto de apropriação, de tomada de posse, de saberes que não eram os seus, de expropriação simbólica de muitos que já não possuíam nenhuma propriedade. O gesto etnográfico,

¹¹² LAMARTINE, Oswaldo. Sertões do Seridó, p. 111.

¹¹³ Idem, p. 117.

como se discute, hoje, no campo da antropologia, é um gesto de poder, um gesto através do qual saber e autoridade são transferidos do agente da cultura registrada para aquele que registra, que escreve a cultura do outro.¹¹⁴ Disse Oswaldo, naquela ocasião:

E não é astúcia, pantim, nem cavilação pois o que eu botei no papel foram apenas momentos do dia-a-dia do nosso sertanejo.

Convivi com alguns deles debaixo das mesmas telhas – tenho repetidamente confessado.

Mestre Pedro Ourives e seu filho Chico Lins. – magos do couro, zelosos e ranzinzas, da escolha do couro verde ao derradeiro nó-cego da costura. Ramiro e Bonato Dantas, pescadores d'água-doce e memorialistas. Zé Lourenço, tora de homem, analfabeto, cujos instrumentos de trabalho se resumiam em um nível de pedreiro e um novelo de cordão. Pois bem, apenas com eles levantou 640 metros de parede do açude Lagoa Nova sem deixar um caculo nem uma barroca.

O que deixou o engenheiro do DNOCS de queixo caído. Olinho Ignácio, rastejador e vaqueiro maior da ribeira do Camaragibe.¹¹⁵

Na ocasião de sua consagração, confessa que sem o saber dos iletrados, dos analfabetos, dos memorialistas, dos contadores de histórias, sua obra não teria sido possível. Essa mesma modéstia e reconhecimento pelo saber do outro não se vê na imensa verborragia louvaminheira que lhe cercou em vida e que o seguiu após a morte. Nos inúmeros textos elegíacos e acríticos que lhe foram devotados, o imaginário nobiliárquico e aristocrático, o arquivo de imagens em torno do medievo, da vida cortesã, é permanentemente atualizado. Para o jornalista Vicente Serejo cruzar as porteiras da fazenda Acauã, propriedade localizada no agreste do Rio Grande do Norte, era entrar no “sertão colonial e nobre”, “vivo e inteiro”. Logo, na parede da frente da casa, podia se ver “o sinal

¹¹⁴ Ver: CLIFFORD, James e MARCUS, George (Org.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2017.

¹¹⁵ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 74.

de gado de um Lamartine legítimo, fundido nas leis da heráldica sertaneja, misturando o caixão-da-marca do pai com a forma avoenga da tradição materna”. No poema que fecha a crônica afirma que Oswaldo não era um homem comum, nele ainda viveria “o sentimento das velhas baronias” e termina por lhe consagrar “Príncipe do Reinado do Grande Sertão do Nunca Mais”¹¹⁶. O vídeo roteirizado pelo professor universitário Humberto Hermenegildo e dirigido pela educadora Vilma Vítor Cruz reafirma a imagem nobiliárquica de Lamartine ao nomeá-lo de “príncipe do sertão”.¹¹⁷ O jornalista Mário Ivo Cavalcanti, em texto escrito logo após a sua morte, o compara a um lorde inglês, “modelo de um cavalheirismo de bela figura suspenso no tempo, como se a Câmara dos Lordes inglesa e a caatinga potiguar fossem vizinhas de cerca”.¹¹⁸ O jornalista Sanderson Negreiros o proclama rei em suas terras de Acauã, um rei que “reinava sem as pompas do mundo”.¹¹⁹ Em todos esses textos, um homem que nasceu no litoral, que cresceu e viveu no mundo urbano, que foi funcionário por anos de um banco, instituição central e simbólica da economia capitalista, é transformado num homem do sertão, da caatinga, do meio rural, um aristocrata de velha cepa senhorial. A imagem que ele criou para si mesmo é reproduzida de forma acrítica, e é, inclusive, exagerada e ampliada à sua revelia, a ponto de ser apodado de frade, de monge, de asceta¹²⁰, de São Francisco, e, até, num rasgo de exagero inigualável, de “o maior estilista da etnografia brasileira”.¹²¹

A heráldica do ferro em brasa atualiza e simboliza o desejo de posse, de apropriação, de fazer e deixar marcas, rastros sobre as coisas do mundo. Há em toda a escrita de Oswaldo Lamartine uma nostalgia da propriedade da terra,

¹¹⁶ Idem, p. 68-69.

¹¹⁷ Documentário: Oswaldo Lamartine: um príncipe do sertão (1919-2007). Roteiro: Humberto Hermenegildo de Araújo e Vilma Vítor Cruz. Direção: Vilma Vítor Cruz. Natal: TVU/SEDIS, 2011

¹¹⁸ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 47.

¹¹⁹ Idem, p. 101.

¹²⁰ Idem, p. 41.

¹²¹ Idem, p. 67.

nascida de um sentimento de perda, de desapossamento, de desapropriação. A trajetória de vida que o levou, desde cedo, para longe da terra, a desterritorialização física e subjetiva a que foi submetido, fez da fazenda sertaneja seu objeto de desejo, de sonho. Sua obra foi uma tentativa de territorializar essa terra perdida, esse desejo de terra, que o acompanhou por toda a vida. E, por isso mesmo, ela também foi um meio de territorializar-se, de dar a si mesmo um lugar, de encontrar, nem que fosse através do símbolo e do imaginário, um lugar para habitar, sendo essa a forma de superar o trauma da separação precoce de sua terra real. O seu sertão do Seridó é esse sertão de letras, esse sertão na linguagem, sertão deslocado de seu significante material, a ponto de ser mais agreste que sertão. É esse objeto desconectado, desafasado, desencaixado, do seu objeto de desejo. O seu sertão do Seridó é o que Lacan nomeou de objeto a, esse objeto construído na linguagem, ao mesmo tempo próximo e distante, ao mesmo tempo presente e ausente, que está na origem do próprio desejo. O desejo de fixar-se, de deixar de perambular pelo mundo, o desejo de ter uma terra, um lugar, isento da morte, da perda, da ausência, do sofrimento, é o próprio desejo de não se ter desejo, é o próprio desejo de conter a errância do desejo, fixando-o num objeto definitivo. Mesmo quando se apropriou de terras, mesmo quando se tornou proprietário, não foi das terras dos sonhos, não foi das terras que ficou na infância, a insatisfação continuava. Mesmo se tornando proprietário por herança do pai, não era à terra do pai que ele retornava, não era da terra do pai que ele se apropriava. Ela reverberava o nome do pai, mas ele já era uma ausência, uma lacuna, uma presença, um significante ausente. Ele faz a dolorida descoberta que o nome do pai não era o corpo do pai, que a terra do pai não era sequer o sertão paterno.

A placenta do pai: a saudade patriarcal

Dia 28 de março de 2007, Oswaldo Lamartine de Faria encerra o longo período de flerte com a moça Caetana. “Esquecido e empoleirado no décimo segundo andar de um edifício com nome de rio e alcunha de flat”¹²², ainda mais distante do sertão sonhado e desejado agora “resumido a um transplantado e melancólico umbuzeiro na varanda”¹²³, triste e nostálgico, “com saudade de sua Acauã”¹²⁴, comete suicídio, desferindo um tiro no peito. Recusando o internamento hospitalar, temendo a perda de consciência e o internamento em UTI, que dizia ser “uma câmara de tortura desumana contra os velhos”, cansado de ser alimentado por uma sonda, de tomar muitos remédios, das dores, das sessões de fisioterapia, da dependência até para andar¹²⁵, resolve se entregar à companheira de toda uma vida, àquela presença que lhe apareceu por surpresa quando ainda era uma menino. A pulsão de morte, que pode o ter levado a puxar, sem se dar conta, o gatilho da arma, com que abateu seu amigo de infância, agora dele se apossava conscientemente, no gesto suicida, precedido de minuciosa preparação. Em entrevista para o documentário *Oswaldo Lamartine: um príncipe do sertão*, em 21 de junho de 2015, diz que estava com o passaporte da moça Caetana no bolso, mas ela seria uma checheira, ela estaria sendo vigarista com ele, e confessa que já a esperava com muito carinho, que desejava a morte, mas que ela não vinha.¹²⁶ Meses antes do suicídio, distribui com amigos e parentes suas preciosidades bibliográficas, suas obras de arte, seus objetos sertanejos, suas comendas e documentos pessoais, deixa, com cada um, um fragmento de si mesmo, talvez num último gesto em busca

¹²² CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 47.

¹²³ *Idem*, p. 50.

¹²⁴ *Idem*, p. 48.

¹²⁵ *Idem*, p. 21.

¹²⁶ Documentário: Oswaldo Lamartine: um príncipe do sertão (1919-2007). Roteiro: Humberto Hermenegildo de Araújo e Vilma Vitor Cruz. Direção: Vilma Vitor Cruz. Natal: TVU/SEDIS, 2011.

do não ser esquecido.¹²⁷ Ele que viveu da memória e para a memória, buscava assim deixar seus últimos rastros entre aqueles por quem teve afeto e de quem recebeu reconhecimento e estima.

Após fazer uma cirurgia para retirada de um tumor benigno no cérebro, passou a sofrer de depressão, pois ficou com uma seqüela que dificultava a deglutição da própria saliva e inclusive a fala. Embora sendo cuidado, durante o dia, por uma enfermeira, preferia ficar sozinho à noite. Na semana anterior ao suicídio caíra, desmaiara e fora encontrado, pela manhã, todo vomitado. O jornalista Vicente Serejo, um dos primeiros a chegar ao flat, ao saber de seu gesto extremo, conta que Oswaldo Lamartine trazia enrolada ao seu pescoço a echarpe que pertenceu ao pai¹²⁸. Se Edgar Morin estiver correto ao dizer que toda morte evoca o nascimento, Oswaldo Lamartine morreu e nasceu sob o signo do pai.¹²⁹ Podemos dizer que a echarpe paterna enrolada em seu pescoço, na hora derradeira, remeteria ao que poderia ser visto como a placenta do pai. Se não foi menino que nasceu laçado pela placenta materna, o que o teria levado a se chamar José, segundo as tradições sertanejas, que tanto gostava de recordar, morreu laçado pela placenta paterna. O pai pariu o filho Oswaldo, o pai pariu o memorialista, o etnógrafo, o escritor e o amante do sertão, o pai pariu o Oswaldo morto que, com o suicídio, reforçou, ainda mais, a figura icônica que já se tornara e que, talvez, com esse gesto, buscava ir ao encontro do Pai. O sertão, o objeto resto da vida de Oswaldo Lamartine, o objeto a de seus desejos e pulsões, o objeto opaco, deslocado, desencaixado, de sua vida, escondia um outro rosto, uma figura de desejo mais primordial, a figura edípica do pai, o nome do pai.¹³⁰ O sertão é o objeto outro do desejo a mascarar e aludir a outro desejo, inconsciente, mais primordial, aquele fixado na figura do pai. O

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 83.

¹²⁹ MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Sintra: Europa-América, 1988, p. 293.

¹³⁰ Sobre a temática do nome do pai em psicanálise ver: LACAN, Jacques. *Os complexos familiares na formação do indivíduo – ensaio de uma função em psicologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

sertão de Oswaldo Lamartine era, antes de tudo e sobretudo, o sertão paterno, o sertão dos tempos de poder e glória do pai, do pai decaído em 1930, do pai exilado e perseguido por motivos políticos, do pai que declinara fisicamente até a cegueira, o espaço de existência e identidade paternas. O sertão elaborado na obra oswaldeana nasce das saudades da terra do pai - o Seridó mítico e místico - da saudade do patriarca, do patriarcado, da figura ausente da paternidade, encarnada na própria ausência das terras sertanejas. Por trás das imagens do sertão, o rosto do pai. O sertão simbólico e imaginário da obra oswaldeana é elaboração subjetiva da real distância que sempre o separou do pai, que o manteve dele alijado. A escrita do sertão, a que se dedicou com afincos e minúcia, seu desejo de arquivá-lo, de anotá-lo, de gravá-lo em desenho e marcas, seu desejo de dar a ele uma linguagem, uma forma própria de ser dito, era fruto da desesperada busca de se aproximar desse pai, dessa figura paterna, idealizada, poderosa, inalcançável, inigualável, para aquele filho resto, ponta de rama, sobejo de seca.

Quando nasceu o pai já contava 35 anos. Como lembra no livro que escreveu sobre a figura paterna, *Juvenal Lamartine, o meu pai*, “sendo o derradeiro de dez – cheguei em 1919 – poucas são as lembranças antes de 1930”¹³¹. Quando começou a melhor enxergar o mundo, o pai já passava dos cinquenta anos, caminhando para os sessenta. A distância temporal e existencial entre eles era significativa. Essa distância temporal se tornou distância física, espacial, quando em outubro daquele ano, chegaram “as caravanas dos salvadores da pátria” e seu pai, presidente de estado deposto, depois de dois anos e oito meses de mandato, abandonou a cidade do Natal em um Ita (o Itanagé) em companhia dos filhos Octávio e Olavo, que desceram nas costas de Macau, onde já estava Oswaldo, com a mãe e as irmãs solteiras, que haviam seguido para aí de trem. O pai prosseguiu até Fortaleza para apanhar o presidente deposto do Ceará, Matos Peixoto, e de lá rumou para o Rio de

¹³¹ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Juvenal Lamartine, o meu pai*, p. 11.

Janeiro, onde refugiou-se por uns dias na casa do Deputado Deoclécio Duarte, e, em seguida, asilou-se na Legação do Peru, de onde embarcou para a Europa para um exílio de quase três anos¹³². Nesse interim, Oswald, já com a “alma aleijada” pelo assassinato acidental do amigo de infância, sem condições de permanecer em Natal, por causa da perseguição política à sua família, é enviado para viver “dois anos de peia”¹³³ na cidade do Recife. A brincadeira com arma de fogo, que bem podia ter como inspiração os causos sertanejos contados por seu pai, que pode ter sido um gesto de aproximação da figura paterna, termina por se associar ao torvelinho político do início dos anos trinta e o leva para mais distante desse pai, agora “na outra banda do mar”¹³⁴. Quando o pai retorna do exílio, vai viver com ele, no Rio de Janeiro, mas as atenções paternas estão voltadas para a doença de Elza, que vem a falecer em 1935. Nesse mesmo ano, no mês de fevereiro, testemunha o pai receber o telegrama que lhe comunica o assassinato do filho Octávio Lamartine. Em várias oportunidades, Oswald diz que Octávio era o filho preferido do pai, aquele escolhido para ser seu herdeiro político, aquele de quem era mais próximo. Nessa fala podemos entrever o quanto Oswald gostaria de estar no lugar do irmão no que tange ao querer paterno, quanto à proximidade com o pai. A convivência de Juvenal com seu filho Octávio havia sido muito mais intensa e prolongada. Quando Oswald, após a morte do irmão, interrompe o curso ginásial no Rio de Janeiro e é enviado para mais uma estadia longe da figura paterna, na cidade de Lavras, em Minas Gerais, para cursar o mesmo curso que o irmão morto havia feito, não estão o pai e ele procurando suprir essa ausência insuperável? Se colocar no lugar do irmão não foi mais uma tentativa de Oswald Lamartine de se aproximar, de se tornar o filho preferido, o filho da predileção do pai? Mas se pôde substituir o

¹³² Idem, p. 16.

¹³³ Documentário: Oswald Lamartine: um príncipe do sertão (1919-2007). Roteiro: Humberto Hermenegildo de Araújo e Vilma Vítor Cruz. Direção: Vilma Vítor Cruz. Natal: TVU/SEDIS, 2011.

¹³⁴ FARIA, Oswald Lamartine de. Juvenal Lamartine, o meu pai, p. 18.

irmão quanto a sua formação técnica pioneira no campo da agricultura, nunca conseguiu ser o seu substituto, e do pai, no campo da atividade política. O trauma com a morte do irmão e por tudo que havia sucedido com seu pai depois de 1930, o fizeram se distanciar da política, ela que “tudo deu e tudo tirou a seu pai”.¹³⁵

Depois de mais quatro anos de distância da figura paterna, “rebolado pela vida”¹³⁶, como parece ter sido seu destino, volta da Escola de Lavras, em 1940. O pai havia comprado um enorme latifúndio no município de Riachuelo. Loteara seus terrenos em Natal, contraía empréstimos no Banco do Brasil e fizera a demarcação judicial da terra, fazendo acordo com os vizinhos. Oswaldo Lamartine é então enviado para administrar as “terras que iam esbarrar nas beiradas do céu”, junto com dois parentes que o pai manda vir do município de Serra Negra, onde possuía terras, antes de 1930, os irmãos Ramiro e Bolnaldo Dantas, que aparecem como informantes de coisas sertanejas, em vários de seus livros.¹³⁷ Enquanto Oswaldo passa a viver na casa da fazenda, dando ordens a quase cem trabalhadores, em “um nunca findar de trabalho”: cercas, brocas, enraizamento do algodão, boiadas, a construção de um enorme açude, pragas, colheitas, secas, atoleiros, tratos, seu pai passava a semana em Natal, deslocando-se, nos seus quase setenta anos, toda sexta-feira, na boleia de um misto e depois em sua burra-de-sela, para vistoriar os trabalhos em andamento.¹³⁸ Desconfiança da capacidade do filho em administrar adequadamente seu empreendimento? É o próprio Oswaldo Lamartine que verbaliza certa tensão nas relações entre esse pai, ainda ausente durante toda semana, e que chega nos finais de semana para fiscalizar as coisas, e esse filho que vive tentando agradá-lo, que tudo faz para se aproximar desse pai, que parece nunca estar satisfeito. Diz ele no relato que escreveu sobre o pai:

¹³⁵ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 66.

¹³⁶ *Idem*, p. 36.

¹³⁷ FARIA, Oswaldo Lamartine de. Juvenal Lamartine, o meu pai, p. 21.

¹³⁸ *Idem*, p. 21-22.

“Intrigado, preocupado e até mesmo irritado com aquele afã que mais me parecia atitude em se mostrar ainda forte e resistente, deitei reclamação”¹³⁹.

Nos três últimos anos de vida, seu pai, mesmo tendo perdido a visão com o glaucoma, toda semana, “ora de caminhonete, ora ‘arrumado’ na carlinga de um teco-teco”¹⁴⁰, “o cego que via”¹⁴¹ rumava para a fazenda. Teria sido isso que fez com que Oswaldo, depois de sete anos administrando a fazenda, onde entrou em contato com muito de seus informantes para temas sertanejos, tenha voltado, em 1948, a “embolar pelo mundo”, aceitando administrar uma fazenda no município de Macaé, no Rio de Janeiro? Por que deixou as terras do pai e foi trabalhar em terras estranhas, seguindo do Rio de Janeiro, para administrar uma fazenda experimental, no município de Codó, no Maranhão, onde irá conviver com “toras de cabocos” kraôs¹⁴², com comunidades indígenas? Oswaldo teria constatado que o pai não confiava nele, que o pai nunca o veria como viu seu irmão morto, que o pai não tinha com ele a mesma proximidade que teve com seus irmãos mais velhos? Mesmo retornando ao Rio Grande do Norte, em 1952, vai administrar uma colônia agrícola em Pium, vindo, apenas, esporadicamente a Natal, onde o pai vive seus últimos anos de vida. O certo é que, quando o pai morre, em 1956, Oswaldo, no ano seguinte, parte definitivamente para uma ausência de cerca de quarenta anos. Sua convivência cotidiana com o pai se resumiu aos seus primeiros onze anos de vida, depois disso desfrutou da presença paterna por algumas temporadas, por alguns poucos anos. O tamanho reduzido do livro de memórias que escreveu sobre o pai é o indício de que elas não eram tão volumosas assim. E, mesmo nesse livro, o que aparece é muito mais a figura pública, o homem público Juvenal Lamartine, do que o homem em casa, notadamente a figura de um pai presente e carinhoso com esse filho “sobejo de

¹³⁹ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Op. Cit.*, p. 22.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 24.

¹⁴¹ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 66.

¹⁴² *Idem*, p. 107.

seca”, filho de sua maturidade. Um pai sem dengues, afetuoso só com suas irmãs¹⁴³. O machismo sertanejo o impedia de acarinhar os filhos “machos”? Para eles parecia reservar o “o olhar que fazia murchar e se sumir na cadeira”, a palmatória, o rebenque para os mais velhos e a régua, privilégio desse filho extemporâneo¹⁴⁴. Numa prosa seca, como seco parecia ser seu pai, física e emocionalmente, assim ele o descreveu para o livro *Em alpendres de Acauã*:

Era um homem austero, de sobriedade espartana, sociável, força de vontade invulgar e resignação. Atencioso, gostava de ouvir os jovens. Disciplinado e intolerante com os preguiçosos e gastadores. Asseado – nunca o vi, mesmo depois de cego, com a barba por fazer. Sombra de oitica de todos nós, nas dúvidas, dívidas e dificuldades. Desorganizado com papeis e de extrema inabilidade manual. Nunca o ouvir sequer solfejar, ou mesmo assobiar. Tinha rédeas de um Marialva – e quem disso entende, sabe que não é comum.

A política o apeou do governo e o exilou por uma revolução que não era de seu Estado e sim nacional. Trucidaram o filho que mais queria.¹⁴⁵

Oswaldo Lamartine pertenceu a uma geração de filhos que já não conseguiam ou podiam ser como seus pais e seus avós. As mutações nas relações de gênero, a primeira grande crise das masculinidades, nas primeiras décadas do século XX, o declínio da chamada família patriarcal, tal como diagnosticou Gilberto Freyre¹⁴⁶, a ascensão dos padrões burgueses de família e pelas relações afetivas, as transformações trazidas pela modernidade e pela modernização urbano-industrial, das quais, curiosamente, o deputado federal e presidente de estado, Juvenal Lamartine, foi um dos agentes, no Rio Grande

¹⁴³ FÁRIA, Oswaldo Lamartine de. *Op. Cit.*, p. 9 e 14.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 15.

¹⁴⁵ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, p. 20-21.

¹⁴⁶ FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso: processo de desintegração da sociedade patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre*. 2 vols. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

do Norte, solaparam a possibilidade de que se pudesse ser homem, ser masculino, como no passado.¹⁴⁷ Muitos desses filhos, devotados a profissões consideradas mais femininas, como as atividades artísticas, intelectuais ou burocrática-estatais, vivenciam uma nostalgia dos patriarcas do passado, dos grandes potentados rurais, dos senhores de escravos, dos barões do Império ou dos coronéis da primeira República, dos pais e avós, brancos, ricos, aristocratas, poderosos, cujos fios de bigode valiam por um documento. Não é mera coincidência, o encontro, no dia 06 de novembro de 2000, entre Oswaldo Lamartine e Ariano Suassuna, quando, na Ponta do Morcego, vão em busca das invisíveis paredes da antiga casa de praia do presidente Juvenal Lamartine, que abrigara por um tempo, Ariano, com apenas três anos de idade, e sua mãe, em fuga da Paraíba, por causa dos episódios de 1930, que levaram ao exílio o pai de Oswaldo e ao assassinato de João Suassuna, também ex-presidente do estado vizinho, pai de Ariano.¹⁴⁸ O sertão de Ariano, como o de Oswaldo, a obra dos dois escritores e intelectuais, tem como motivação inicial a relação com um pai que veem como injustiçado, como um exemplo de ser masculino, de ser homem que eles não conseguem encarnar. O sertão desses autores, como o de Câmara Cascudo, que perde, ele mesmo, um mandato de deputado estadual, por causa do movimento de 1930, e vê seu pai ir à falência e morrer quase na miséria, por perder o amparo do poder de Estado, com a saída, do governo, das oligarquias a que dava sustentação financeira, é fruto dessa experiência de debacle, não só de uma forma de governo, de grupos políticos e econômicos, mas de uma maneira de se ser masculino, que não podem atualizar. A distância em relação a esses pais e avós é inultrapassável, por mais que se esforcem. É apenas no plano do imaginário e do simbólico, no campo da escrita, que podem simular a pertença a esse mundo dos avós e dos pais, mundo que desmoronou.

¹⁴⁷ ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. *Op. Cit.*,

¹⁴⁸ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, p. 32-33.

A elaboração do sertão oswaldiano gira em torno da figura paterna, da voz do pai, dos escritos de pai. No documentário *Oswaldo Lamartine: um príncipe do sertão*¹⁴⁹, diz que esse sertão foi se sedimentando nele através das narrativas feitas pelo seu pai, pelos amigos, parentes e personagens sertanejos que frequentavam a casa paterna, pai que os estimulava a contar coisas e causos do sertão. O menino Oswaldo entrou em contato, desde cedo, com o sertão narrado por seu pai, que escreveu “O sertão de meu tempo”¹⁵⁰, um artigo para a Revista da Academia Norte-Rio-Grandense de Letras e uma série de escritos memorialísticos enfeixados no livro póstumo *Velhos costumes do meu sertão*¹⁵¹. Ou seja, desde o título o pai nomeava o sertão como sendo dele, expressão de domínio e de pertencimento. Se o sertão era do pai, ao buscá-lo durante toda a sua vida foi àquele que buscou. Ele definia o pai como um memorialista, dando conta de todas as coisas do sertão, da fauna, da flora, dos costumes. O sertão foi para Oswaldo, desde criança, a narrativa, a escuta, a memória, mediadas pela voz paterna, pela presença do pai.¹⁵² Se os textos de Oswaldo Lamartine apresentam uma prosa saborosa e, por vezes poética, é porque neles estão presentes inúmeras marcas de oralidade. Oswaldo aprendeu a narrar o sertão através da voz de seu pai, dos amigos de seu pai, de seus informantes, dos narradores “analfabetos”. Seus livros adotam uma forma de escrita que remete para o prosear na rede, embaixo do alpendre das casas-grandes em que viveu. Por ter aprendido a dizer o sertão ouvindo, anotando de escuta, a oralidade deixa marcas indeléveis em seus textos, inclusive nos momentos em que eles se fragmentam, se descontinuum, perdem o fio da meada. Seus livros agrupam notas colhidas na oralidade com notas eruditas apanhadas em suas leituras e,

¹⁴⁹ Documentário: *Oswaldo Lamartine: um príncipe do sertão (1919-2007)*. Roteiro: Humberto Hermenegildo de Araújo e Vilma Vítor Cruz. Direção: Vilma Vítor Cruz. Natal: TVU/SEDIS, 2011.

¹⁵⁰ FARIA, Oswaldo Lamartine de. Juvenal Lamartine, o meu pai, p. 26.

¹⁵¹ LAMARTINE, Juvenal. *Velhos costumes do meu sertão*. Natal: Fundação José Augusto, 1965.

¹⁵² FARIA, Oswaldo Lamartine de. Juvenal Lamartine, o meu pai, p. 27.

às vezes, elas convivem com dificuldade em seu texto, ocasionando mera justaposição; o mesmo ocorrendo com as citações da tradição oral que, por vezes, são meros apêndices em relação ao que se vem expondo. O trecho que cito a seguir, retirado do livro *Encouramento e arreios do vaqueiro no Seridó*, exemplifica tanto a presença da tradição oral, as marcas de oralidade em seus textos, quanto a ocorrência de descontinuidades na narrativa:

Os mais caprichosos costumam enfeitar as rabicholas, mormente das afamadas burras de sela, com botões, medalhas ou estrelas de prata, latão ou desenhos em baixo-relevo impressos a rebaixador.

Veza por outra nos caminhos perdidos daqueles sertões, o viajante estanca ante o grito distante de advertência, sem suspeitar da pilhéria engatilhada:

-Êêêêiii, meu sinhôô!!! 'Sbarre aáíí!

O cavaleiro refreia o seu animal curioso no porquê da chamada, ao que o outro completa:

- A rabichola caiu!!!

Mas a resposta clássica vem em-cima-da-bucha:

- Apois apanhe e bote na sua mãe.¹⁵³

Talvez tenha sido essa voz do pai, as memórias que dela ficou em sua escuta, em sua subjetividade, que assegurou a proximidade que dele sempre quis ter e se viu frustrada e a proximidade do próprio sertão, onde sempre quis estar e nunca esteve. O sertão do Seridó se confunde com a voz paterna, com sua escrita, presenças desse corpo amado, mas nunca conquistado. Esquecemos, por vezes, que a voz faz parte do corpo, que ao falarmos, ao emitirmos a linguagem é uma parte de nós que se desloca até o outro e o afeta.¹⁵⁴ Se Oswaldo nunca teve um pai capaz de gestos afetuosos mais do que um passar da mão pela cabeça na hora de uma despedida que poderia durar anos, assim mesmo para lhe dar conselhos e orientações¹⁵⁵, os ouvidos e a alma de Oswaldo

¹⁵³ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Encouramento e arreios do vaqueiro no Seridó*. Natal: Sebo Vermelho, 2016, p. 52.

¹⁵⁴ ZUMTHOR, Paul. *Memórias das vozes*. Campinas: Assimetria, 2018.

¹⁵⁵ FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Juvenal Lamartine, o meu pai*, p. 16.

foram acariciados e afetados pela voz paterna, pela letra do pai. O sertão o tocou, o afetou, junto com o toque e o afeto da voz e da escrita paternas. Um pai formado na cultura bacharelesca, na cultura jurídica e política, do final do século XIX e início do século XX, uma cultura retórica, que enfatizava o discurso verborrágico, grandiloquente. Um pai parlamentar e presidente de estado, que tanto estava acostumado a falar em público, quanto a ser a fala central em sua casa, a voz que distribuía ordens a filhos e empregados, a voz em torno da qual circulavam os amigos, correligionários e subordinados. A timidez, o encabulamento, a dificuldade em lidar com grandes públicos, a recusa a homenagens e a situações de exposição pública, que caracterizavam Oswaldo Lamartine, não seriam fruto, justamente, de um certo aprendizado de recolhimento, que o filho caçula do homem importante, do homem que sempre estava com a palavra, fez ao longo da vida? Oswaldo, em vários momentos, fala da vida do pai como se ele fosse um mero espectador, uma criança que, calada, quase escondida em sua caverna, ficava à escuta da voz do pai e das pessoas importantes que recebia.¹⁵⁶ A atenção desmesurada que deve ter chamado, quando se tornou involuntariamente o assassino de seu amigo, e a vida em colégios internos que se seguiu, talvez o tenham feito ainda mais introspectivo. A fala concisa, a prosa seca, sem grandes floreios retóricos, o texto breve, marcas de Oswaldo, seriam fruto dessas experiências, e nasceriam, também, da prática da anotação, da necessidade de ser capaz de resumir a narrativa que se escuta, de fazer a tradução do derramado da oralidade para a roupa estreita do texto escrito. Seus escritos, seus rastros, como disse, seriam a forma de construir, ao mesmo tempo, um lugar de proximidade e de distanciamento dessa voz paterna absorvente, dando lugar a uma voz própria, que, no entanto, continua a ressoar aquela.

¹⁵⁶ FARIA, Oswaldo Lamartine de. Juvenal Lamartine, o meu pai, p. 13-14.

Ao dedicar o livro *Sertões do Seridó* à memória do pai, Oswaldo cunha uma frase que dá o que pensar: “que muito mais amava o chão do Seridó”.¹⁵⁷ O pai Juvenal Lamartine amava o chão, a terra do Seridó, mais do que a quem ou a que? Terá Oswaldo Lamartine dedicado sua vida a dar forma escrita a esses sertões do Seridó, terá procurado confundir sua vida, sua trajetória com esses sertões, para se colocar no lugar do objeto do amor paterno? Terá tentado ser a encarnação dos sertões do Seridó, do chão seridoense, para finalmente se sentir num lugar amável pelo seu pai? Sabemos que ele não era o filho preferido do pai. Se o pai amava de forma privilegiada a Octávio e muito mais amava o chão do Seridó, que lugar estava reservado para o filho derradeiro? A distância emocional entre o pai e seus filhos homens, uma característica da estrutura da família patriarcal e do modelo de masculinidade e paternidade, imperantes no início do século XX, produz uma geração de memorialistas, escritores, intelectuais com forte fixação na infância, momento em que, por vezes, estiveram mais próximos emocionalmente de seus pais, e da figura paterna.¹⁵⁸ A própria figura da mãe, que pouco aparece nas memórias desses filhos homens, quando é referida é para ser aproximada da figura da santa, da sofredora, daquela que se dedicou ao seu marido. A existência dessas mulheres gira, também, em torno da figura do pai ou do marido. A mãe é pensada como uma extensão do pai, é um outro nome do pai, pois, afinal, são eles que lhes dão um nome, uma existência, e os motivos para viver. Ao falar da mãe, na entrevista para o livro *Em alpendres de Acauã*, inicia por dizer que “falar de mãe é uma forma de rezar”, de saída alojando-a na sacralidade, uma forma de desumanizar as mulheres. Diz então seu primeiro nome, Silvina, e imediatamente a relaciona com o nome de seu pai, que passa a ser descrito mais

¹⁵⁷ LAMARTINE, Oswaldo. *Sertões do Seridó*, p. 7.

¹⁵⁸ ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. Nostalgia da infância, saudades do feminino: em que momentos da vida de um homem o feminismo pode atuar para a construção de outras masculinidades possíveis. In: BLAY, Eva Alterman. *Feminismos e Masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 105-116.

do que ela própria (Cel. Silvino Bezerra de Araújo Galvão, chefe político de Acari, “52 anos de mando-manso sem perder eleições”). Depois, outro clichê na descrição do feminino, “dizem que foi uma das sertanejas mais bonitas de sua época”. Segue-se o perfil de uma mulher de seu tempo: pouca instrução, mesmo sendo esposa de um deputado federal e presidente do estado, criou dez filhos, “vivía para sua casa e seus filhos”, com obsessão por ordem e limpeza, “católica-doméstica”, trabalhadeira e econômica. No final, o retrato da sofredora, a mulher viúva de marido vivo, que por sete legislaturas não o acompanhava ao Rio de Janeiro. Em 1930 recebeu, em Macau, a falsa notícia que os revolucionários haviam jogado bola com a cabeça do marido. Em 1935, recebe o corpo do filho assassinado, no mesmo ano perde a filha Elza, “entrava dia e saía dia beliscando a comida, soluçando, o olhar parado, distante”.¹⁵⁹ No entanto, faltam dores nessa descrição materna: e o dia que o filho caçula matou acidentalmente um amigo e o dia em que rumou para um internato no Recife? Silêncios significativos da memória.

No documentário *Oswaldo Lamartine: um príncipe do sertão*¹⁶⁰, vemos um Oswaldo combalido pela cirurgia que fez, falando do desejo de morrer, mas, mesmo nesse momento, se veste com uma camiseta em que está estampado o rosto paterno. Na entrevista que concedeu a Marize Lima de Castro se diz uma testemunha do “sertão das casas-de-fazenda habitadas, onde o nome das fazendas se incorporava ao nome do proprietário. Do sertão onde o primo do primo era parente-irmão e, pisando no pé de um, doía no pé do outro. Do sertão onde cada filho de uma família era unido aos outros por sangue e voto”.¹⁶¹ Seu pai, já cego, ditou para ele sua linhagem ascendente, até “esbarrar nas raízes portuguesas”¹⁶². De que famílias Oswaldo Lamartine está falando? Ele se coloca

¹⁵⁹ CAMPOS, Natércia (Org.). *Op. Cit.*, p. 22-23.

¹⁶⁰ Documentário: *Oswaldo Lamartine: um príncipe do sertão (1919-2007)*. Roteiro: Humberto Hermenegildo de Araújo e Vilma Vitor Cruz. Direção: Vilma Vitor Cruz. Natal: TVU/SEDIS, 2011.

¹⁶¹ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 11.

¹⁶² FARIA, Oswaldo Lamartine. *Juvenal Lamartine, o meu pai*, p. 27.

como testemunha, sua obra é a memória das famílias privilegiadas do sertão do Seridó, de famílias que se articulavam e se regiam por laços de sangue e por laços de fidelidade e lealdade política, famílias que podiam traçar genealogias até esbarrar em raízes portuguesas. Sua obra é a memória da ligação entre sangue e terra, hereditariedade e propriedade, terra, sangue e poder. No centro dessas relações as figuras dos patriarcas, dos chefes de família, que eram também grandes proprietários de terras, patrões e lideranças políticas, autoridades públicas. Em torno do nome do pai, do sangue do pai, das famílias, suas alianças e dissensões, giravam a luta pelas terras, pelo poder político e pela masculinidade dominadora. Os sertões de Oswaldo Lamartine nascem da saudade do patriarcado, da nostalgia patriarcal, de uma pretensa nobreza da terra. Seus sertões nascem da saudade da sociedade da sanguinidade, da sociedade regida pelos laços de sangue, pela hereditariedade. Seus livros estão repletos de informações genealógicas, quase todas as notas do livro *Carta da seca*, têm esse conteúdo, e giram em torno de figuras de ancestrais seus, talvez, por isso, o documento o tenha interessado.¹⁶³ O ato de plantar árvores e nomeá-las com nomes de pessoas, materializa, na natureza, seu fascínio por árvores genealógicas, por raízes e enraizamentos.

Oswaldo Lamartine viveu entre as árvores e as aves, porque viveu entre o enraizamento e o desenraizamento, a fixidez e o voo. Nomear sua fazenda com o nome de uma ave migratória diz muito dessa vida de um menino que, muito cedo, perdeu suas raízes, foi desterrado, foi para longe do chão amado pelo pai, da terra contada e dominada pelo pai, foi para longe da figura paterna, se é que algum dia dele esteve próximo. Sua vida de “desertor do sertão”, “de pau-de-arara”¹⁶⁴ o levou a inventar um sertão só para si, um sertão imaginário e simbólico, um sertão nele sedimentado pelas narrativas das gentes sertanejas que giravam em torno da figura paterna, que trabalhavam e narravam debaixo

¹⁶³ PEREIRA, Targino P. *Op. Cit.*, p. 33-41.

¹⁶⁴ CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 141.

do teto da casa-grande do latifúndio que esbarrava no céu, pertencente ao pai. Figura tão absorvente e centralizadora que, talvez, só longe dele Oswaldo tenha encontrado espaço para ter existência própria, ter um nome próprio. Ao deixar escritos, anotações sobre esse chão amado pelo seu pai, estimulado que foi, pelo tio-velho, Luís da Câmara Cascudo, outro saudoso de um sertão que não viveu e de um pai decadente e empobrecido, é às relações familiares, é às relações paternas que continua ligado e fiel. Suas relações intelectuais e de amizade se regem pela lógica familiar, pela tentativa de reconstruir uma grande família, uma genealogia de homens e mulheres de destaque. Oswaldo plantava árvores buscando se enraizar, se misturar com a terra, passar a dela fazer parte, mas aí chegava o tempo, os acontecimentos e o obrigavam a arribar, a voar para longe de seu sertão, tempos de secas e de retiradas afetivas e emocionais, distâncias, saudades, busca de reencontrar o sertão em cada livro, em cada um com quem conversava. Mas, talvez não soubesse, que a linguagem não é promessa de encontro, mas de perdição, buscar encontrar o sertão na linguagem, buscar encontrar o pai através das narrativas do sertão, significava apenas estar mais afastado, mais distante de seus objetos de desejo. Quanto mais buscava dizer o ser do sertão, o ser da terra do pai, mas dele se distanciava. O objeto causa do desejo lhe escapava. Ele não parece ter intuído que o ser que vive, não é o mesmo ser que fala, que há o que Lacan nomeou de objeto a, o resto que fica da vida no fora da linguagem, que dela escapa, o indizível, o inaudível. Quis capturar e fixar o sertão e esse só mais se distanciou, voou para longe de sua vida e de sua letra. Quis se aproximar do pai, quis trazê-lo à vida, na linguagem, mas dele só constatou a ausência, pois ele nunca estava ou esteve onde se ouviu ou se escreveu o seu nome.

Procurou encarnar o sertão em seus, em sua voz, em sua fala, em sua escrita, no seu modo de vestir, de prostrar, de se comportar, fez corpo com o

sertão imaginário.¹⁶⁵ Mas não qualquer sertão, mas o sertão da aristocracia rural sertaneja, de gente de família, de gente de sangue, de tradição, de gente de “mando-manso” por décadas sem fim, embora esses mandos-mansos às vezes requeressem o uso da “faca de ponta”, de fuzis, de balas certeiras.¹⁶⁶ O sertão de nunca mais é o sertão de príncipes e reis decaídos, de baronias e lordes anacrônicos, de gente como Oswaldo Lamartine, que um dia um cronista perguntou, de modo significativo, para que servia.¹⁶⁷ Seus escritos, seus rastros, única serventia que pôde ter esse “sobejo de seca”, esse homem-resto de glórias e poderes que ficaram no passado. Sertão que procurou talhar, desenhar, riscar, marcar, que buscou delinear, como se desenhasse o retrato, o rosto do pai, a imagem paterna, a se enovelar e se esconder por trás das imagens sertanejas, como aquela echarpe enrolada ao seu pescoço e a sua alma. Sertão marcado e ferrado em cima do coração, na camiseta com seu ferro de marcar impresso, ferro nascido do caixão-da-marca do pai. O pai, mesmo no caixão, quando se tornou, com a morte, ausência e saudade, apenas um nome, passou a dirigir toda a sua vida, dando a ela prumo e rumo. O rumo do sertão, do Seridó, das terras do pai, do eterno pai e do Pai eterno.

Referências

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. Nostalgia da infância, saudades do feminino: em que momentos da vida de um homem o feminismo pode atuar para a construção de outras masculinidades possíveis. In: BLAY, Eva Alterman. *Feminismos e Masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 105-116.

¹⁶⁵ Para a diferença entre carne e corpo, ver: ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. (Mais)culinos: outras possibilidades de corpos e gêneros para as carnes sexuadas pela presença de um pênis. São Luís: Outros Tempos, n. 17, 2020, p. 260-281.

¹⁶⁶ CAMPOS, Natércia (orga.). *Op. Cit.*, p. 14.

¹⁶⁷ CAVALCANTI, Mário Ivo. Para que serve Oswaldo Lamartine? apud CASTRO, Marize Lima de. *Op. Cit.*, p. 41.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. Nordeste: invenção do “falo”: uma história do gênero masculino (Nordeste, 1920-1940). 2 ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

ALVEAL, Carmem Margarida Oliveira. Transformações na legislação sesmarial, processos de demarcação e manutenção de privilégios nas terras das Capitânicas do Norte do Estado do Brasil. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 28, p. 247-263, 2015.

ANDRADE, Mário de. O turista aprendiz. São Paulo: Duas Cidades, 1983.

BEZERRA, Fernando Antônio. Da morte de Octávio e outras anotações. In: Substantivo plural, 23 de agosto de 2016. <http://substantivoplural.com.br/da-morte-de-octavio-e-outras-anotacoes/>. Acesso em 29 de agosto de 2020.

CAMPOS, Natércia (Org.). Em alpendres d’Acauã: conversa com Oswaldo Lamartine de Faria. Fortaleza: Imprensa Universitária (UFC); Natal: Fundação José Augusto, 2001, p. 15.

CARVALHO, Eleuda de. Natércia Campos encantada. Fortaleza: O Povo, 03 de junho de 2004. <http://www.jornaldepoesia.jor.br/ncampos3.html>. Acesso. Em 29 de agosto de 2020.

CASTRO, Marize Lima de. Areia sob o pé da alma: uma leitura da vida e da obra de Oswaldo Lamartine de Faria. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2015 (Tese de Doutorado em Estudos da Linguagem).

DARRIBA, Vinícius. A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a. Rio de Janeiro: Ágora: estudos em teoria psicanalítica, v. 8, n. 1, jan/jun de 2005.

Documentário: Oswaldo Lamartine: um príncipe do sertão (1919-2007). Roteiro: Humberto Hermenegildo de Araújo e Vilma Vitor Cruz. Direção: Vilma Vitor Cruz. Natal: TVU/SEDIS, 2011.

FARIA, Oswaldo Lamartine de; AZEVEDO, Guilherme. Vocabulário do criatório norte-riograndense. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, Ministério da Agricultura, 1966.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. A caça nos sertões do Seridó. Natal: Sebo Vermelho, 2014.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. A.B.C. da pescaria de açudes no Seridó. Natal: Sebo Vermelho, 2015.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. Sertões do Seridó. Brasília: Senado Federal, 1980.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. Conservação de alimentos nos sertões do Seridó. 3 ed. Natal: Sebo Vermelho, 2016.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. Encouramento e arreios do vaqueiro no Seridó. Natal: Sebo Vermelho, 2016.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. Ferro de ribeiras do Rio Grande do Norte. Natal: Sebo Vermelho, 2009.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. Juvenal Lamartine, o meu pai. Natal: Sebo Vermelho, 2019.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. Os açudes dos sertões do Seridó. Natal: Sebo Vermelho, 2012.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. Uns fasceninos. Rio de Janeiro: Artenova, 1970.

FREYRE, Gilberto. Ordem e progresso: processo de desintegração da sociedade patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre. 2 vols. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

Genealogia de Oswaldo Lamartine de Faria. <https://www.geni.com/people/Oswaldo-Lamartine-de-Faria/6000000031504445050>. Acesso em 29 de agosto de 2020.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 4: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. Jacques. Le séminaire, livre XXII: RSI (1974-1975). (Seminário inédito, transcrição em francês disponível na internet na página do psicanalista Patrick Valas: <http://www.valas.fr/jacques-Lacan-RSI-1974-1975,288>).

LAMARTINE, Juvenal. Velhos costumes do meu sertão. Natal: Fundação José Augusto, 1965.

MACEDO, Helder Alexandre de Medeiros. “Por datas que tirarão no tempo do gentio?: bases da produção do território da Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó, Capitania do Rio Grande. In: Helder Alexandre Medeiros de Macedo. (Org.). Capítulos de História do Norte-Nordeste: Poder, Cultura e Sociedade. 1ed. Florianópolis; C. dos Dantas: Bookess Editora; Edição do Autor, 2011, v. 1, p. 80-115.

MORIN, Edgar. O homem e a morte. Sintra: Europa-América, 1988, p. 293.

PEREIRA, Targino P. Carta da seca. Org. e Notas: Oswaldo Lamartine de Faria. Natal: Sebo Vermelho, 2005.

SOBRAL, Gustavo. O sertão de Oswaldo Lamartine de Faria: a biografia de uma obra. Natal: Caravela Cultural, 2018.

ZUMTHOR, Paul. Memórias das vozes. Campinas: Assimetria, 2018.

Experiência de leitura de *Sertões do Seridó* (1980): Oswaldo Lamartine de Faria e um passado prático¹⁶⁸

Evandro Santos

Oswaldo Lamartine de Faria (1919-2006), considerado um dos maiores estudiosos do sertão, nascido em Natal, mas cujo passado familiar encontra-se em Serra Negra, no Seridó ocidental, publicou reunião de cinco ensaios em um livro intitulado *Sertões do Seridó*, no ano de 1980. Os títulos dos textos, na ordem da reunião, são: “Açudes dos sertões do Seridó” (1978), “Conservação de alimentos nos sertões do Seridó” (1965), “Algumas abelhas dos sertões do Seridó” (1964), “A. B. C. da pescaria de açudes no Seridó” (1961) e “A caça nos sertões do Seridó” (1961).

Ainda que à primeira vista os títulos dos trabalhos evidenciem a formação como técnico agrícola, com estudos realizados na Escola Superior de Agricultura de Lavras, em Minas Gerais, trata-se de uma coleção de escritos com conteúdos variados tanto no que diz respeito à forma e ao estilo quanto nas referências que sustentam e constroem as narrativas. Tendo por atenção primordial a vida sertaneja, no sentido mais amplo dessa expressão, Oswaldo Lamartine opera em seus textos um diálogo constante entre conhecimento técnico acerca da natureza do Seridó, registros da tradição e da cultura oral, do cordel, da história e, sobretudo, da memória. Não é sem razão que na obra *Em alpendres d’Acauã* – Conversa com Oswaldo Lamartine (organizada pela escritora Natércia Campos, sua amiga pessoal), ele comenta de onde vem o interesse por escrever sobre o sertão: “do convívio com os velhos sertanejos,

¹⁶⁸ Este texto foi apresentado na mesa-redonda “Historiografias, Memórias e Sertões”, no VI Colóquio Nacional História Cultural e Sensibilidades, realizado no CERES-UFRN, em Caicó, no dia 09 de novembro de 2016.

com o meu Velho [Juvenal Lamartine], e a conversa evocativa dos amigos dele quando o visitavam nos anos de cegueira” (Campos, 2001, p. 32). Ou seja, sua produção sobre o sertão do Seridó advém de suas experiências sociais, familiares e do “ouvir dizer”, que é próprio da memória.

Assim, é da constante contraposição entre o conhecimento formal e saberes da memória que Lamartine constrói imagens para a região do Seridó (essa muitas vezes explicitada em termos territoriais e políticos) que, constantemente, articulam passado e presente. A forma aberta do ensaio, como gênero narrativo, auxilia em seus jogos com o tempo. No entanto, é mesmo a “convicção de não termos outro recurso a respeito da referência ao passado, senão a própria memória” que desenha as transposições entre experiências individuais e as imagens do Seridó (Ricoeur, 2007, p. 40). Entre o conhecimento humano e a natureza, Lamartine não tem dúvidas: a fauna possui habilidades que a ciência tenta reproduzir sem o mesmo sucesso. É assim que o historiador apresenta as formas de engenharia para a construção de açudes no primeiro ensaio da coletânea *Sertões do Seridó* (Faria, 1980, p. 24). Após listar a história do domínio humano das águas potáveis para consumo, Lamartine escreve:

E foi assim, é de se imaginar, que diferentes povos em diferentes chãos do mundo, na sua astúcia ou arremedando a astúcia do castor, aprenderam a escravizar as águas dos seus rios para matar a sede de sua gente e de seus bichos, para irrigar suas lavouras, ou para fazê-las escoar dos brejos ganhando mais terras e fazendo crescer suas safras (Faria, 1980, p. 25).

Se conhecimento e natureza conversam intermitentemente, história e geografia são disciplinas inseparáveis no pensamento de Lamartine. Os escritos históricos de Felipe Guerra, Manoel Dantas, José Augusto, Câmara Cascudo, entre muitos outros, descrevem o espaço habitado do sertão. Em determinadas passagens, há uma fusão entre o elemento propriamente humano e a natureza, como, por exemplo, na descrição dos trabalhadores que construíram os açudes:

O sol de estio tostava e curtia a pele viva sem o afago de uma nuvem. E era naquelas horas de mormaço, quando golpeavam a terra sem sombras, que que faziam de cada gesto um acordar de músculos vergonteados na pele lambuzada de suor e barro, que se viravam em estatutária viva, se bolindo, bela e ignorada pelos artistas... (Faria, 1980, p. 30)

O convívio dos homens com a natureza, mas também o local e o “estrangeiro”. Lamartine, frequentemente, descreve a participação da Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS) – criada em 1909 – e que aborda o convívio dos técnicos vindos de fora com a população sertaneja no contexto do governo de Epitácio Pessoa (1919-1922). Os funcionários do governo que chegavam transformavam a vida de alguns dos sertanejos diretamente nos acordos em troca da construção de açudes. Os detalhes do saber da engenharia eram em parte transmitidos, na mesma medida em que os servidores do IFOCS contavam com o domínio da geografia a força de trabalho dos sertanejos. Dessas aproximações surgia criatividade, como exemplifica Lamartine ao falar do uso de caçambas nas obras de açudagem:

No princípio, usavam uma parelha de caixotes que era calculada no enchimento e esvaziada no desejo. Com o tempo, um mais astucioso imaginou ou copiou a caçamba do fundo falso, fazendo o despejo mais ligeiro e poupando muito muque e canseira. Quem foi, quando foi e adonde foi – ninguém guardou na memória nem no papel para o amanhã da história (Faria, 1980, p. 35).

Elementos culturais como trechos de cordéis e música convivem com os termos técnicos dos engenheiros públicos no texto de Lamartine. Uma cantiga entoada pelos cassacos (assim chamados os trabalhadores nômades com certa especialidade funcional que viviam no ciganismo das construções públicas, define Lamartine) aparece transcrita. Os cantos de trabalho

registrados no ensaio criam a imagem dos trabalhadores. Marize Lima de Castro, em estudo biográfico recente, defende que a descoberta dos sertanejos na operação de represar água é o mote do texto e os personagens principais a serem rememorados são os “mestres” que do sertão surgiram naquela operação (Castro, 2015).

Lamartine sublinha sua proposta de que se construam açudes particulares no sertão do Seridó. Poderíamos dizer que sua escrita acessível e com um passado presentificado, ainda que marcada pelo tom da fala de um vencido, pelo tempo e pela modernidade, possui um projeto, propõe práticas, algo necessário e que precisa ser executado (Faria, 1980, p. 43 e sgg.).

O segundo ensaio, *Conservação de alimentos no sertão do Seridó*, é iniciado, justamente, com a descrição de um afastamento do urbano em direção ao sertão, demarcando a diferença de identidade, mas também o contato entre ambos:

Quem sai da cidade do Natal pelo Bairro das Quintas e dá as costas para o mar tomando o rumo do sertão – segue a velha estrada-tronco na qual os técnicos, de tempos em tempos, fazem a plástica das curvas, das rampas e do piso, batizando-a cada vez com siglas ou nomes estrangeiros àqueles mundos. Rodando no asfalto que se espicha léguas adentro, cobrindo os primitivos caminhos de terra solta ou pirraçados, vai-se comendo chão. Para trás, fica o cheiro das vacarias e, depois, o da maresia do Potengi. De banda vão ficando as dunas, o rio, os tabuleiros de mangabeiras, para mais adiante se cortar a cidade de Macaíba. Daí, em direção de As Marias, o chão vai ficando mais barrento e mais trancado com a vegetação do *agreste* – é o marmeleiro, a sarjadeira, o velame e a macambira fazendo a saia das várias essências de maior porte que escaparam, só Deus sabe por que, ao gume do machado e à coivara. Os facheiros se destacam... De As Marias a Bom Jesus de Panelas é um pulo. Vem depois Caiada de Baixo e o chão se despindo na caatinga nos arredores de Serra Caiada. A encruzilhada de outro caminho fez nascer Riacho. Sobe-se em procura de Santa Cruz do Inharé; ali, em

quilômetros, a estrada é um corredor de paredes verdes pela cor do *aveloz* que tapa, ladeira acima e abaixo, as cercas divisórias. Da estrada se avista o Açude do Inharé, 17.600.000 m³ d'água salobra represada; dizem por lá que “nem maribondo bebe e, de sabão, nela ninguém consegue tirar espuma...” O asfalto termina; a estrada continua em pirraça – aqui e acolá um *catabi* [irregularidade na estrada que provoca solavanco brusco no veículo, explica em nota] – enladeirando-se cada vez mais e de vegetação mais rala, espinhenta e contorcida (Faria, 1980, p. 51).

No ensaio em questão, a dimensão histórica é ampliada. O lugar é o sertão do Seridó, que

mede 9.386km². As sesmarias primitivas foram retalhadas de tempos em tempos, pelo crescimento das populações e decorrentes necessidades político-administrativas. Hoje o Seridó soma dezesseis municípios: Acari, Caicó, Carnaúba dos Dantas, Cerro Corá, Cruzeta, Currais Novos, Florânia, Jardim de Piranhas, Jardim do Seridó, Jucurutu, Ouro Branco, Parelhas, São Fernando, São Joao do Sabugi, São Vicente e Serra Negra do Norte (Faria, 1980, p. 52).

Contudo, o que especialmente faz esse lugar existir é o processo histórico em sua constituição humana. Lamartine explora fartamente dados estatísticos sobre a população. Nesse sentido, José Augusto, político e professor caicoense com importantes obras publicadas sobretudo em meados do século XX, torna-se fonte relevante para o reconhecimento do passado. A ocupação das terras do Acauan, no Acari do século XVII, é descrita a partir do percurso de transferência do gado para a região, atividade que acabava por demarcar a posse da terra. O desenvolvimento da pecuária levaria ao que Capistrano de Abreu definiu como o “ciclo do couro”, como lembra o historiador. Daí salta para a grande seca de 1877 e para a ampliação da lucrativa produção de algodão, que por contextos históricos particulares, nos Estados Unidos e na Inglaterra, tornaram o Seridó polo desse tipo de cultura agrícola. O algodão mocó, de

grande qualidade, comprovada por estudos, passa a ser fonte de desenvolvimento. No entanto, imediatamente a seguir frisa Lamartine: “mas a vocação histórica do sertanejo é o gado” (Faria, 1980, p. 55). Aqui vemos a definição do sertão como espaço rural, próprio da pecuária. Caicó e Currais Novos são cidades definidas como centros de uma bacia leiteira inclusive de exportação.

Lamartine mergulha na história do Seridó, mas seu jogo com o tempo, um jogo de experiências diversas, acaba, com seus escritos, por circunscrever o sertão como espaço rural em uma perspectiva mais ampla. As práticas e hábitos do sertão são inseridos em uma perspectiva mais ampla, “dizem os livros”. Ou seja, o que se passa nas experiências e na natureza do sertão não necessariamente dependem deste outro recurso, ainda que ele componha o dizer de Lamartine sobre o Seridó (Faria, 1980, p. 52). Os cronistas que viajaram pelo sertão em séculos anteriores servem de fonte histórica para o estudo do dia a dia, que parece propor a discussão sempre pertinente entre os olhares do etnógrafo e do historiador (Faria, 1980, p. 64).

Ao citar o Lunário (Almanaque do Pensamento), modelo de almanaque e registro moderno de reunião de saberes úteis, novamente Lamartine explora o conhecimento popular como de grande valia, conhecimento este que vem da observação e contato com a natureza. Cita autores espanhóis e explica as possíveis origens das práticas de conservação de alimentos. Ao lado de autores espanhóis está sua própria memória de diálogos com os mais velhos. O Lunário fornece informações sobre o relacionamento humano com a natureza (a agricultura), mas é a arte que comunica essa discussão, pois de imediato Lamartine cita um cordel que aborda a plantação do feijão macássar: “Suspiros de um Sertanejo”, de João Martins de Athayde, cordelista paraibano, que participa da descrição das culturas de legumes no sertão do Seridó. Na sequência, tabelas variadas produzidas pelo IBGE que fazem “a contagem dos homens, dos bichos, das safras e das chuvas” são transcritas. Todos os suportes da cultura, dos saberes e dos conhecimentos interessam a Lamartine e em seus

textos convivem como se o mundo moderno tentasse dar conta dos sertões em suas particularidades. Não é esse um debate constante entre os historiadores desde o século XIX? Como tratar do particular em uma perspectiva geral? Como expor o papel do indivíduo na sociedade? Lamartine registra a vida do sertanejo que constrói os açudes, nomes invisíveis e, ao lado, expõe as estatísticas. Estão todos lá (“registrador de coisas”).

Em *Algumas abelhas dos sertões do Seridó*, encontramos um breve ensaio sobre “o sertão sem mel” (Faria, 1980, p. 108). A história comprova que, no passado, o mel era farto nos sertões e fazia parte da alimentação e da medicina dos indígenas, depois apropriado pelos brancos. Entretanto, da abundância chegou-se à quase ausência pelos maus procedimentos de coleta por parte de ambos e a total despreocupação com a preservação das colmeias. Depois, com a intervenção intensa na natureza advinda da cultura do algodão mocó e o uso dos derivados do petróleo, observa-se o agravamento do processo de diminuição da fauna apícola. A dimensão histórica trazida na abertura do ensaio justifica a preocupação do técnico agrícola que através do texto cria as imagens dos caçadores de abelhas e passa, então, a descrever e transcrever informações sobre a apifauna do Seridó.

No penúltimo ensaio da obra, chamado *A. B. C. da pescaria*, é possível verificar a liberdade e a criatividade que envolvia a escrita do historiador no que diz respeito ao estilo e à preocupação em se comunicar com os possíveis leitores. É Marize Lima de Castro quem observa que este gênero narrativo já não existe no século XXI, tem seu registro mais antigo, a princípio, em uma poesia de Santo Agostinho e sua finalidade é constituir-se em um poema de ação, muito ligado à memória e, também por isso, utilizado pelos jesuítas na instrução forçada dos indígenas – essa última possibilidade foi levantada por Câmara Cascudo (Castro, 2015, p. 151-152). Lamartine constitui uma história da pesca em seu *A. B. C.*, mas sua prosa elenca todo o universo dos sertões do Seridó, das secas e das chuvas, de seus diversos municípios, das sesmarias e do gado, do algodão mocó e dos açudes, dos europeus e indígenas em seus

métodos diversos de pesca, das estatísticas. Utiliza mapas, desenhos do viajante Hans Staden e do próprio Lamartine, fotografia, tudo vale no esforço de narração da pescaria.

O quinto e último texto, *A caça nos sertões do Seridó*, vai bastante além do que promete o título. Embora a experiência da captura de animais silvestres, sobretudo a onça, conduza o estudo, Lamartine apresenta um sertão anterior, das guerras com os holandeses (1654) e guerra dos bárbaros (1687-1697), do povoamento humano e da vinda do gado, da agricultura, até o sertão das casas atuais, do trabalho na construção das obras públicas como o Itans (açude público que fica aqui em Caicó), dos cocos cantados pelos trabalhadores. A descrição da indumentária do vaqueiro valoriza esta figura muito identificada como própria do sertão. Contudo, como mencionei antes, são os caçadores de onças que conquistaram fama no passado. Cazuzza Sátiro é o nome principal entre esses caçadores, cantado em versos no cordel “História do matador de feras: Cazuzza Satyro. Variados métodos de caça são apresentados e a representação imagética vem dos trabalhos de Newton Navarro, das esculturas de Mestre Vitalino, das capas de cordéis e desenhos próprios. Como característica da produção de Oswaldo Lamartine de Faria, o saber humano é operacionalizado com o propósito de situar no tempo o homem que diz o espaço chamado sertão.

Feita esta experiência de leitura de Lamartine, o primeiro reconhecimento de sua produção me levou a verificar o quanto essa fonte histórica pode permitir o aprofundamento de uma discussão que tem sido desenvolvida recentemente na área de estudos voltados para a história da historiografia. Trata-se de uma preocupação com a ampliação do debate em torno dos usos do passado em seu sentido mais amplo, recolocando alguns problemas apontados ou mesmo desenvolvidos e posteriormente abandonados

no século XIX. A ampla discussão acerca da constituição da história como disciplina científica desde aquele século passa, agora, a ser repensada para além dos debates teóricos restritos aos historiadores. As diferentes formas de relacionamento com o passado, tanto no tempo como no espaço, passam a ser examinadas não a partir das oposições entre o fato e a ficção, o verdadeiro e o falso, mas sim por meio da retomada da reflexão sobre o que o mundo moderno passou a chamar de história. Se a compreensão da história como disciplina científica fez o possível para restringir as formas de se dizer o passado, a perda em termos de divulgação tem feito os historiadores recuperarem não apenas a íntima relação entre a ficção histórica produzida nas primeiras décadas do século XIX, mas também a chamada crise do historicismo, alocada no início do século XX.

Ao observar as diferentes formas de relacionamento com o passado e com esses debates que hoje são comuns nos cursos de história, o historiador norte-americano Hayden White propõe a exploração do conceito de “passado prático”. Segundo ele, os historiadores, para construírem a história como disciplina científica ou paracientífica, no correr do século XIX, fizeram o possível para se afastarem do universo da retórica e da literatura. A poesia, a imaginação, a intuição, a paixão deveriam ser excluídas da produção do conhecimento histórico. A história que antes ensinava pela persuasão, pela tentativa de incitar a ação e inspirar sentimentos, ou seja, a história dentro de uma perspectiva retórica, deveria ser substituída por conhecimento que vale por si mesmo, sem nenhuma intenção. A história que se preocupava em dizer o que fazer, refletir sobre as ações tomadas pelos homens e mulheres, ou seja, uma história com dimensão ética, agora deveria abandonar qualquer pretensão prática.

No entanto, sabemos que o passado, e inclusive o passado entendido como história, continuou a ser utilizado de formas muito variadas, a despeito da opinião dos historiadores e de seus métodos. O passado não pertence apenas aos historiadores de formação e nem são eles os únicos autorizados a falar sobre

o passado ou em seu nome. Há um passado prático que é produzido e divulgado e que não solicita a aprovação dos historiadores, nas artes, na literatura, nas instituições e também na cultura popular e na vida da maioria das pessoas, nos livros e ainda nos filmes, no Youtube, nas velhas e nas novas festas, na vida real e digital.

O que é passado prático? Hayden White explica que tomou o conceito emprestado do especialista em filosofia política Michael Oakeshott, que o define como

Aquelas noções de passado que todos levamos conosco na vida diária e a que recorremos, voluntariamente e com a melhor forma que podemos, para obter informação, ideias, modelos e estratégias que nos ajudem a resolver todos os problemas práticos com os quais nos encontramos e o que quer que consideremos nossa *situação* presente, desde questões pessoais até grandes programas políticos. Este é o passado da memória, do sonho e do desejo, assim como também da resolução de problemas, das estratégias e táticas para a vida, tanto pessoal como comunitária (White, 2012, p. 25).¹⁶⁹

A história, para pretender ser ciência, teria se afastado dos problemas diretos vivenciados pela maioria das pessoas, afastando qualquer possibilidade de nos dizer como lidar com os problemas do presente. Podemos pensar, a partir daí, nossa responsabilidade como historiadores no processo de divulgação do conhecimento histórico, algo importante para o ensino de história, mas também para a pesquisa acadêmica. Essa questão nos faz pensar, ainda, que talvez não seja apenas responsabilidade das novas tecnologias, por criarem um mundo mais interessante aos sentidos, sobretudo à visão e audição, do que os livros de história são capazes de realizar. Nós queremos comunicar e trocar o conhecimento que produzimos, como preconiza a extensão

¹⁶⁹ Tradução de minha responsabilidade.

universitária, por exemplo? Ao ler Oswaldo Lamartine é possível perceber uma vontade de comunicação, embora suas inserções acadêmicas fossem relativas. A fala de White leva em consideração o que o historiador alemão Reinhart Koselleck chamou de “espaço de experiência”, que seria, como ele lembra, um “passado útil”, “um arquivo de recordações, de ideias, de sonhos e valores aos quais recorreremos como uma *tenda de antiguidades* em busca de indícios para sabermos de onde viemos e podermos chegar a entender, de alguma forma, o que temos de fazer com aqueles restos que nos foram deixados e que constituem um legado de relevância duvidosa para a solução dos problemas práticos atuais”. Assim, a proposta é pensarmos as diferenças entre passado prático e passado histórico e que usos e abusos estão em torno de ambos.

Desse modo, não se trata apenas de recolocarmos aqui a clássica questão que nos trouxe Marc Bloch: “para que serve a história?”, embora ela seja fundamental ainda hoje. Trata-se de repensarmos nosso relacionamento com a ficção que, de fato, nunca foi de oposição. Parece-me que o repertório de recursos colocados em diálogo por Oswaldo Lamartine na produção de sua obra traz um importante exemplo disso, assim como o fazem diversos estudos recentes que privilegiam registros da cultura popular. A diferenciação entre passado prático e passado histórico talvez nos ajude a compreender melhor os diálogos possíveis entre o passado dos historiadores e o passado entendido pelas sociedades como espaço de experiência. O passado prático, diz Hayden White, “está feito dessas recordações, ilusões, fragmentos de informação vaga, atitudes e valores que o indivíduo ou o grupo reúnem como melhor podem para justificar, magnificar, desculpar, encobrir ou explicar as ações a serem tomadas no processo de um projeto de vida” (White, 2012, p. 31).

Como diferença fundamental, o passado histórico, dentro do paradigma científico, poderia ser pensado como importante em si mesmo. O passado prático, entretanto, é elaborado a serviço do presente. Creio que a exploração de obras como a de Oswaldo Lamartine pode nos ajudar a repensarmos formas de trazer o passado histórico de volta e a serviço da vida,

como era, de certa forma, até certa altura do século XIX. Embora eminentemente saudosista, a leitura que Lamartine faz do passado tem, no mínimo, uma finalidade bastante evidente: a preservação ambiental. O sertão por ele escrito é aquele da luta do homem com as condições impostas pela natureza (Medeiros Neta, 2007). Seus escritos elevam aspectos culturais do sertanejo, este visto como personagem central de suas tramas narrativas, mas o que o fascina e move é aquilo que permanece – ou deveria permanecer – para além de tudo e de todos. Não à toa, o homem, nas palavras de Lamartine, é sempre designado “bicho-homem”. Talvez seja este o projeto subsumido em sua obra.

Referências

ARAÚJO, Natália Raiane de Paiva. Pelas memórias de Oswaldo Lamartine: artes de fazer nos “Sertões do Seridó”. Caicó, RN, 2013. Departamento de História do Centro de Ensino Superior do Seridó. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado).

ARENDDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2003.

CAMPOS, Natércia (Org.). Em Alpendres d’Acauã. Fortaleza: Imprensa Univesitária/UFC; Natal: Fundação José Augusto, 2001.

CASTRO, Marize Lima de. Areia sobre os pés da alma: uma leitura da vida e obra de Oswaldo Lamartine de Faria. Natal, RN, 2015. Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Tese de doutorado.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. De Cascudo para Oswaldo. Natal: Sebo Vermelho, 2005.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. Sertões do Seridó. Brasília: Senado Federal, 1980.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense. Natal; Campina Grande: EDUFRN; EDUEPB, 2012.

MEDEIROS NETA, Olívia Morais de. Ser(Tão) Seridó em suas cartografias espaciais. Natal, RN, 2007. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Dissertação de mestrado.

MELO, Veríssimo. Cartas e cartões de Oswaldo Lamartine. Natal: Fundação José Augusto, 1995.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SANTOS, Wesley. Seridó X Oswaldo Lamartine: uma historiografia regional. Caicó, RN, 2007. Departamento de História do Centro de Ensino Superior do Seridó. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura e Bacharelado).

WHITE, Hayden. El pasado práctico. In: TOZZI, Verónica; LAVAGNINO, Nicolás (Orgs.). Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía. Sáenz Peña: Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2012, p. 19-39.

Territórios superpostos: ensaio sobre o processo histórico de formação territorial do Seridó (povoação, freguesia, vila)

Helder Alexandre Medeiros de Macedo

A região do Seridó¹⁷⁰ constitui-se, nos tempos hodiernos, em um território formado por 23 municípios do sertão do Rio Grande do Norte que, direta ou indiretamente, se desmembraram de Caicó, o município mais antigo da área, criado oficialmente em 1788 – com o nome de Vila Nova do Príncipe – e “cuja delimitação se sobrepôs à circunscrição da Freguesia da Gloriosa Senhora Sant’Anna do Seridó”¹⁷¹. A conformação geográfica do Seridó, pois, é herdeira de, pelo menos, duas instâncias da administração do Império Colonial Português que foram instaladas no sertão da Capitania do Rio Grande do Norte: a freguesia e a vila.

Referimo-nos à Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó, erigida em 1748, tendo como sede a Povoação do Caicó. Estudos acadêmicos já se dedicaram a examinar o processo de formação da freguesia, inclusive, apontando, minimamente, a sobreposição do seu território com o da Vila Nova

¹⁷⁰ Estamos tomando o Seridó na acepção de uma região “historicamente construída”, concordando com o pensamento de Ione Moraes. Esse *Seridó*, assim, engloba os municípios de Caicó, Acari, Jardim do Seridó, Serra Negra do Norte, Currais Novos, Florânia, Parelhas, Jucurutu, Jardim de Piranhas, São João do Sabugi, Ouro Branco, Cruzeta, Carnaúba dos Dantas, Cerro Corá, São Vicente, São Fernando, Equador, Santana do Seridó, São José do Seridó, Timbaúba dos Batistas, Lagoa Nova, Ipueira e Tenente Laurentino Cruz (MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. *Desvendando a cidade: Caicó em sua dinâmica espacial*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1999. p. 72; Id. *Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência*. Caicó: edição do autor, 2005. p. 22-7).

¹⁷¹ MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. *Op. cit.*, p. 26.

do Príncipe, criada em 1788.¹⁷² Propomo-nos, neste ensaio, com base em fontes administrativas, legislativas, judiciais, paroquiais e impressas, reconstruir o processo de construção de ambas as instâncias já nominadas – a freguesia e a vila –, apontando para os conflitos de jurisdição com a Capitania da Paraíba que esses processos de territorialização geraram.

Da Povoação do Caicó à Freguesia do Seridó

O processo de apropriação territorial que culminou com a instalação da Povoação¹⁷³ do Caicó, no bojo da expansão da pecuária pelos sertões da Capitania do Rio Grande do Norte a partir da segunda metade do século XVII, está ligado a dois eventos que aconteceram durante a “Guerra dos Bárbaros” (1683-1725).¹⁷⁴ O primeiro, a construção de uma pequena fortificação para aquartelamento de tropas coloniais enviadas para o combate aos índios

¹⁷² MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense. Natal: Sebo Vermelho, 2005; MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência; MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. Populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte: história e mestiçagens. Natal: EDUFRN, 2011.

¹⁷³ O sentido do termo *povoação*, para FONSECA, Cláudia Damasceno. Arraiais e vilas d’el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: EdUFMG, 2011. p.28, aplica-se, no Reino ou nas colônias, de forma genérica, a todos os tipos de aglomerações de pessoas, fossem cidades ou vilas. Utilizamos, todavia, o significado dado por Rubenilson Teixeira, para o qual, *povoação* corresponde a uma “aglomeração urbana cujo estatuto é inferior ao de uma vila e superior ao de um povoado, sendo dotada de alguns elementos estruturantes do espaço urbano” (TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. Da cidade de Deus à cidade dos homens: a secularização do uso, da forma e da função urbana. Natal: EDUFRN, 2009. p. 577).

¹⁷⁴ Esse é o recorte cronológico dos eventos da “Guerra dos Bárbaros” proposto por Olavo de Medeiros Filho para o âmbito da Capitania do Rio Grande (MEDEIROS FILHO, Olavo de. Índios do Açu e Seridó. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1984). Sobre o tema, ver, ainda, PUNTONI, Pedro. A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. 1998. 200f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

sublevados, a Casa-Forte do Cuó.¹⁷⁵ O segundo, a ereção de um templo católico nas proximidades da referida casa-forte, em 1695, dedicado a Sant’Ana, cujo objetivo era dar assistência religiosa à região. O levantamento dessa capela coincide com uma fase da *guerra*, no âmbito da Capitania do Rio Grande, em que parte dos conflitos havia cessado e uma parcela da população indígena estava sendo *aldeada* em missões religiosas. Nesse mesmo ano, igualmente, foi celebrado um tratado de paz entre Bernardo Vieira de Melo, capitão-mor do Rio Grande do Norte, e Taiá Açu, *principal* dos Janduí. Essa convenção primava pela paz ditada entre luso-brasílicos e índios, embora os conflitos tenham perdurado até a segunda década do século XVIII em outras ribeiras do Rio Grande.¹⁷⁶

A ereção de uma capela dedicada à Sant’Ana fez com que as populações que já frequentavam o local durante os perigos da guerra pudessem fixar-se de forma definitiva na ribeira, formando um arraial.¹⁷⁷ A acumulação de casas de morada umas próximas a outras, nas adjacências de uma capela, contribuiu para a *fundação*¹⁷⁸ desse arraial no ano de 1700, por Manuel de Souza Forte, fazendeiro na região. A institucionalização do “Arraial do Caicó” pode ser compreendida como a resposta aos anseios do Senado da Câmara da Cidade do Natal em favor do povoamento do sertão com os vassalos do Rei de Portugal.

¹⁷⁵ Acerca da Casa-forte do Cuó, consultar MACEDO, Helder. Alexandre Medeiros de. Contribuição ao estudo da Casa-Forte do Cuó, Caicó-RN. Mneme – Revista de Humanidades, v. 5, n.13, 2005.

¹⁷⁶ MEDEIROS FILHO, Olavo de. Op. cit., p. 125.

¹⁷⁷ Arraial, no léxico utilizado pelos portugueses em seus empreendimentos de conquista, definia um lugar, fruto, ou não, de situações militares, que reunia pessoas residindo próximas, sendo dependente da sede de um concelho, isto é, de um município. Tal significado do termo aplica-se às zonas mineradoras de territórios coloniais que hoje equivalem a Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás, estudados por FONSECA, Cláudia Damasceno. Op. cit., p.28. Estamos tomando esse sentido, discutido por Cláudia Fonseca, para aplicá-lo à realidade do sertão da Capitania do Rio Grande do Norte. Para Rubenilson Teixeira, todavia, o termo poderia ser sinônimo de *povoação*, indicando “núcleo urbano surgido de maneira provisória e precária” (TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. Op. cit., p. 573).

¹⁷⁸ Utilizamos o termo “fundação” da forma como se encontra na ata de instalação da Povoação de Caicó (1735), que será comentada posteriormente.

Segundo Augusto Tavares de Lira, o Senado da Câmara da Cidade do Natal, em 28 de agosto de 1692, havia se dirigido a el-Rei, reclamando medidas de defesa para a capitania. Dentre estas,

Pela grande extensão dos sertões considerava conveniente que Sua Majestade mandasse fundar quatro arraiais nos lugares Jaguaribe, Açú, Acauã e Curimataú, sendo mantidos e sustentados pela gente do Arco Verde e do Camarão, que existia de Pernambuco ao Ceará, ficando sob direção do referido mestre-de-campo, e só assim, flanqueando cada arraial pela sua parte a campanha, ver-se-iam povoar os sertões, recuperando desta sorte as perdas que tinham tido os dízimos reais¹⁷⁹ (grifo nosso).

O Acauã a que os homens bons do Senado da Câmara da Cidade do Natal se referiam era o pequeno arraial que surgira no fim do século XVII, no arredor da Casa-forte do Cuó e da Capela da Senhora Santana, opinião que é confirmada pelos estudos de Olavo de Medeiros Filho¹⁸⁰.

Vinte e seis anos depois de instituído o arraial, a administração militar¹⁸¹ passou a preencher o espaço ocupado pelos moradores nos arredores da Capela da Senhora Santana. Data do ano de 1726 o início, até onde se pôde precisar, do funcionamento de Companhias de Ordenanças na Ribeira do Seridó, cuja sede deveria ficar no Arraial do Caicó¹⁸². Essas companhias eram o

¹⁷⁹ LIRA, Augusto Tavares de. História do Rio Grande do Norte. 2.ed. Natal: Fundação José Augusto; Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1982. p. 116.

¹⁸⁰ MEDEIROS FILHO, Olavo de. Cronologia Seridoense. Mossoró: Fundação Guimarães Duque/Fundação Vingt-Un Rosado, 2002. p. 17.

¹⁸¹ Maria de Fátima Silva Gouvêa encara a esfera militar da administração portuguesa como sendo a “espinha dorsal” da colônia. “Ela era encabeçada pelo governador-geral, depois vice-rei, e pelos capitães-donatários. A seguir, vinham as tropas de linha, as milícias e os corpos de ordenança. Além das tarefas militares, prestavam inúmeros serviços à Coroa, desde a cobrança de impostos até a manutenção de caminhos” (GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Administração. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 17).

¹⁸² O historiador Olavo de Medeiros Filho, nesse sentido, afirma que “na ribeira do Seridó (Caicó) já funcionavam os corpos de ordenanças desde, pelo menos, o ano de 1726, o que aponta a presença de um arraial e de seus moradores, muito antes da fundação da

reflexo da administração colonial nos rincões da capitania e “[...] funcionavam como fonte de recrutamento para suprimento das fileiras da tropa regular e milicianas [...]”.¹⁸³ Seus corpos, instituídos pelo Regimento Geral das Ordenanças de 1570, eram formados pelo “[...] engajamento obrigatório de todos os moradores de um termo (jurisdição administrativa) com idade entre 18 e 60 anos, com exceção dos eclesiásticos e dos fidalgos [...]”.¹⁸⁴ O Regimento de Ordenanças da Ribeira do Seridó teve como seu primeiro coronel a pessoa de João Gonçalves Melo – soldado desde 1726 e sargento-mor desde 1741 –, nomeado através de carta-patente de 23 de junho de 1749, emitida pelo capitão-mor do Rio Grande, Francisco Xavier de Miranda Henriques¹⁸⁵.

O arraial que sediava o Regimento de Ordenanças da Ribeira do Seridó foi elevado ao status de “Povoação do Caicó”¹⁸⁶ em 07 de julho de 1735, numa

freguesia”. Essa constatação decorre do fato de se saber que “o Terço dos Paulistas permaneceu no sertão até o ano de 1725. É de supor-se que, com a sua saída, tenha sido o mesmo substituído por uma companhia de ordenanças, composta de moradores locais, na qual tenha ingressado na qualidade de soldado, no ano de 1726, a pessoa de João Gonçalves de Melo” (MEDEIROS FILHO, Olavo de. Índios do Açú e Seridó, p. 143-4).

¹⁸³ LEONZO, Nanci. Instituições militares. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). O Império Luso-Brasileiro (1750-1822). Lisboa: Estampa, 1986. p. 326.

¹⁸⁴ As tropas burocráticas correspondem às de 1ª linha. Trata-se, na opinião de Kalina Vanderlei Paiva da Silva, do “(...) exército português, regular, profissional e permanente, burocrático, a partir de 1640”, sendo a única força militar que efetivamente era paga. A autora ainda estabelece considerações sobre as tropas de 2ª (milícias) e 3ª linha (ordenanças). As milícias, segundo Kalina Silva, eram “(...) tropas auxiliares, organizadas em terços de base territorial – comarcas, freguesias –, não renumeradas, a não ser quando em serviço ativo”. As ordenanças, por sua vez, abrangiam “(...) toda a população masculina livre não recrutada pela tropa de linha, nem pertencente às milícias, entre dezesseis e sessenta anos, segundo uns autores, e dezoito e sessenta anos, segundo outros.” (SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. O miserável soldo e a boa ordem da sociedade colonial: história de homens, militarização e marginalidade na Capitania de Pernambuco dos séculos XVII e XVIII. 1999. 204f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999. p. 65-6).

¹⁸⁵ IHGRN. Livro de transcrições de patentes militares, cópia nº 15. Registo de uma carta patente do posto de Coronel da Ribeira do Apody, digo, da Ribeira do Ciridó passada a João glz. de Mello em 23 de junho de 1749. Cidade do Natal, Capitania do Rio Grande do Norte, 1749. (Transcrita e citada por MEDEIROS FILHO, Olavo de. Índios do Açú e Seridó, p. 145-6).

¹⁸⁶ Os documentos do período 1735-1788 trazem duas denominações para a povoação instalada em 1735, oscilando entre Povoação do Caicó/Caycô/Cayquó/Queiquó (os mais

cerimônia de instalação da qual nos chegou o relato oficial. O ato solene ocorreu na fazenda Penedo às sete horas da manhã, tendo iniciado com a alocação do coronel de cavalaria Manuel de Souza Forte, que proferiu as palavras indicadas nas Ordenações Filipinas e ordenou a fixação do pelourinho, “[...] para serem applicados castigos aos criminosos, aos escravos, aos ladrões e aos filhos desobedientes aos paes [...]”¹⁸⁷.

Vivas foram irrompidas ao Rei de Portugal, Dom João V; ao Vice-Rei do Brasil, Conde de Sabugosa; ao Governador da Capitania do Rio Grande, João Teive Barreto de Menezes e ao próprio coronel Manuel de Souza Forte. Seguiu-se a celebração da Santa Missa na “Praça da Capella e da Caza da Supplicação”, pelo padre Messias José Pereira, natural de Goiana¹⁸⁸, e bênção da imagem de “Sant’Anna”, ofertada pelo cearense Luís da Fonte Rangel, seguida do “beijo”¹⁸⁹. Lavrada a ata, três vias foram confeccionadas, sendo uma destinada ao Governador da Capitania do Rio Grande e duas ao Vice-Rei do Brasil, para que uma cópia fosse remetida ao Rei de Portugal¹⁹⁰. As menções feitas, no

antigos) e Povoação do Seridó (à medida que se aproxima o ano da criação da Vila Nova do Príncipe, 1788).

¹⁸⁷ ACTA da instalação da Povoação do Caicó. Povoação do Caicó, 1735. In: CAMBOIM, Clementino. Alguns ramos genealógicos que precederam ou se entroncaram em alguns famílias do Nordeste brasileiro. Caicó: [s.n., s.d.], p. 15-6. (Documento datilografado e transcrito pelo autor do Livro nº 02 da Prefeitura Municipal de Caicó, referente aos anos de 1734 a 1804. Acervo particular do Sr. Neemias Gurgel, Natal, RN). Essa ata também foi publicada por MEDEIROS FILHO, Olavo de. Op. cit., p. 149-50.

¹⁸⁸ O templo referido é a Capela da Senhora Santa Ana, edificada há quase meio século atrás (1695) em relação à data de instalação da Povoação do Caicó. A respeito da Casa da Supplicação, custa-nos entender a sua inserção em tal contexto, vez que, conforme Maria de Fátima Silva Gouvêa, a referida Casa, junto com o Desembargo do Paço eram sediados em Lisboa e constituíam-se nas instâncias máximas do aparelho judiciário do Império Português (GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Administração. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). Op. cit., p. 18).

¹⁸⁹ O “beijo” se constitui num ritual católico em que os fiéis literalmente beijam a imagem de um santo ou do crucifixo, e em seguida ofertam donativos para a igreja. No caso específico da cerimônia de instalação da Povoação do Caicó, após a missa “o povo beijou reverentemente o símbolo da nossa fé, ofertando donativos tão propios de solenidades taes”.

¹⁹⁰ A transformação de arraial em povoado indica que esse pequeno núcleo populacional estava se tornando visível perante os olhos da burocracia colonial, embora a administração civil somente pudesse ser exercida de fato na vila – patamar que a

documento, ao Governador da Capitania do Rio Grande do Norte, indicam a subordinação administrativa da povoação, que se dava em relação à Cidade do Natal.

A Povoação do Caicó, portanto, tímida mancha “urbana” surgida a partir do Arraial do Caicó e às margens do rio Seridó, cujas edificações dos moradores iam sendo construídas no largo da Capela da Senhora Santa Ana ou nas proximidades. No povoado, as Companhias de Ordenanças da ribeira assumiam a função de administração civil, disciplinando o povo e conclamando a todos para a observância das normas de conduta social, até mesmo as previstas na legislação. De outro lado, os sacerdotes que celebravam missas na Capela da Senhora Santa Ana convocavam os fiéis para o respeito, o recato, a observância dos costumes pios da religião. Ambos, as ordenanças e os sacerdotes, representavam as duas instituições máximas na colônia portuguesa da América, o Estado e a Igreja. Na falta de uma dessas autoridades na povoação, a representação do Rei e do Papa não ficava silenciada por completo, já que dois marcos simbólicos impingiam a ordem, fomentando, inclusive, as constantes relações de poder entre a Coroa e seus súditos: a capela e o pelourinho.¹⁹¹

Dessa maneira, na década de 40 do século XVIII, na ribeira do Seridó e seus afluentes, o painel que se apresentava era o de um território pontilhado por fazendas de criar gados e cuja concentração de pessoas se acumulava em quatro aglomerados populacionais, surgidos nos arredores de templos católicos situados nos terraços fluviais dos rios Seridó, Piranhas, Espinharas e Acauã. Decerto a guarda das chaves e mesmo a manutenção desses templos

Povoação do Caicó somente alcançaria em 1788. Sobre o assunto, ver VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, p. 17.

¹⁹¹ Para maiores detalhes a respeito das relações de poder construídas em torno da capela ou do cruzeiro e do pelourinho, marcos da presença do Estado e da Igreja nas concentrações populacionais da Ribeira do Seridó, verificar MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. *A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense*. p. 70-76.

ficava a cargo das famílias tradicionais que moravam nas proximidades e que detinham sob seu manto fazendas de gado, lavouras e escravos. Do ponto de vista da assistência espiritual, na falta de um sacerdote residente, esta era feita através das desobrigas, jornadas em que os padres, acompanhados ou não de um sacristão, percorriam as fazendas e povoados no intuito de levar os sacramentos aos lugares mais ermos e distantes. Em ocasiões como estas, casavam-se várias pessoas de uma vez só, aproveitando a presença do presbítero, quando ocorria também batizados e crismas.¹⁹²

Em se tratando da hierarquia da Igreja Católica Romana na América portuguesa, a Capela da Senhora Santa Ana, erguida em 1695, era subordinada ao Bispado de Olinda. A partir da criação da Freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Piancó,¹⁹³ na ribeira do Piranhas, na década de 1720, as capelas da ribeira do Seridó – incluindo a de Santa Ana – passaram a pertencer à nova circunscrição religiosa.

A Freguesia do Piancó, até onde podemos supor, abrangia grandes extensões territoriais, abarcando a área banhada pelo rio Piranhas e seus afluentes, nos sertões das Capitanias da Paraíba e Rio Grande do Norte. A reduzida quantidade de sacerdotes para atender aos fiéis desse imenso território, certamente, impôs à administração eclesiástica o desafio da racionalização dos seus domínios religiosos nos sertões, isto é, a criação de novas freguesias. Essa preocupação tornou-se mais evidente quando dom Frei Luís de Santa Teresa, bispo de Pernambuco, baixou ato em Olinda no dia 20 de fevereiro de 1747, ordenando ao padre Manuel Machado Freire que, em visita aos Curatos do Icó e do Piancó, os dividisse da melhor forma possível, a fim de

¹⁹² LAMARTINE, Juvenal. Velhos costumes do meu sertão. Natal: Fundação José Augusto, 1965. p. 55-7.

¹⁹³ A respeito do processo que culminou com a criação da Freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Piancó, ver SEIXAS, Wilson. O Velho Arraial de Piranhas (Pombal) no centenário de sua elevação a cidade. João Pessoa: A Imprensa, 1961. p. 31-2. A Povoação do Piancó foi elevada a vila em 1772, com o nome de Vila Nova de Pombal – denominação que guarda até os dias de hoje.

criar novas freguesias. O discurso do bispo de Pernambuco é bastante notório ao referir-se à atenção com seu aprisco, quando declara que

Por termos cabal noticia do copioso povo que nos Sertões do Nosso Bispado há, e que cada vez cresce mais em numero, principalmente nos Districtos do Icó, e Piancó, e incumbir ao Nosso Pastoral officio acodir com o Pasto Espiritual a tantas Ovelhas Nossas; e vermos que a providencia mais efficaes que lhe podemos dar, é a divisão das Igrejas e multiplicidade dos Parochos para que mais prontamente se acuda com os Sacramentos e fiquem mais bem assistidos os Parochianos (grifos nossos).¹⁹⁴

Em atenção à ordem de dom Luís de Santa Teresa, o padre Manuel Machado Freire, “Visitador Geral dos sertões da parte do Norte”, estando no Piancó, desmembrou da Freguesia de Nossa Senhora do Bom Sucesso uma nova célula da administração religiosa, com título e invocação a “Santa Anna”, no dia 15 de abril de 1748. Referimo-nos à Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó, cuja delimitação territorial, feita pelo visitador, baseava-se no curso natural dos rios, agregando duas ribeiras: a das Espinharas, das suas nascentes até a foz – de onde uma linha imaginária era percorrida até atingir os limites da Freguesia de São João Batista do Açu – e a “Ribeira do Seridó, suas vertentes e todas as mais que d’esta parte correm para o dito Rio de Piranhas”.¹⁹⁵

Passados três meses da visita do padre Manuel Machado Freire ao Piancó, homens, mulheres e crianças aglomeravam-se na pequena Povoação do Caicó, notadamente numa área plana e ladeada por serrotes e cordões de pedra, próxima a um poço d’água no leito do rio Seridó – conhecido, nos dias atuais, como Poço de Sant’Ana. Na ocasião o padre Francisco Alves Maia, perante os

¹⁹⁴ PARÓQUIA DE SANT’ANA DE CAICÓ (PSC). Casa Paroquial São Joaquim (CPSJ). Livro de Tombo nº 1. Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó (FGSSAS), 1748-1906. Cópia fiel do Edital do R^{mo} Viz^{or} Manoel Machado Freire, pelo qual se dividiu esta Freguesia de Santa Ana do Seridó, da, de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Piancó ou Pombal em 15 de abril de 1748, fl. 1-2. (Manuscrito).

¹⁹⁵ PSC. CPSJ. Livro de Tombo nº 1. FGSSAS, 1748-1906. Cópia fiel do Edital...

presentes na planície, abençoou uma cruz, símbolo do martírio de Cristo, para que servisse de marco do local onde deveria ser “fundada e erecta a Matriz com a invocação de Senhora Sant’Ana, por ser este o lugar mais cômodo e para onde podia concorrer o povo com conveniencia comum para todos”.¹⁹⁶ Um lugar cômodo e conveniente para todos, já que a pequenina capela de que dispunha o povoado, erguida há pouco mais de meio século – no fenecimento das batalhas sangrentas entre os nativos e as tropas coloniais –, ficava encravada num alto, em terreno acidentado e lastrado de serrotes de pedra, aonde se chegava após a passagem do leito do rio Seridó. Espaço que, decerto, dificultava o acesso aos fiéis, especialmente os de avançada idade. Imaginamos que as paredes dessa capela – também dedicada à Senhora Santa Ana – não fossem mais capazes de reunir, sob o mesmo teto, os moradores da povoação e dos arredores, cujas cifras aumentavam ao passo que também se avultava o número de fazendas de gado na ribeira do Seridó e, por conseguinte, da presença de famílias com seus agregados.

Era necessário, naquele momento, que um novo templo – maior e situado em terreno de melhor acesso – pudesse suprir as necessidades espirituais dos moradores do Caicó e das fazendas situadas à pouca distância. Com a instalação da freguesia, a outrora Capela da Senhora Santa Ana, contígua à antiga Casa-forte do Cuó, ficou reduzida eclesiasticamente à condição de Capela de Nossa Senhora do Rosário.¹⁹⁷ A determinação de um local para a

¹⁹⁶ PSC. CPSJ. Livro de Tombo nº 1. FGSSAS, 1748-1906. Cópia do termo de designação do lugar que foi achado mais cômodo para a ereção da nova Matriz da Senhora Santa Anna, em 26 de julho de 1748, fl. 2-2v. (Manuscrito).

¹⁹⁷ MEDEIROS FILHO, Olavo de. Índios do Açu e Seridó, p. 143. Esse templo ainda existia no ano de 1788. Em 03 de dezembro faleceu e no dia posterior foi sepultado na citada Capela de Nossa Senhora do Rosário da Vila do Príncipe o cadáver da jovem Ludovina Corrêa (PSC. CPSJ. Livro de Óbitos nº 1. FGSSAS, 1788-1811, fl. 8v. Manuscrito). Doze anos depois (1800), o índio Antonio Carlos – casado com a crioula Rosa Maria – seria sepultado no sítio determinado para a Capela do Rosário (PSC. CPSJ. Livro de Óbitos nº 1. FGSSAS, 1788-1811, fl. 68v. Manuscrito). Não se tratava mais da capela próxima da antiga casa-forte, mas, de um outro templo (o atual Santuário de Nossa Senhora do Rosário, em Caicó-RN), cuja edificação estava em andamento. Segundo MEDEIROS FILHO, Olavo de. Notas para a História do Rio Grande do Norte. João Pessoa: Unipê,

construção desse templo somente foi possível naquele momento graças à doação de uma faixa de terras pelo tenente José Gomes Pereira e sua esposa, dona Ana Maria da Assunção, onde deveria ser levantada a matriz e a casa do “Reverendo Pároco e seus sucessores”¹⁹⁸. Corria o ano de 1748 e a cerimônia presidida pelo padre Francisco Alves Maia naquele distante 26 de julho – dia dedicado, no calendário da Igreja Católica, à Santa Ana – consubstanciava a instalação da freguesia *mater* do Seridó.¹⁹⁹

A instalação de um cruzeiro no dia de Santa Ana de 1748, na Povoação do Caicó, significava mais que a delimitação de um território da cristandade: era a própria reafirmação de posse da terra pela Coroa Portuguesa, amalgamada com a Igreja Católica pelos liames do Padroado Régio. A presença da sede da freguesia na Povoação do Caicó fez com que o aglomerado urbano crescesse gradativamente, a ponto de, antes de 1773, os seus moradores enviarem representação ao Rei solicitando um juiz espadano, que servisse de ordinário e de órfãos – acrescentaram, ao pedido, a concessão de um escrivão para o juiz, que deveria ser eleito pela Câmara da Cidade do Rio Grande. A justificativa para a petição estava calcada na grande distância existente entre a povoação e a sede da Comarca da Paraíba do Norte, à qual o território da

2001. p. 115, o desaparecimento da velha capela da fazenda Penedo se deu entre os anos de 1789 e 1800, por razões que ainda não se pôde determinar.

¹⁹⁸ A condição reclamada pelo casal para a residência do padre nas terras doadas era a de que o ministro da igreja não deveria nelas criar gado “vacum e cavalar”, mas, tão somente “algumas cabras para o seu passar” (PSC. CPSJ. Livro de Tombo nº 1. FGSSAS, 1748-1906. Cópia do termo de designação do lugar que foi achado mais cômodo para a ereção da nova Matriz da Senhora Santa Anna, em 26 de julho de 1748. Manuscrito).

¹⁹⁹ Naquele dia iniciaram, também, os trabalhos de construção do templo dedicado à patrona da freguesia, que já se encontrava concluído, pelo menos, na década de 1780: “Em 1785 ela já existia como se conclue de um documento de doação de umas terras a Sant’Ana, desta época, que diz assim: ‘Saibam quantos este publico instrumento de escritura de doação virem que sendo no ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil setecentos e oitenta e cinco, aos 23 dias do mês de Agosto do dito ano... naquele lugar da Povoação de Caicó, possuem (os doadores) um sitio de terras de criar gados, onde se acha erecta a Matriz da Senhora Santa Ana da Freguesia do Caicó...’” (MONTEIRO, Eymard L’Eraistre. Caicó: subsidios para a historia completa do município. Recife: Escola Salesiana de Artes Gráficas, 1945. p. 35).

Capitania do Rio Grande do Norte era vinculado, do ponto de vista da administração judiciária. O requerimento, sobrescrito pelo Comandante da Ribeira do Seridó, Caetano Dantas Corrêa, e por mais de cinquenta de seus moradores, foi finalmente atendido em 1775.²⁰⁰

De Freguesia do Seridó à Vila Nova do Príncipe

A partir de 1788, o território da Freguesia do Seridó passou por diversas fragmentações, tendo perdido partes de seus domínios territoriais devido à criação de novos curatos. Situação que se sucederia tendo em vista uma questão de ordem crucial: “um território demasiadamente extenso para o eficiente desempenho dos serviços religiosos”.²⁰¹ Inicialmente, de seu território, originou-se a Freguesia de Nossa Senhora da Guia dos Patos, na ribeira das Espinharas, por ato de Dom Diogo de Jesus Jardim, Bispo de Pernambuco, de 10 de julho de 1788²⁰². Em 1801 seria a vez da Serra do Cuité e limítrofes transformarem-se em freguesia, com o título e invocação a Nossa Senhora das Mercês, através de Edital do Visitador João Feio de Brito Tavares, em nome do Bispo de Pernambuco, Dom José Joaquim da Cunha e Azevêdo Coutinho, datado de 12 de agosto daquele ano²⁰³. No ano de 1835, por seu turno,

²⁰⁰ PORTUGAL. Lisboa. AHU – Capitania da Paraíba (CPB). Cx. 25, Doc. 1942. Representação dos moradores da Povoação do Caicó, freguesia da Senhora Santa Ana do sertão do Seridó, ao rei [D. José I], solicitando a graça de um juiz espadano que sirva, na sua povoação, os lugares de ordinário e órfãos, com escrivão do seu cargo, eleito pela Câmara da cidade do Rio Grande, devido aos prejuízos pela distância das justiças da comarca da Paraíba – ant. 1773. (Documento manuscrito microfilmado, digitalizado e integrando CD-ROM – Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco).

²⁰¹ MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência, p. 79.

²⁰² PSC. CPSJ. Livro de Tombo nº 1. FGSSAS, 1748-1906. Cópia fiel da Provisão do Senhor Bispo Dom Diogo de Jesus Jardim, pela qual se dividiu a Freguesia dos Patos desta do Seridó em 10 de julho de 1788, fl. 9-10. (Manuscrito).

²⁰³ PSC. CPSJ. Livro de Tombo nº 1. FGSSAS, 1748-1906. Cópia do Edital de Divisão da Nova Freguesia de Nossa Senhora das Mercês da Serra Cuité, feita pelo Reverendo Visitador João Feio, em 12 de agosto de 1801, fl. 11v-13. (Manuscrito).

desmembrou-se da freguesia mater do Caicó a de Nossa Senhora da Guia, do Acari, na ribeira do Acauã, institucionalizada pela Lei Provincial nº 15, de 13 de março de 1835²⁰⁴.

Importante anotarmos que, tendo a Igreja Católica papel crucial na organização do território colonial, a redução das terras sob jurisdição da Gloriosa Senhora Santa Ana não representava apenas a diminuição da freguesia, mas, a reorganização territorial das Capitanias do Norte – sobretudo a do Rio Grande e a da Paraíba. Assim, nas palavras de Ione Morais, “A fragmentação da Freguesia da Gloriosa Senhora Sant’Anna implicou em um rearranjo da estrutura regional, com implicação na identificação de localidades. Ao vincular os nomes dos lugares aos das freguesias, a Igreja Católica semeava vestígios de identidade entre os homens e o espaço”.²⁰⁵

Embora tenha passado por diversos processos de fragmentação – os desmembramentos dos curatos dos Patos, da Serra do Cuité e, posteriormente, do Acari –, a Freguesia de Santa Ana concorreu para a construção dos contornos territoriais que, no futuro, iriam imprimir os sentidos de uma *região* chamada de *Seridó*. Tal afirmação toma como base, além de estudos acadêmicos recentes, o pensamento de Francisco Carlos Teixeira da Silva e Maria Yedda Linhares quando anunciam que, no período colonial, a administração eclesiástica,

²⁰⁴ PSC. CPSJ. Livro de Tombo nº 1. FGSSAS, 1748-1906. Cópia fiel da Lei de 13 de Março de 1835 [Cidade do Natal, Província do Rio Grande do Norte], que desmembrou desta Freguesia do Seridó, e elevou a Igreja Paroquial, a Filial Capela de Nossa Senhora da Guia da Vila do Acary, fl. 13-13v. (Manuscrito). No decorrer do século XIX, a Freguesia de Santa Ana sofreria mais duas fragmentações, originando as de Nossa Senhora do Ó, da Serra Negra (1858) e a de São Miguel (1874), do Jucurutu (CASCUDO, Luís da Câmara. Uma história da Assembléia Legislativa do Rio Grande do Norte. Natal: Fundação José Augusto, 1972. p. 213-4).

²⁰⁵ MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência, p. 81-2. Acerca da construção de *identidades territoriais* ligadas à relação dos moradores do sertão do Seridó ao espaço da Freguesia de Santa Ana, verificar MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. "Fregueses da Freguesia da Vila Nova do Príncipe, d'onde sempre foram": identidades territoriais no Seridó. In: MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de; SANTOS, Rosenilson da Silva. (orgs.). Capitanias do Rio Grande: histórias e colonização na América portuguesa. Natal: EDUFRN; João Pessoa: Ideia Editora, 2013, p. 265-87.

comumente, antecipou-se, na construção dos espaços, às estruturas administrativas civis. De forma que

a administração pública, de cunho civil, confundia-se claramente com a estrutura administrativa da Igreja, onde a área de atuação dos párocos era bastante bem definida, impondo-se que as áreas de administração religiosa, fossem tomadas como unidades básicas da administração pública.²⁰⁶

Essa sobreposição entre os níveis da administração do Império Colonial Português, pelo que pudemos examinar nos documentos coevos e seguindo o pensamento de Muirakytan Macêdo e Ione Moraes, aconteceu na ribeira do Seridó durante o século XVIII e avançou pelo século seguinte.²⁰⁷ É possível visualizá-la com mais clareza ao observar-se o processo de elevação da *Povoação* do Caicó ao status de *Vila Nova* do Príncipe, como passamos a narrar. Em 28 de março de 1788 o ouvidor geral da Comarca da Paraíba²⁰⁸, desembargador Antonio Filipe Soares de Andrade Brederodes, encaminhou representação ao governo da Capitania de Pernambuco indicando que as povoações dos Cariris, Seridó²⁰⁹ e Açú fossem erigidas em vilas. Um mês depois o governador da Capitania de Pernambuco, dom Tomás José de Melo, expediu carta ao ouvidor Andrade Brederodes, facultando-lhe o poder de transformar em vilas as povoações já referidas: a Povoação dos Cariris em Vila Nova da Rainha, a Povoação do Seridó em Vila Nova do Príncipe e a Povoação do Açú em

²⁰⁶ SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; LINHARES, Maria Yedda L. Região e história agrária. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 4, 1995.

²⁰⁷ MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense; MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência.

²⁰⁸ Nessa época, a Capitania do Rio Grande estava subordinada, do ponto de vista judiciário, à Comarca da Paraíba.

²⁰⁹ Trata-se da Povoação do Caicó, instalada em 1735 e sobre a qual já nos referimos. Examinando a documentação anterior à criação da Vila Nova do Príncipe, percebemos que era tratada tanto como “Caicó”, quanto como “Seridó”.

Vila Nova da Princesa. Essa ordem, baseada nos ditames da Carta Régia de 22 de julho de 1766, justificava-se pelo fato de que “com as criações das ditas vilas se obrigariam a recolher a elas os vadios para trabalharem, se promoveria o castigo dos delinqüentes, adiantar-se-ia a agricultura e se aumentaria o comércio”.²¹⁰.

Mais que isso, o ordenamento para a criação dessas vilas representava, também, uma tentativa de viabilizar a política de povoamento e urbanização inerente ao projeto colonial português da segunda metade do século XVIII.²¹¹

Essa política de povoamento e urbanização fazia parte das reformas empreendidas pelo Marquês de Pombal e que envolviam a reorganização da geopolítica do império português, com ênfase na unidade das colônias e no seu aproveitamento econômico por parte da metrópole.²¹² A criação das vilas da Rainha, do Príncipe e da Princesa, portanto, situa-se no bojo das transformações político-administrativas ocorridas durante o período de vigência do Diretório Pombalino, que, anteriormente, já haviam proporcionado a criação de cinco vilas na Capitania do Rio Grande a partir de antigos aldeamentos missionários: Extremoz, a partir da Missão de Guajiru (1760); Arês, a partir da Missão de Guaraíras (1760); Portalegre (1761), com população oriunda da Missão do Apodi; São José do Rio Grande (1762), a partir da Missão de Mipibu; e Vila Flor (1769), a partir da Missão de Igramació.²¹³ Em análise do processo de criação das sete unidades da administração civil municipal da Capitania do Rio Grande no século XVIII – cinco oriundas de aldeamentos

²¹⁰ AUGUSTO, José. Seridó. Rio de Janeiro: Borsoi, 1954, p. 16.

²¹¹ FLEXOR, Maria Helena Ochi. Núcleos urbanos planejados do século XVIII. *Revista de Urbanismo e Arquitetura*, Salvador, v. 1, n. 2, p. 90, 1988.

²¹² LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. 2005. 700f. Tese (Doutorado em História do Brasil) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005. p. 82.

²¹³ *Ibid.*, p. 102-221. Nas palavras da autora, o Diretório Pombalino pode ser encarado como “parte de um discurso colonizador integrativo, que visava atender às novas necessidades geopolíticas estratégias da metrópole, que necessitava da presença de súditos da Coroa portuguesa para a consolidação do seu domínio colonial” (*Ibid.*, p. 87).

missionários e duas de povoações –, Rubenilson Teixeira assevera que a elevação de lugares aos foros de vila “não decorria somente ou necessariamente do tamanho ou da importância econômica que a localidade já possuía antes da mudança de seu *status* urbano”.²¹⁴ Dizia respeito, também, à tentativa de tornar mais produtivas e economicamente ativas localidades que, eventualmente, ainda não estavam no patamar desejado pelas reformas pombalinas.

A Vila Nova do Príncipe foi criada por meio de alvará de 31 de julho de 1788, do ouvidor Andrade Brederodes²¹⁵. Não conhecemos o texto do alvará, porém, do *Termo de Asinação de território desta Villa do Principe*, cuja cópia os vereadores da vila anexaram a um pedido dirigido ao Rei em 1822, depreende-se que o “ministro” Antonio Felipe Soares de Andrade Brederodes esteve na Povoação do Seridó junto com o escrivão da correição, Luiz Vicente de Melo, certamente praticando os mesmos atos que os juizes de fora executaram quando, na década de 1760, implantaram as vilas do Diretório Pombalino. Em 15 de agosto do mesmo ano Antonio Garcia de Sá Barroso, em nome de Cipriano Lopes Galvão, Comandante da Ribeira do Seridó, remeteu correspondência ao Senado da Câmara da Cidade do Natal, informando a criação da nova vila.²¹⁶

No *Termo de Asinação* o ouvidor geral da Paraíba delimitou, como território da Vila Nova do Príncipe, “todo o destrito desta Freguesia de Senhora Santa Anna do Caico”²¹⁷, ou seja, uma vasta área correspondente ao sertão da Capitania do Rio Grande e parte do sertão da vizinha Capitania da Paraíba, cuja sede ficava na Matriz de Santa Ana do Seridó. É perceptível, portanto, um caso

²¹⁴ TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. Da cidade de Deus à cidade dos homens: a secularização do uso, da forma e da função urbana, p. 121

²¹⁵ AUGUSTO, José. Seridó, p. 16.

²¹⁶ CASCUDO, Luís da Câmara. Nomes da Terra: história, geografia e toponímia do Rio Grande do Norte. Natal: Fundação José Augusto, 1968. p. 168.

²¹⁷ BRASIL. Arquivo Nacional (AN). Rio de Janeiro (RJ). CODES. Fundo D9 – Vice-Reinado. Cx. 761. Cód. 029.0.78. Termo de Asinação de território desta Villa do Principe, anexo à Carta dos Vereadores da Villa do Principe ao Rei. Vila do Principe, 3 de julho de 1822. (Manuscrito). Agradecemos ao historiador Thiago Alves Dias, que, gentilmente, nos cedeu esse e outros documentos, que foram coletados, pelo citado historiador, no Arquivo Nacional.

exemplar de superposição de territórios envolvendo os diversos níveis da administração colonial: um município da Capitania do Rio Grande, cujo *termo* correspondia a um território que tinha sua sede na antiga Povoação do Seridó e que avançava pela Paraíba, considerando que a Freguesia de Santa Ana – base de delimitação dessa nova unidade municipal – estendia os seus domínios até a capitania vizinha. No mesmo mês e ano de criação da Vila Nova do Príncipe registramos a primeira fragmentação do território religioso de Santa Ana: a criação da Freguesia de Nossa Senhora da Guia dos Patos²¹⁸, que ficava independente do ponto de vista da administração eclesiástica, como já referimos anteriormente. Os habitantes da Freguesia dos Patos, todavia, do ponto de vista civil encontravam-se vinculados ao município da Vila Nova do Príncipe.

Caso semelhante ocorria com os moradores da Povoação da Serra do Cuité, que somente teriam autonomia eclesiástica em 1801²¹⁹ e, mesmo assim, ainda ficaram dependentes da Vila do Príncipe em se tratando da administração civil. Esses conflitos, gerados a partir do fato de diferentes níveis da administração colonial estarem superpostos, acarretaram grande descontentamento por parte dos moradores da Capitania da Paraíba, sobretudo das áreas do sertão fronteiriças à Freguesia do Seridó. Em 1806, a exemplo, o Capitão-Mor das Ordenanças da Vila do Príncipe, Cipriano Lopes Galvão, remeteu correspondência ao Governador da Capitania do Rio Grande do Norte, José Francisco de Paula Cavalcanti e Albuquerque, queixando-se do capitão-mor da vizinha Vila Nova de Pombal. O motivo da queixa: ao tentar fazer o alistamento da “gente” do seu distrito, provavelmente para compor as fileiras das Ordenanças, Cipriano Lopes Galvão foi impugnado pelo capitão-

²¹⁸ PSC. CPSJ. Livro de Tombo nº 1. FGSSAS, 1748-1906. Cópia fiel da Provisão do Senhor Bispo Dom Diogo de Jesus Jardim, pela qual se dividiu a Freguesia dos Patos desta do Seridó em 10 de julho de 1788, fl. 9-10. (Manuscrito).

²¹⁹ PSC. CPSJ. Livro de Tombo nº 1. FGSSAS, 1748-1906. Cópia do Edital de Divisão da Nova Freguesia de Nossa Senhora das Mercês da Serra Cuité, feita pelo Reverendo Visitador João Feyo, em 12 de agosto de 1801, fl. 11v-13. (Manuscrito).

mor Francisco de Arruda Câmara, que alegou estar aquele adentrando no território pertencente ao termo da Vila de Pombal.

Cipriano Lopes Galvão encaminhou missivas para o Capitão-General da Capitania de Pernambuco e para o Governador da Capitania da Paraíba expondo o problema. Não obtendo respostas, protocolou pedido de ajuda, “a fim de evitar questões de jurisdiçoens, e dar-se a cada hum o que for seu”,²²⁰ ao Governador da Capitania do Rio Grande do Norte, que, por sua vez, submeteu a questão ao Príncipe Regente D. João. No Reino, em 21 de abril de 1807, o Conselho Ultramarino solicitou parecer do Capitão-General de Pernambuco acerca da questão.

Os documentos de que dispomos não mostram qual a posição final do conselho. Todavia, o Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, Visconde de Anadia, advertiu ao Príncipe Regente que a representação do Governador da Capitania do Rio Grande do Norte acerca da Vila do Príncipe fosse considerada quando o Conselho Ultramarino deliberasse acerca de questão semelhante entre as Vilas do Icó (Ceará) e Portalegre (Rio Grande do Norte). Esta é uma evidência de que os conflitos de jurisdição envolvendo territórios municipais e suas fronteiras era algo comum nas capitanias nortenhas, sobretudo pelo fato de que, na América portuguesa, era corrente “a interpenetração das instâncias secular e eclesiástica, em certa medida fruto do *padroado*”,²²¹ ou seja, a sobreposição dos diferentes níveis da administração colonial (civil, militar, judiciária, fazendária e eclesiástica).

²²⁰ PORTUGAL. Lisboa. AHU – Capitania do Rio Grande (CRG). Cx. 9, Doc. 48 e 69. Carta do [capitão-mor do Rio Grande do Norte], José Francisco de Paula Cavalcante de Albuquerque, ao príncipe regente [D. João] sobre queixa do capitão-mor de Vila Nova do Príncipe, acerca da usurpação da sua jurisdição pelo capitão-mor da vizinha Vila de Pombal, da Capitania da Paraíba – 1806. (Documento manuscrito microfilmado, digitalizado e integrando CD-ROM – Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco).

²²¹ GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Administração. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808), p. 17.

As contrariedades entre as duas capitanias ficaram mais evidentes após a edição de um diploma que desmembrava o território do Rio Grande do Norte da Comarca da Paraíba, dando-lhe autonomia judiciária. O item 1º do Alvará de 18 de março de 1818 assegurava que

A Capitania do Rio Grande do Norte ficará desmembrada da Comarca da Paraíba, e formará huma Comarca separada, que Sou Servido Criar com a denominação da Comarca do Rio Grande do Norte, sendo por Cabeça a Cidade do Natal e os limites que se achão assinados para a mesma Capitania²²². (grifos nossos)

Nos limites da Capitania do Rio Grande do Norte estavam compreendidos, via de regra, os municípios criados até então, dentre eles o da Vila Nova do Príncipe, cujo território expandia-se até a vizinha Paraíba. O termo desta vila compreendia, sob seus limites de competência administrativa, as freguesias de Patos e da Serra do Cuité, cujas sedes ficavam na Capitania da Paraíba. Não tardou muito até que as autoridades da Vila Nova de Pombal, erigida em 1772,²²³ bradassem contra o domínio territorial da Vila do Príncipe, afirmando que lhes pertenciam as frações de terra desta última que estavam geograficamente situadas na Paraíba. A contenda fez com que o juiz, os vereadores e o procurador da Câmara da Vila Nova do Príncipe expusessem essa desavença ao Rei em 1822, confiando à autoridade real a resolução do problema. Em vereação, os edis da Câmara da Vila do Príncipe, presididos pelo juiz ordinário Martinho de Medeiros Rocha, reclamaram ao Rei acerca do esbulho que a Vila de Pombal pretendia fazer,

²²² BRASIL. AN. RJ. Cód. 22.0.0.1957. Alvará pelo qual Vossa Magestade Há por bem Criar a nova Comarca do Rio Grande do Norte, desannexando-a da Comarca da Paraíba. [Rio de Janeiro], 18 de março de 1818.

²²³ JOFFILY, Irinêo. Notas sobre a Parahyba. 2.ed.fac-similar. Brasília: Thesaurus Editora, 1977. p. 273.

com o que vem arrancar das entranhas desta V.^a quasi todo o território, e a maior parte dos Povos, que fazem o numero das Almas desta Freg.^a do Sirido sem apresentarem outro titulo, e aquisição senão a sua arbitraried^e, plantando p^r isto huma sizania, e total dissabor dos Povos q[̄] satisfeitos com a sua antiga subordinação á esta V.^a são ameaçados a encomodos de recorrerem a outra, q[̄] em p.^{te} lhe vem a ficar em distancia de trinta a quarenta e mais legoas, transtornando o giro dos seus negócios judiciais, e estorvando a prompta execução da Justiça para salvar o direito individual de cada huma.²²⁴

Esse pedido de providências dirigido ao Rei nos indica o quanto os ânimos entre as autoridades das duas vilas – Príncipe e Pombal – estavam acirrados em função “dos dezaçoegos” criados em torno da posse de territórios que, nos dias de hoje, correspondem à região do Seridó. Os vereadores da Vila do Príncipe defendiam, pelo que pudemos depreender da leitura da carta enviada ao Rei, que seria um transtorno e incômodo para os povos já subordinados a esta jurisdição ter que focar suas atenções, no que concerne às questões da Justiça, para outra vila. Estamos nos referindo à Vila Nova de Pombal, cuja distância podia chegar a trinta ou quarenta léguas em relação à ribeira do Sabugi e à Serra do Cuité.

Na verdade, o estopim do esbulho já mencionado foi relatado pelos edis da Câmara da Vila do Príncipe cinco anos mais tarde (1827), na resposta encaminhada ao Presidente da Província do Rio Grande do Norte, em face de um pedido de informações deste último. As querelas iniciaram em 1822, quando o juiz ordinário e o escrivão da Vila do Príncipe procederam a eleições de paróquia na Matriz dos Patos em 1822. Nessa ocasião, “(...) o Povo tumultuariam^e obstou as Eleições tomando p^r pretexto serem do Termo da

²²⁴ BRASIL. AN. RJ. CODES. Fundo D9 – Vice-Reinado. Cx. 761. Cód. 029.0.78. Carta dos Vereadores da Villa do Principe ao Rei, de 3 jul 1822. (Manuscrito).

Villa do Pombal”, em consequência das determinações do Alvará de 18 de março de 1818.

Essa nova legislação havia provocado atos de desobediência em duas vilas da Paraíba: a de São João dos Cariris tomara posse da Serra do Teixeira e a de Pombal posse de toda a Ribeira das Espinharas, ambos, lugares que faziam parte do termo da Vila Nova do Príncipe.²²⁵ Além disso, segundo os vereadores já mencionados, a Vila Nova de Pombal também queria tomar posse do rio Sabugi e Piranhas, alegando serem estes “territórios da Prov^a da Paraíba”. Os moradores dessas duas ribeiras, contudo, “requererão a esta Camara [da Vila Nova do Príncipe] q^e os não desampararem, q^e so querião obedecer a esta Villa tanto p^r lhe ficar mais perto como p^r q^e tinham sido creados na obediencia á m^{ma}”.²²⁶ O texto desse documento permite-nos, assim, compreender a razão dos insistentes pedidos de esclarecimento às autoridades coloniais e imperiais acerca da contenda envolvendo as fronteiras da Vila do Príncipe entre o Rio Grande e a Paraíba. O argumento da proximidade do rio Sabugi – mais o da Serra do Cuité – fica mais claro quando visibilizamos as suas distâncias em relação às vilas do Pombal e Príncipe, como bem demonstraram os vereadores desta última em sua vereação, que organizamos em forma de tabela:

²²⁵ Evidências de que a Serra do Teixeira pertencia, do ponto de vista jurídico, ao termo da Vila Nova do Príncipe, podem ser encontradas observando os livros de notas desse município. No Livro de Notas nº 03 (1799-1802), por exemplo, encontramos uma escritura da venda de uma sorte de terras de plantas lavouras na Serra do Teixeira, no sítio Riacho das Moças, tendo como vendedor o padre Manuel Roiz Xavier (por seu procurador, Joaquim Gregório da Silva) e como comprador o alferes Antonio Dantas Corrêa de Góis, tesoureiro da Irmandade de Nossa Senhora da Guia, da matriz de mesmo orago. A venda teve lugar na Serra do Teixeira, no lugar dos Canudos, em 1799. Cf. RIO GRANDE DO NORTE. Cidade Judiciária de Caicó (CJC). Comarca de Caicó (CC). Livro de Notas nº 03. Vila Nova do Príncipe, 1799-1802. Escritura de venda de hum sitio de terras de plantar lavouras na Serra do Teixeira no Sitio denominado Riacho das moças que faz o Rd.º P.º Manoel Roiz chavier ao Orago de Nossa Sr.ª da Guia da Matriz dos Patos. Serra do Teixeira, lugar dos Canudos, termo da Vila Nova do Príncipe, Capitania do Rio Grande, Comarca da Paraíba do Norte, 09 de agosto de 1799, fl. 21v-23. (Manuscrito).

²²⁶ BRASIL. AN. RJ. CODES. Fundo D9 – Vice-Reinado. Cx. 761. Cód. 029.0.78. Carta dos Vereadores da Villa do Principe ao Rei, de 3 jul 1822. (Manuscrito).

Tabela 1 – Distância dos povos do Sabugi e dos povos do Cuité em relação às Vilas do Príncipe e de Pombal

Lugares	Distância da Vila Nova	
	do Príncipe	de Pombal
Povos da Serra do Cuité e mais alguns lugares	24 léguas	44 léguas
Povos do Sabugi, na parte mais longe da Vila de Pombal	10 léguas	30 léguas
Povos do Sabugi, na parte “de mais perto” da Vila de Pombal	4 léguas	16 léguas

Fonte: BRASIL. AN. RJ. CODES. Fundo D9 – Vice-Reinado. Cx. 761. Cód. 029.0.78. Resposta p^r artigos aos Quezitos pedidos á Camera da Villa do Principe pelo Exmo Snr Presid^e desta Prov^a [Villa do Principe 2 de Junho de 1827], anexo à Carta dos Vereadores da Villa do Principe ao Rei, de 3 jul 1822. (Manuscrito).

Além de estarem geograficamente mais perto da Vila do Príncipe, os moradores das ribeiras do Sabugi e Piranhas “tinham sido creados na obediencia á m^{ma}”, ou seja, o processo histórico que desembocou na ocupação desses espaços estava intimamente ligado ao surgimento da Freguesia do Seridó (1748) e da Vila Nova do Príncipe (1788). Dizendo de outra maneira, os povos que habitavam as áreas do Sabugi e Piranhas foram capazes, em meio a uma situação de conflito, de fazer escolhas acerca de sobre qual domínio administrativo gostariam de pertencer e o fizeram em favor da Vila do Príncipe, fazendo-nos crer que havia uma identificação dessas pessoas para com o território cuja invocação religiosa, em termos da administração religiosa, era feita a Santa Ana.

A questão dos limites entre as duas vilas continuou até a década de 1830. Mesmo os edis da Vila do Príncipe, em 1822, tendo pedido ao Rei para “Escutar os clamores dos Povos de nossa representação Mandando proceder á hã divisão mais análoga as circunstancias e urgências Civis e Militares desta Provincia e igualm^e da sua limitrofe”,²²⁷ tal demarcação não ocorreu – ou, ao menos, a documentação não aponta que tenha ocorrido. As reclamações dos habitantes da Vila do Príncipe acabaram chegando à esfera legislativa do

²²⁷ BRASIL. AN. RJ. CODES. Fundo D9 – Vice-Reinado. Cx. 761. Cód. 029.0.78. Carta dos Vereadores da Villa do Principe ao Rei, de 3 jul 1822. (Manuscrito).

Império, onde o padre Francisco de Brito Guerra ocupava a cadeira de deputado geral, representando os interesses do povo da ribeira do Seridó.

O padre Guerra apresentou uma proposição à Câmara dos Deputados em 26 de julho de 1831 objetivando “a demarcação do distrito da Vila Nova do Príncipe”, na tentativa de “evitar dúvidas maiores, e acertar definitivamente a situação, que se agravou em virtude dos constantes conflitos”.²²⁸ Embora a Câmara tenha julgado digno de mérito e mandado imprimir com urgência tal projeto, sua discussão foi adiada um mês depois. Nesse ínterim o Senado promoveu a votação de uma proposição que, na opinião de José Augusto Bezerra de Medeiros, soou como uma “medida mais pronta e radical”: a fixação dos limites entre as províncias da Paraíba e Rio Grande do Norte. Seguindo seu curso legislativo, a matéria foi recebida em 27 de setembro do mesmo ano na Câmara dos Deputados e, em regime de urgência, foi discutida e votada, aglutinando-se, o seu texto, à preocupação do padre Guerra.²²⁹ A proposta foi sancionada como Decreto pela Regência Trina Permanente em 25 de outubro de 1831 e, em seu Art. 1º, determinava:

A Villa Nova do Principe da Provincia do Rio Grande do Norte continuará na posse de todo o territorio, que lhe foi assignado no acto de sua criação em trinta e um de Julho de mil setecentos oitenta e oito; ficando o dito territorio dentro dos limites da comarca, e sujeitos os moradores nelle ao Governo Civil e Militar, e á Administração da Fazenda da sobredita Provincia, com exclusão porém de toda a freguezia dos Patos, tal qual actualmente existe; e daquella parte da do Cuité, que sempre pertenceu á Provincia da Parahyba, na qual ficam comprehendidas, tanto esta parte da do Cuité, como a dos Patos²³⁰. (grifos nossos)

²²⁸ AUGUSTO, José. Seridó, p. 63.

²²⁹ Ibid., p. 63-4.

²³⁰ BRASIL. Decreto de 25 de outubro de 1831. Marca os limites da Villa Nova do Principe, da Provincia do Rio Grande do Norte. In: COLLEÇÃO das Leis do Imperio do Brazil de 1831 – Primeira Parte. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1873, p. 145.

Essa legislação, de certa maneira, aprimorou os dispositivos constantes no Alvará de 18 de março de 1818, na medida em que reforçou o fato da Vila Nova do Príncipe pertencer à Província do Rio Grande do Norte do ponto de vista civil, militar, fazendário e judiciário. No mesmo documento identificamos a ênfase na subtração dos territórios que estavam sendo objeto de questionamento por parte das autoridades da Paraíba: a Freguesia de Nossa Senhora da Guia dos Patos e parte da Freguesia de Nossa Senhora das Mercês da Serra do Cuité.²³¹ Territórios esses que, com a publicação do Decreto de 25 de outubro de 1831, passaram a pertencer aos domínios político-administrativos da Província da Paraíba, mais especificamente, à Vila de Pombal.

Mesmo com a edição dessa legislação conciliadora, os ânimos dos habitantes do sertão da Paraíba não se acalmaram por completo. Logo após a Povoação dos Patos – sede da Freguesia de Nossa Senhora da Guia – ter sido elevada ao status de Imperial Vila de Patos,²³² seus representantes encaminharam um pedido à Assembleia Provincial da Paraíba para que o Decreto de 25 de outubro de 1831 fosse revogado. No mesmo ano de 1834, o corpo de deputados da Província da Paraíba submeteu o citado pedido à Câmara dos Deputados do Império, solicitando que o decreto que marcava os limites da Vila Nova do Príncipe fosse anulado, por contrariar interesses territoriais dos habitantes da Vila de Patos.²³³

²³¹ Acreditamos que se trata de parte da Freguesia da Serra do Cuité que estava mais próxima, geograficamente falando, da Vila de Pombal. A outra parte, por conseguinte, deveria corresponder às áreas que se encontravam nas vizinhanças da Vila do Príncipe. Trata-se, todavia, de hipóteses a serem confirmadas em uma pesquisa posterior, inclusive, onde poderá ser aprofundado o tema da disputa territorial envolvendo a posse da Ribeira do Seridó entre as autoridades da Paraíba e do Rio Grande do Norte.

²³² Segundo José Ozildo dos Santos a antiga Povoação dos Patos passou a município, tornando-se independente da Vila de Pombal, em 9 de maio de 1833, através de Resolução do Conselho da Província da Paraíba, que criou a *Imperial Vila de Patos* (SANTOS, José Ozildo dos. Contribuição à história eclesiástica de Patos. Patos: Soluções & Escritos, 2005. p. 7-12).

²³³ AUGUSTO, José. Seridó, p. 64.

Em face dessa contestação, a Assembleia Provincial do Rio Grande do Norte também se pronunciou, encaminhando uma representação datada de 17 de março de 1835 à Câmara dos Deputados, onde rogava aos “Augustos e Digníssimos Representantes da Nação” que fosse observado estritamente o que dispunha o Decreto de 25 de outubro de 1831. Considerava, para tanto, que “Esta lei, pois, tão salutar, e operada com conhecimento de causa, ouvidos os Presidentes, Conselhos do Governo, autoridades e Povos de uma e outra Província” e que, no presente momento, estava sendo “agredida pelo capricho de pessoas mal intencionadas, que se nutrem com a discórdia, e males de seus semelhantes”.²³⁴ Reputava, portanto, às autoridades da Paraíba a tentativa de desorganizar as fronteiras territoriais que já estavam determinadas na legislação.

Os deputados do Rio Grande do Norte, junto com sua representação, anexaram correspondências oriundas das duas vilas da ribeira do Seridó, Príncipe e Acari, datadas de 21 de janeiro de 1835 e 20 de abril de 1834, respectivamente, onde suas autoridades judiciais e militares, além dos moradores, reclamavam os direitos adquiridos historicamente e firmados no decreto de 25 de outubro de 1831.²³⁵ A disputa gerou discussões acaloradas na Assembleia Geral, onde deputados e senadores tinham assento. José Augusto Bezerra de Medeiros nos lembra que, nas sessões de 16 e 18 de julho, os deputados Padre Francisco de Brito Guerra e José Maria Ildefonso Jácome da Veiga Pessôa, representantes, nessa ordem, do Rio Grande do Norte e da

²³⁴ Cópia da representação encaminhada pela Assembleia Provincial do Rio Grande do Norte à Assembleia Geral em 17 de março de 1835 citada por AUGUSTO, José. Seridó, p. 65-6.

²³⁵ Cópia da representação encaminhada pelos juízes de paz, inspetores, guardas nacionais e proprietários, moradores nos limites do município da Vila do Acari à Assembleia Provincial do Rio Grande do Norte em 20 de abril de 1834; Cópia da representação encaminhada pelos juízes de paz, guardas nacionais e mais moradores do termo do município desta Vila do Príncipe, compreendidos nestas as ribeiras do Sabugi, Espinharas e Piranhas à Assembleia Provincial do Rio Grande do Norte em 21 de janeiro de 1835 citadas por AUGUSTO, José. Op.cit., p. 66-8.

Paraíba, “discutiram e explanaram a matéria, cada um lançando mão dos elementos de que dispunha para a defesa dos seus pontos de vista”.²³⁶

As representações encaminhadas pelos deputados das duas províncias foram encaminhadas para a Comissão de Estatística da Câmara, que, após análise minuciosa dos pedidos e das documentações comprobatórias remetidas em anexo, opinou, em 9 de setembro de 1835, que não era necessária a revogação do Decreto de 25 de outubro de 1831, pois,

bem longe de ser oposta aos interesses e comodidades dos Povos, sobre que representam as duas Assembléias Provinciais, é pelo contrário apoiada não só em um longo “*Nós abaixo-assinados*” dos mesmos povos, os quais asseveram à Assembléia Provincial da Paraíba haverem sofrido nos seus cômodos e interesses comerciais, com a adoção de semelhante medida, mas também, no voto unânime das deputações da Paraíba e do Rio Grande na Legislatura transata, em que foi considerada a mencionada resolução como remédio o mais eficaz, para exterminar de uma vez os males que sofriam aqueles povos.

Esse parecer, ao entrar como ponto de discussão na Assembleia Geral, não foi visto com bons olhos pelos deputados que representavam a Paraíba. José Maria da Veiga Pessoa, após considerar o parecer “inadmissível”, pelas “fúteis razões nele apresentadas”, sugeriu uma emenda à legislação, pela qual os moradores “do território que pertencia à Província da Paraíba, e que pela resolução de 25 de outubro de 1831 ficou pertencente a do Rio Grande do Norte, podem com plena liberdade manifestar à qual das referidas Províncias quer pertencer”.²³⁷ Mesmo conseguindo adeptos, tais emendas foram rejeitadas na discussão e votação final, que foi precedida de um longo e veemente discurso do Padre Francisco de Brito Guerra, onde reafirmou a necessidade de se

²³⁶ Ibid., p. 69.

²³⁷ AUGUSTO, José. Seridó, p. 72.

conservar o diploma legal que regia a delimitação entre as duas províncias, manifestando-se a favor, portanto, do parecer da Comissão de Estatística.

Considerações finais

A votação do parecer da Comissão de Estatística no âmbito do Legislativo nacional em 1835, dessa maneira, mantinha as fronteiras entre as províncias da Paraíba e Rio Grande do Norte, estabelecidas no decreto de 1831. Fronteiras que representam as agências de sujeitos históricos que, ao longo do tempo, estiveram ligados às instâncias da Freguesia do Seridó e da Vila Nova do Príncipe. Ao fazerem escolhas e optarem por pertencer ao Rio Grande do Norte e não à Paraíba, as elites políticas e os atores sociais que habitavam na ribeira do Seridó reforçavam suas ligações para com o território que, no contexto da economia pecuarística, ajudaram a produzir.

Isso demonstra, conforme anunciou Muirakytan Kennedy de Macêdo, que o Seridó não é “um dado *a priori* da natureza, mas, um espaço construído histórica e culturalmente por meio das tessituras de práticas discursivas num dado tempo social”²³⁸ e marcado “por uma representatividade política, por um substrato econômico e por um sentido de pertencimento”, nas palavras de Ione Rodrigues Diniz Moraes.²³⁹ A superposição de territórios – da administração eclesiástica e civil –, portanto, na porção centro-sul da Capitania do Rio Grande

²³⁸ MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense, p. 211. Nessa obra o autor discute o discurso regionalista seridoense como elemento que contribuiu para estruturar certa imagem identitária regional, utilizando, como principal fonte, locuções das elites que “proclamaram” o Seridó no final do século XIX.

²³⁹ MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência, p. 100. A autora analisa, no livro, como a identidade do Seridó, fortalecida, reconhecida e referenciada cartograficamente, contribui para a própria resistência da sociedade que habita nesse espaço em função de mudanças internas (a desestruturação de sua base produtiva e a pouca representatividade política) e externas (o contexto das transformações advindas da globalização).

do Norte, contribuiu diretamente para a construção das fronteiras da região que, hoje, conhecemos como Seridó.

Fontes

BRASIL. Arquivo Nacional (AN). Rio de Janeiro (RJ). CODES. Fundo D9 – Vice-Reinado. Cx. 761. Cód. 029.0.78. (Manuscrito).

BRASIL. AN. RJ. Cód. 22.0.0.1957. (Manuscrito).

CAMBOIM, Clementino. Alguns ramos genealógicos que precederam ou se entroncaram em alguns famílias do Nordeste brasileiro. Caicó: [s.n., s.d.]. (Documento datilografado e transcrito pelo autor do Livro nº 02 da Prefeitura Municipal de Caicó, referente aos anos de 1734 a 1804. Acervo particular do Sr. Neemias Gurgel, Natal, RN).

COLLEÇÃO das Leis do Imperio do Brazil de 1831 – Primeira Parte. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1873.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO RIO GRANDE DO NORTE (IHGRN). Livro de transcrições de patentes militares, cópia nº 15.

PARÓQUIA DE SANT'ANA DE CAICÓ (PSC). Casa Paroquial São Joaquim (CPSJ). Livro de Tombo nº 1. Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó (FGSSAS), 1748-1906. (Manuscrito).

PSC. CPSJ. Livro de Óbitos nº 1. FGSSAS, 1788-1811. (Manuscrito).

PORTUGAL. Lisboa. AHU – Capitania da Paraíba (CPB). Cx. 25 (Documentos manuscritos microfilmados, digitalizados e integrando CD-ROM – Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco).

PORTUGAL. Lisboa. AHU – Capitania do Rio Grande (CRG). Cx. 9 (Documentos manuscritos microfilmados, digitalizados e integrando CD-ROM – Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco).

RIO GRANDE DO NORTE. Cidade Judiciária de Caicó (CJC). Comarca de Caicó (CC). Livro de Notas nº 03. Vila Nova do Príncipe, 1799-1802. (Manuscrito).

Referências

AUGUSTO, José. Seridó. Rio de Janeiro: Borsoi, 1954.

CASCUDO, Luís da Câmara. Nomes da Terra: história, geografia e toponímia do Rio Grande do Norte. Natal: Fundação José Augusto, 1968.

CASCUDO, Luís da Câmara. Uma história da Assembléia Legislativa do Rio Grande do Norte. Natal: Fundação José Augusto, 1972.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. Núcleos urbanos planejados do século XVIII. Revista de Urbanismo e Arquitetura, Salvador, v. 1, n. 2, p. 89-114, 1988.

FONSECA, Cláudia Damasceno. Arraiais e vilas d'el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: EDUFMG, 2011.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Administração. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 15-9.

JOFFILY, Irinêo. Notas sobre a Parahyba. 2.ed.fac-similar. Brasília: Thesaurus Editora, 1977.

LAMARTINE, Juvenal. Velhos costumes do meu sertão. Natal: Fundação José Augusto, 1965.

LEONZO, Nanci. Instituições militares. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). O Império Luso-Brasileiro (1750-1822). Lisboa: Estampa, 1986. p. 323-8.

LIRA, Augusto Tavares de. História do Rio Grande do Norte. 2.ed. Natal: Fundação José Augusto; Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1982.

LOPES, Fátima Martins. Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII. 2005. 700f. Tese (Doutorado em História do Brasil) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. "Fregueses da Freguezia da Vila Nova do Príncipe, d'onde sempre foram": identidades territoriais no Seridó. In: MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de; SANTOS, Rosenilson da Silva. (orgs.). Capitania do Rio Grande: histórias e colonização na América portuguesa. Natal: EDUFRN; João Pessoa: Ideia Editora, 2013, p. 265-87.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. Populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte: história e mestiçagens. Natal: EDUFRN, 2011.

MACEDO, Helder. Alexandre Medeiros de. Contribuição ao estudo da Casa-Forte do Cuó, Caicó-RN. Mneme – Revista de Humanidades, v. 5, n.13, 2005.

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

MEDEIROS FILHO, Olavo de. Cronologia Seridoense. Mossoró: Fundação Guimarães Duque/Fundação Vingt-Un Rosado, 2002.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. Índios do Açu e Seridó. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1984.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. Notas para a História do Rio Grande do Norte. João Pessoa: Unipê, 2001.

MONTEIRO, Eymard L'Eraistre. Caicó: subsidios para a historia completa do município. Recife: Escola Salesiana de Artes Gráficas, 1945.

MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. Desvendando a cidade: Caicó em sua dinâmica espacial. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1999.

MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência. Caicó: edição do autor, 2005.

PUNTONI, Pedro. A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. 1998. 200f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

SANTOS, José Ozildo dos. Contribuição à história eclesiástica de Patos. Patos: Soluções & Escritos, 2005. p. 7-12).

SEIXAS, Wilson. O Velho Arraial de Piranhas (Pombal) no centenário de sua elevação a cidade. João Pessoa: A Imprensa, 1961.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; LINHARES, Maria Yedda L. Região e história agrária. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 17-26, 1995.

SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da. O miserável soldo e a boa ordem da sociedade colonial: história de homens, militarização e marginalidade na Capitania de Pernambuco dos séculos XVII e XVIII. 1999. 204f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.

TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. Da cidade de Deus à cidade dos homens: a secularização do uso, da forma e da função urbana. Natal: EDUFRN, 2009.

VAINFAS, Ronaldo (dir.). Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

Dom Sebastião, Rei Sebastião: algumas considerações sobre a temática sebástica no Brasil²⁴⁰

Joel Carlos de Souza Andrade

*Rei Sebastião quando baixa a coroa,
e faz as pernas da gente tremer.
Rei Sebastião, Rei Sebastião,
Entra em luta pra ganhar e vencer.²⁴¹*

Ainda no período colonial algumas narrativas sobre o rei português D. Sebastião (1557-1578) e a batalha de Alcácer Quibir (1578) foram registradas. Contudo, será apenas a partir do século XIX que em relatos de viajantes estrangeiros e em episódios de cunho sebastianista, como a Serra do Rodeador e o da Pedra do Reino, ou da Pedra Bonita, que o tema ganhará uma especificidade brasileira, e que inaugurará a crença de uma seita pelo paradigma da ação, do fanatismo bem como do reino encantado da promessa cujos ecos são atualizados até o presente, como na Ilha dos Lençóis, no Maranhão. E preciso sublinhar que o *sebastianismo* brasileiro tem algumas características comuns à sua matriz, a sua recepção sofreu materializações distintas (mesmo no interior do próprio Brasil), o que acabará por condicionar

²⁴⁰ Esta publicação consiste em parte da tese de doutoramento desenvolvida junto à Faculdade de Letras, da Universidade de Coimbra, intitulada "Em Demanda do Sebastianismo em Portugal e no Brasil: um estudo comparativo (Séculos XIX/XX)", defendida em 2015, sob a orientação do historiador Fernando Catroga.

²⁴¹ Canto entoado pela filha-de-santo dona Telma Maria, em homenagem ao Rei Sebastião, na Ilha dos Lençóis, Maranhão. Ver: ANDRADE, Joel Carlos de Souza. Os cantos e contos da memória. In: Os Filhos da Lua: poéticas sebastianistas na Ilha dos Lençóis-MA. 2002. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002. p. 148.

as suas manifestações sociais e o modo da sua apropriação pelos próprios discursos mais intelectualizados.

Primeiros relatos

De acordo com Álvaro Rodrigues de Azevedo, em sua participação no *Dicionário Universal Português* (1887), a componente sebástica cedo extrapolou a espacialidade continental portuguesa e circulou por seus domínios nas Ilhas Atlânticas e no Brasil.²⁴² Conta-se, inclusive, que o padre José de Anchieta (1534-1597), estando em visita a uma povoação próximo à São Vicente, teria feito um comentário no momento em que a batalha de Alcácer Quibir teve o seu fatídico desfecho e afirmara que o rei não havia morrido. Questionado se “viria ele ainda vivo?”, respondeu que “isto são segredos, que Deus guarda só para si”.²⁴³ Seriam ecos da emergência do fenômeno detectados em outras ocasiões.

Não obstante, as referências podem ser confirmadas em outros registros do período colonial: em relatos de navegantes colonizadores que falaram de uma possível ilha – a tradição da Ilha Encoberta²⁴⁴; em alguns videntes degredados; nos sermões do padre jesuíta Antônio Vieira quando reatualiza a crença no messianismo régio e no seu prognóstico acerca do

²⁴² Álvaro Rodrigues de Azevedo em sua colaboração na obra: ALBUQUERQUE, Henrique Zeferino de. *Dicionário Universal Português*. Lisboa: Typographia de Henrique Zeferino, 1887. v. 2, p. 925. In: PETRUS, *Pseud.* *Regresso ao Sebastianismo: Fernando Pessoa e outros Lusíadas* (Petrus compilou, sistematizou, anotou e dirigiu sua apresentação). [Porto]: [s.n], [1952]. p. 258.

²⁴³ TELLES, Balthezar. *Chronica da Companhia de Iesu, da Provincia de Portugal*. 2ª parte. Lisboa: Paulo Graesbeeck, 1647. p. 297-298; LIMA SOBRINHO, Barbosa. *Aspectos do sebastianismo no Brasil*. Occidente, Lisboa, v. 46, p. 14-15, 1954.

²⁴⁴ Sobre esta tradição, ver: VIEIRA, Padre Conceição. *O Spiritismo: ilha encuberta e sebastianismo*. Lisboa: Typographia da Casa Minerva, 1884.

advento do Quinto Império²⁴⁵; em processos do Santo Ofício²⁴⁶, veja-se o caso da africana Rosa Maria Egipcíaca Vera da Cruz, uma escrava, prostituta e visionária que, em meados do século XVIII, profetizou que “o Encoberto está para se descobrir, e cedo ele há de vir e o mundo se há de reformar e todos os maus se hão de destruir...”, e que ela “ia se casar com Dom Sebastião, e suas evangelistas também se casariam com seus vassalos ou criados, voltando para reformar o mundo e fundar o Império de Cristo”²⁴⁷; ou mesmo em conhecedores das *Trovas* de Bandarra que, independentemente da reimpressão, ou adaptação feita por D. João de Castro, em 1603, “continuaram a circular e alimentar esperanças e projetos messiânicos no reino, além de terem se espalhado pelos quatro cantos do Império”²⁴⁸.

No início do século XIX, no Brasil, ainda colônia portuguesa, houve um prolongamento de uma tradição de espera por D. Sebastião e, desde então, a presença do “sebastianista” e a referência a “D. Sebastião” não passaram despercebidas, em particular com a vinda da família real e depois da abertura dos portos (1808), conjuntura em que vários estrangeiros receberam incentivos

²⁴⁵ A defesa do Quinto Império deu-se em escritos como: Clovis Prophetarum, Esperanças de Portugal e Defesa do Livro Intitulado Quinto Imperio, retomando a componente messiânica da crença sebástica e associando-a à figura de D. João IV como o “Encoberto”. Para uma discussão aprofundada sobre esta questão, ver: HERMANN, Jacqueline. No Reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal – séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; HERMANN, Jacqueline. O Império Profético de Antônio Vieira: notas para debate. Anais de História de Além-Mar, Lisboa, v. 12, p. 213-234, 2012; CALAFATE, Pedro. Portugal na obra de Antônio Vieira. Revista de História e Teoria das Ideias, Coimbra, v. 28, p. 81-96, 2007; já os textos do padre Antônio Vieira acima indicados podem ser encontrados em: VIEIRA, Padre Antônio. De Profecia e Inquisição. prefaciado por Alfredo Bosi. Brasília: Senado Federal, 1998. (Coleção Brasil 500 anos).

²⁴⁶ Ver Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, feita entre 1591 e 1595. Outros exemplos advêm de um período posterior: é o caso da acusação feita a Gregório Nunes pelo conhecimento que tinha e propagava das *Trovas* de Bandarra. Ver: GOMES, Plínio Freire. Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

²⁴⁷ MOTT, Luiz. A grande viagem e casamento com D. Sebastião. In: Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1993. p. 571-572.

²⁴⁸ HERMANN, Jacqueline. O Sebastianismo atravessa o Atlântico. In: _____. 1580-1600: o sonho da salvação. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 37.

para fazer estudos e produzir descrições sobre a paisagem, a flora, a fauna, o povo e costumes brasileiros.²⁴⁹ Se a vinda da família real deu-se num momento de crise em que houve um recrudescimento da crença sebastica em Portugal – lógica pautada pela retomada do trauma do “regresso” do rei “ausente”, fortemente combatida pelo padre José Agostinho de Macedo, no âmbito da chamada “Questão Sebastica”²⁵⁰ –, no Brasil, aqueles viajantes juntaram às suas notas e impressões, recolhidas nas cidades e em algumas incursões pelo interior, a presença, para eles “estranha”, do “sebastianista”.

Vindos de outras nações europeias, imbuídos de um espírito iluminista pautado pela lógica enciclopedista de divulgação²⁵¹, seus trabalhos constituem uma das principais fontes documentais sobre o Brasil do século XIX²⁵², nomeadamente quando tratam de temáticas que passaram ao largo das preocupações da elite brasileira da época, mais focada em idealizar a nova nação a partir de um parâmetro civilizacional europeu e que marginalizava as “excentricidades” de um “Brasil desconhecido”²⁵³ (questão que ainda será percebida por Euclides da Cunha, em fins do século XIX²⁵⁴). Ora, se, em Portugal, o “sebastianista” já era objeto de escárnio, por parte dos meios mais ilustrados, os testemunhos provam a existência de uma atitude análoga em

²⁴⁹ LISBOA, Karen Macknow. Olhares estrangeiros sobre o Brasil do século XIX. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). 2. ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000. p. 267-299.

²⁵⁰ HERMANN, Jacqueline. D. Sebastião Contra Napoleão: a guerra sebastica contra as tropas francesas. Revista Topoi, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 117, jul/dez. 2002.

²⁵¹ MATOS, Sérgio Campos. Historiografia e Memória Nacional no Portugal do século XIX (1846-1898). Lisboa: Edições Colibri, 1998.

²⁵² SCHWARCZ, Lília Moritz. As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 289.

²⁵³ Sobre rápidas referências a estes autores, ver: CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998. p. 810. (1ª. edição 1954); QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Messianismo no Brasil e no Mundo. São Paulo: Dominus Editora, 1965. p. 194-198.

²⁵⁴ Ver, por exemplo, sua apreciação crítica do livro Minha Viagem ao Brasil Tropical escrito pela princesa Tereza da Bavária. D. X. (Euclides da Cunha). Um livro sobre o Brasil. O Estado de S. Paulo, São Paulo, n. 7029, p. 01, 14 fev. 1898.

terras brasileiras. Assim, atentos às “curiosidades” e ao “pitoresco”, e conhecedores do repertório histórico do mito sebástico português (um dos mais divulgados na Europa Oitocentista), ao se depararem com a informação de que, no Brasil, ainda havia “sebastianistas”, não deixaram de incorporá-los aos seus textos e de, por vezes, fazer um paralelo com a antiga metrópole.

Do conjunto dessa literatura de viagens – fonte e testemunho de diferenças culturais – uma referência deve ser feita ao comerciante inglês John Luccock, um arguto observador do período joanino que, entre 1808 e 1818, esteve no Brasil e que, a partir de suas observações, escreveu as *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais*, um dos primeiros trabalhos onde aparece um relato sobre um “sebastianista”. Sintomaticamente, este surge caracterizado como um católico fervoroso, cujas orações solicitam o regresso do “rei ausente”. E a prova de que a testemunha conhecia bem o fundo judaico-cristão em que o mito se inscrevia encontra-se na invocação explícita da força de uma espera de cariz messiânico. Concretamente, Luccock menciona o caso de um “sebastianista”:

um praticante sincero embora nada modesto e, por mais de uma vez, despertei durante a noite quieta com os murmúrios abafados das pessoas que ele chamava para orar, pensando que o fazia sem que eu o escutasse. Creio ser ele um sebastianista menos violento e mais consciencioso do que outros aos quais conheci com certa intimidade. Eles formam uma seita entre os portugueses católicos, que estão a esperar pela volta do Real São Sebastião com a mesma fé com que os judeus aguardam a vinda do Messias, ou os Cristãos pelo reaparecimento de seu Senhor.²⁵⁵

Outros viajantes, como os bávaros von Spix e von Martius, em *Viagem pelo Brasil* (1817-1820), também tiveram contatos com a “seita dos sebastianistas” e fizeram alusões ao tema, reportando-o à batalha de Alcácer

²⁵⁵ LUCCOCK, John. Notes on Rio de Janeiro and Southern parts of Brazil: from 1808 to 1818. London: Printed for Samuel Leigh, 1820. p. 445. (Tradução nossa).

Quibir e às repercussões da crença sebástica no Brasil e dando-lhe um foro mais popular e religioso.²⁵⁶ Percebe-se que nesta fase as notas são sobretudo movidas pela curiosidade e pela constatação, também no Brasil, do caráter pacífico da crença.

No entanto, algumas provas mais diretas podem ser chamadas à colocação para se mostrar que, por maior ênfase que tivesse recebido por parte da “ótica” do estrangeiro, o fenômeno nem constituía uma manifestação geograficamente restrita, nem se reduzia a encarnações exclusivamente individualizadas. Assim, se os relatos dos primeiros viajantes privilegiaram, sobremaneira, as regiões do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, longe dali e dos seus olhos, temos notícias do que ocorreu no interior da Província de Pernambuco, onde um primeiro episódio de cunho “sebastianista” ganhou uma significativa expressão grupal. Referimo-nos ao episódio conhecido por “Serra do Rodeador” ou “Cidade ou Paraíso Terreal”, onde se conclamava o regresso de rei D. Sebastião, anunciado como o início de uma nova era de felicidade na terra.

Num contexto que não foi estranho quer ao reavivar das crenças sebásticas em Portugal, quer aos múltiplos impactos da Revolução Pernambucana (1817)²⁵⁷ e suas conseqüências na região, pelos anos de 1819, na cidade de Bonito, interior de Pernambuco, formou-se um grupo liderado pelo ex-soldado do 12º Batalhão de Milícias, Silvestre José dos Santos, o Mestre Quiou (Maioral) que, já fugido de Lajes do Canhoto, Alagoas, resolveu, junto

²⁵⁶ SPIX, Johann Baptiste von; MARTIUS, Carl Friedrich von. *Travels in Brazil in the years 1817-1820*. London: Longman, Rees, Orme, Brown and Green – Paternoster-Row, 1824. v. 1, p. 280-283.

²⁵⁷ Também conhecida como a “Revolução dos Padres”, iniciou em Recife, em 06 de março de 1817, e teve como principais causas uma aspiração liberal pautada pela insatisfação com a política da monarquia portuguesa, a crise econômica da região e a propagação de ideias iluministas, principalmente através dos maçons e dos padres. Em 19 de março, as tropas portuguesas já haviam recuperado o controle da Capital pernambucana. Ver: MOTA, Carlos Guilherme. *Nordeste 1817: estruturas e argumentos*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

com seu acólito Manuel Gomes das Virgens, apregoar a promessa da volta de D. Sebastião. O lugar onde o grupo se estabeleceu, nas proximidades da serra do Rodeador, passou a ser chamado de “Cidade” ou “Paraíso Terreal” e havia toda uma rigorosa elaboração ritualística que misturava orações do catolicismo e crença sebástica onde, conforme relata o historiador Pereira da Costa, se “falava da próxima vinda de D. Sebastião e de outros reis”²⁵⁸, para “conquistar o mundo e dividir os bens com todos, e que depois gozar-se-ia de uma eterna felicidade”.²⁵⁹

Dada a repercussão da “seita” e o temor do grupo, visto pelas autoridades como sedicionista, com as informações obtidas pelo uso de vários “espias”, aquelas anteciparam qualquer ação e enviaram três batalhões que, partindo do Recife no dia 22 de outubro de 1820, iniciaram o confronto com os “sebastianistas” na noite do dia 25 para o 26. Sob o comando do major Madureira, reprimiram o grupo com tamanha brutalidade que destruíram por completo o arraial. Atribui-se ao referido major, visto como “perverso” e sem “compostura”, que se “deliciava em ouvir os gritos angustiados das mulheres”, a responsabilidade pela alta taxa de mortandade. Neste ataque, segundo dados oficiais, morreram 22 homens das forças policiais e cerca de 79 da população do arraial, entre homens e mulheres. Alguns prisioneiros foram executados, mesmo depois de rendidos.²⁶⁰ Além deste contingente, cerca de 200 mulheres e 300 crianças foram feitas prisioneiras e levadas para o Recife. Esta ação violenta por parte do governo provincial à época foi objeto de uma *Devassa acerca dos acontecimentos da Serra do Rodeador* (1820) e é em cima dela e da *Memória*

²⁵⁸ COSTA, Francisco Augusto Pereira da. 1818-1823. Anais Pernambucanos. Recife: Arquivo Público Estadual, 1962. v. 8, p. 58-60.

²⁵⁹ COSTA, Francisco Augusto Pereira da. Anais Pernambucanos..., p. 60.

²⁶⁰ Ver: ALBUQUERQUE, Manoel Caetano de Almeida. O horroroso massacre do Bonito. In: AMARAL, Francisco Pacífico do. Escavações: fatos da história de Pernambuco. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974. p. 113-115. (1ª. edição 1884).

Justificativa (1822), escrita pelo governador Rego Barreto²⁶¹, que alguns estudos sobre o episódio têm sido elaborados.²⁶²

A *Devassa* consiste numa rica fonte documental que nos dá informações detalhadas sobre o episódio do Rodeador. Como bem afirmou o antropólogo Renê Ribeiro, ela “inclui relatórios, planos de marcha e dispositivos de ataque do chefe da expedição militar, efetivos e listas das baixas dos corpos de tropa, informações e depoimentos dos espias utilizados, carta circunstanciada do governador Luiz do Rego Barreto e os depoimentos de homens e mulheres tomados prisioneiros”.²⁶³ Para o nosso interesse específico, é importante atentar para as referências feitas por autoridades e depoentes ao D. Sebastião e como o mesmo era convocado pelos seus seguidores. Destas

²⁶¹ BARRETO, Luis do Rego. *Memória Justificativa sobre a conduta do Marechal de campo Luiz do Rego Barreto durante o tempo em que foi Governador de Pernambuco, e presidente da Junta Constitucional da mesma província. Oferecida à nação portuguesa*. Lisboa: Typographia de Desiderio Marques Leão, 1822. Ver também: MELLO, Evaldo Cabral de. *Cartas de pernambucanas de Luís do Rego Barreto*. Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, Recife, v. 51 e 52, 1979.

²⁶² Conforme já chamou atenção a historiadora Jacqueline Hermann, poucos foram os estudos mais aprofundados sobre o Rodeador. De caráter antológico e documental, podemos destacar: AMARAL, Francisco Pacífico do. “A Santa Pedra”. In: *Escavações: fatos da história de Pernambuco*. (prefácio de Mauro Mota). Recife: Edição do Arquivo Público Estadual, 1974. p. 107-115; COSTA, Francisco Augusto Pereira da. 1818-1823. In: *Anais Pernambucanos*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1962. v. 8, p. 56-98; CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1ª. edição 1954). 4. ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1998. De uma abordagem antropológica e histórica: RIBEIRO, René. O Episódio da Serra do Rodeador (1817-20): um movimento milenar e sebastianista. In: *Antropologia da Religião e outros estudos*. Recife: Editora Massangana; Fundaj, 1982. p. 243-254. (1ª. edição do texto 1960); HERMANN, Jacqueline. Sebastianismo e sedição: os rebeldes do Rodeador na ‘Cidade do Paraíso Terrestre, Pernambuco, 1817-1820. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 131-142, 2001; HERMANN, Jacqueline. Um paraíso à parte. O movimento sebastianista do Rodeador e a conjuntura política pernambucana às vésperas da Independência (1818-1820). In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lucia Amaral (org.). *Modos de governar. Idéias e práticas políticas no Império Português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005; CABRAL, Flávio José Gomes. *Paraíso terreal: a rebelião sebastianista na serra do Rodeador, Pernambuco – 1820*. São Paulo: AnnaBlume, 2004.

²⁶³ RIBEIRO, René. O Episódio da Serra do Rodeador (1817-20): um movimento milenar e sebastianista. In: *Antropologia da Religião e outros estudos*. Recife: Editora Massangana; Fundaj, 1982. p. 243-244.

passagens, chamou-nos a atenção o depoimento do ferreiro José Fernandes ao afirmar que:

havia três para quatro meses, que Silvestre José dos Santos, soldado do Batalhão de Milícias nº 12 o tinha convidado para viver na Serra do Rodeador aonde junto com outros defendessem a causa da verdadeira Fé, e Religião de Nosso Senhor Jesus Cristo, e de El Rey D. Sebastião, e que deviam estar bem armados para poderem combater contra quem se opusesse contra este fim, e que depois quando tivessem maior número deveriam sair, tomar Pernambuco e dirigirem-se resgatar os lugares Santos de Jerusalém.²⁶⁴

Esta componente belicosa demarca uma clara diferença entre os espaços de crença em Portugal, e mesmo em algumas cidades do Brasil, e os episódios que tomaram o sertão como lugar. Por isso, é recorrente a divulgação da ideia de “que, no dia do ataque, sairá de dentro da pedra do lugar onde está uma Cruz a El Rey D. Sebastião com o seu Exército, na qual pedra e lugar se ouvem fazer manejos d’armas, jogos d’espada, e instrumentos de música tocando”.²⁶⁵ Os sons e pedras associam-se claramente à lógica do “mundo dos encantados”. Quanto ao exército, nota-se que é uma expressão importante na lógica da crença sebastica nos episódios brasileiros e que nos relembra a imagem da estampa *Visão do Profeta Daniel*, em que D. Sebastião, numa nau, em seu cavalo branco, na baía do Tejo, defende Lisboa do ataque de Napoleão.²⁶⁶ Assim, no caso do Rodeador, prolonga-se esta crença quando os “sebastianistas”, servidores e “crentes em Deus”, e no

²⁶⁴ DEVASSA acerca do ajuntamento da serra do Rodeador. Localização: Arquivo Nacional (AN), Rio de Janeiro. Seção de Documentos. Série Interior, Correspondência dos Presidentes de Província (1820-1821), IJJ91, 245, v. 9, p. 22 e verso.

²⁶⁵ DEVASSA..., p. 8v; ver também p. 74.

²⁶⁶ A VISÃO do Profeta Daniel – Estampa de Agosto de 1810. In: VITORINO, Pedro. O Sebastianismo na Iconografia Popular (Novos Documentos). Portucale: revista ilustrada de cultura literária, científica e artística, Porto, v. 1, n.1, p. 24, jan/fev. 1928.

Verdadeiro Rey que é o que lhe aparece dizendo ser El Rey D. Sebastião, que quando fossem atacados o dito seu Rey mandará uma embaixada ao Comandante dela, e que lastimão a sorte dos que lá forem por que eles são imortais, e que então sairão a campo castigar os que se não quirem alistar no seu partido, sabem que a tropa que os for atacar logo que os veja, e os seus prodígios depõem as armas, e se passam para eles.²⁶⁷

A pedra era o “lugar santo” onde a crença era praticada. Entre os possíveis “milagres”, relata-se que quando ocorresse o “desencanto” de rei D. Sebastião outros monarcas viriam se juntar a ele, seus seguidores e marchariam na direção da “Casa Santa”. Silvestre, que era um privilegiado e tinha ido ao Paraíso Terreal, contava que, além de D. Sebastião, vira D. João de Deus, o príncipe D. Antônio (imperador da divina majestade), D. Francisco, D. Pedro e uma senhora que o revelava os próximos passos a serem dados.²⁶⁸

Em sua *Memória Justificativa*, o governador Rego Barreto, numa tentativa de resposta aos críticos, munindo-se de uma linguagem desqualificadora do *outro*, resume a sua ação contra o “ajuntamento” “perigoso”, composto por “desertores”, “salteadores” e propensos à crença em “milagres”, “superstições” e “fanatismo” por parte de uma gente “facinorosa” e “perversa”. E

Os caudilhos daquele bando serviam-se de todos os meios possíveis para aumentarem o número dos associados; sendo poderosíssimos os da mais indigna superstição: inventaram prodígios, revelações, profecias; fizeram aparecer imagens, e luzes em diversos oiteiros das circunvizinhanças, explicavam os decretos, e ordens de uma Santa a que eram (diziam) mui devotos, e que prometia grandes acrescentamentos, e riquezas aos daquele partido; não faltava El Rei D. Sebastião, com cujo exército contavam no grande dia da Batalha.²⁶⁹

²⁶⁷ DEVASSA..., p. 8.

²⁶⁸ DEVASSA..., p. 57, p. 60 e p. 67.

²⁶⁹ BARRETO, Luis do Rego. *Memória Justificativa sobre a conduta do Marechal de campo Luiz do Rego Barreto...*, p. 17.

Ainda segundo a mesma autoridade, o “desgraçado povo! que deixando-se iludir com tão torpes quimeras, só porque se lhe prometia uma licença absoluta, e se lhe afirmava que cessaria para sempre a obediência às autoridades, tudo acreditou, e propôs a afrontar a morte em defesa de um delírio tão pernicioso.”²⁷⁰ Contudo, em confrontação com outros discursos (vide a própria *Devassa*) a sua perspectiva parece limitadora e unilateral, pois a especificidade da crença naquele espaço nos remete também às expectativas que as pessoas criaram em torno da possibilidade de uma outra vida que não estivesse atrelada às injustiças no mundo. Daí, uma significativa presença de “desertores”, de pobres e de outras figuras marginalizadas.²⁷¹

Entretanto, nos anos posteriores, outros episódios sebasticos têm de ser mencionados, seja individualmente, seja ainda pela capacidade de articulação em grupo. Um deles foi registrado pelo inglês Robert Walsh, em *Notices of Brazil* (1830) que, ao abordar a religiosidade do brasileiro, chama a atenção para a presença da “seita” dos “sebastianistas”. Entende-se esta terminologia: para a sua formação religiosa, a noção de “seita” indicava um desvio, mas a peculiaridade da manifestação devia ser compreendida e contextualizada. De fato, para uma melhor exposição de sua visão sobre o tema, convocou os fundamentos históricos que justificariam a “origem da seita”, iniciando-os em D. Sebastião e no desastre de Alcácer Quibir. Também não se esqueceu dos momentos fortes da história da sobrevivência do mito e, em particular, dos “falsos” D. Sebastião, em especial, o de Gênova; da propagação da crença na retirada de D. Sebastião para uma “ilha deserta”; do Pretinho do Japão; do caso de uma freira que, no convento de Monchique, no Porto, teve visões e sonhos; da crença “sebastica” em D. João IV, no duque de Bragança e da

²⁷⁰ BARRETO, Luis do Rego. *Op.cit.*

²⁷¹ Uma rica pesquisa sobre o episódio e que trata desta questão encontra-se em: CABRAL, Flávio José Gomes. *Paraíso terreal: a rebelião sebastianista na serra do Rodeador – Pernambuco, 1820*. São Paulo: AnnaBlume, 2004.

sua reatualização na conjuntura em que escrevia, ousando mesmo comparar a quantidade de seguidores em Portugal (cerca de mil) com a do Brasil (duas vezes mais).²⁷²

Também nesta conjuntura, ter-se-á de dar relevo ao testemunho do francês Ferdinand Denis (1798-1890)²⁷³, que esteve no Brasil entre as décadas de 1810 e 1840, e a sua importância na divulgação, tanto no Brasil como em Portugal, do que aqui está em análise. Ele encontra-se em seus livros *Brasil* (1836) e *Portugal Pitoresco* (1846). Da primeira obra, destacamos o registo do modo como encarou a sua surpresa:

Quem acreditaria, entretanto, que no Século XIX se veria renovar no Brasil e em Portugal o mito bizarro que atribuía uma espécie de imortalidade ao rei Artur, e que pretendia que em diversos períodos podiam esperá-lo como uma espécie de Messias! É o que em nossos dias sucede, contudo, acerca do rei D. Sebastião; e a seita, por numerosa, nem por isso é menos extravagante. Não poderíamos todavia adotar a tese, como um viajante inglês [R. Walsh], que a fez conhecer perfeitamente, de que ela é devida inteiramente aos jesuítas.²⁷⁴

²⁷² WALSH, Robert. Notices of Brazil in 1828 and 1829. London: Frederick Westley and A. H. Davis, 1830. v. 1, p. 382-388.

²⁷³ Entre as décadas de 1810 e 1840, Ferdinand Denis produziu vários escritos sobre a história e a literatura do Brasil e de Portugal. Ver: BIBLIOTECA NACIONAL DO BRASIL. A França no Brasil. Disponível em: http://bndigital.bn.br/francebr/ferdinand_denis_port.htm. Acesso em: 25 jun. 2014.; ZILBERMAN, Regina. Ferdinand Denis e os paradigmas da história da literatura. Revista Desenredo, Passo Fundo, v. 2, n. 1, p. 137-147, jan./jun. 2006.

²⁷⁴ DENIS, Ferdinand. Da seita dos sebastianistas. In: _____. Brasil (1ª. edição 1836). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. p. 141. Parte da pesquisa de Denis foi baseada em Robert Walsh, e indica, para aprofundamentos, sobre Portugal, a obra: CARNEIRO, Manoel Borges. Portugal Regenerado. 3. ed., Lisboa: Typografia Lacerdina, 1820. Esta obra pauta-se por uma discussão em torno do liberalismo e poucas referências são feitas ao D. Sebastião (o desfecho trágico de Alcácer Quibir e a anexação à Castela) e numa nota de rodapé (p. 85) afirma ser corrente algumas pessoas chamarem os “sebastianistas” de “bestas muares”.

Ora, Denis vai também recompor o repertório sebástico, pois, insinuando uma analogia da narrativa com as versões medievais das aventuras do rei Artur – símile que Oliveira Martins também virá a desenvolver –, encarou a batalha de Alcácer Quibir como uma cruzada, o cardeal D. Henrique como um homem “sem energia”, e deu relevo aos falsos d. Sebastião, aos sonhos, prognósticos e profecias medievais e mesmo à sua reatualização em período coevo. Sutilmente, lançou uma leitura que será uma constante na crítica que os liberais e os românticos fizeram da crença sebástica, sobretudo no que respeita ao papel dos jesuítas na educação do Rei – tese que Oliveira Martins igualmente explorou²⁷⁵ – e na propagação da crença após o seu desaparecimento e luta pela “restauração”.

Entre os antigos prognósticos que os jesuítas divulgaram, convém notar essas espécies de oráculos, mais ou menos semelhante às centúrias de Nostradamus, que provinham do estro grosseiro de um sapateiro chamado Bandarra. Declaravam eles, em termos expressivos, que D. Sebastião havia sido tirado por Deus, das mãos de seus inimigos; que fora deixado numa ilha deserta, e que o celeste mensageiro o colocara aos cuidados de um santo eremita. A conclusão era natural, ele devia viver por séculos, e sair da sua ilha para reassumir o trono de seus antepassados.²⁷⁶

Além disso, para Denis – provavelmente baseando-se, também, no que outros viajantes (von Spix, von Martius, Walsh) haviam escrito em seus trabalhos, o que demonstra uma regularidade discursiva sobre o tema –, era razoável o número de “sebastianistas” no Brasil, com a sua crença inabalável, embora “singela” e “benevolente”, no regresso de D. Sebastião:

Qualquer que seja o grau de superstição, necessária para fazer parte de semelhante associação, o número de

²⁷⁵ MARTINS, J. P. de Oliveira. História de Portugal. 20. ed. Lisboa: Guimaraes Editores, 1991. p. 291-305.

²⁷⁶ DENIS, Ferdinand. Da seita dos sebastianistas..., p. 142.

indivíduos que acreditam na existência de D. Sebastião nem por isso é menos considerável; pode elevar-se a cerca de três mil pessoas, tanto no Brasil como em Portugal. Não têm eles nenhum lugar particular de reunião, não formam, propriamente falando, nenhuma congregação essencialmente distinta. O seu comum artigo de fé é que D. Sebastião certamente deve aparecer, e que eles serão indubitavelmente testemunhas deste feliz acontecimento. O que há de certo é que eles o esperam com tanto zelo e simplicidade como os judeus, de nossos dias, colocam na espera do Messias.²⁷⁷

Portanto, à luz dos relatos expostos, podemos perceber que a crença sebastiana ainda foi sentida no Brasil na primeira metade do século XIX, seja em uma perspectiva individual – muito próxima dos relatos portugueses também daquele período –, seja grupal, como foi o caso da Serra do Rodeador. Entretanto, outra evidência da presença dos “sebastianistas” ganhou um foro particular. O viajante Daniel P. Kidder, ao abordar o estado da religião na província de Pernambuco, descreveu as cenas de um evento ocorrido no interior e que “deu uma melancólica prova que o fanatismo, em suas piores formas, não esta[va] restrito aos países protestantes.”²⁷⁸ Tratava-se da Pedra Bonita.

O episódio paradigmático da Pedra Bonita ou do Reino Encantado

Entre 1836 e 1838, mais uma vez, no interior de Pernambuco (zona rural da comarca de Flores, hoje São José do Belmonte), irrompeu um novo movimento “sebastianista”. Em virtude das particularidades das práticas e do espaço em que se situou, foi nomeado “Pedra Bonita”, local onde se acreditava

²⁷⁷ DENIS, Ferdinand. *Op.cit.*, p. 141. Outra referência feita por Denis são as anedotas sobre certas figuras que, no comércio, ainda acreditavam no regresso de D. Sebastião.

²⁷⁸ KIDDER, Daniel P. *Sketches of Residence and Travels in Brazil: embracing historical and geographical notices of the empire and its several provinces*. Philadelphia: Sorin & Ball; London: Wiley & Putnam, 1845. v. 2. p. 148. (Tradução nossa).

que o rei D. Sebastião estaria encantado e que, quando ocorresse o seu “desencanto”, haveria uma grande transformação: os pobres ficariam ricos, os “pardos” ficariam mais brancos que a “própria lua”, os mortos retornariam à vida e haveria comida em abundância para todos. Porém, tudo isto só seria possível em função do investimento sacrificial feito pelos fiéis, exigência que chegou a imolações (ter-se-ão realizado quarenta e duas) cujo sangue seria derramado sobre a pedra. Este evento se tornou um paradigma da lógica violenta e trágica que tomou este tipo de experiência sebástica, quando, no Brasil, diferente de Portugal, ela se deslocou da “espera” à “ação”, como bem observou a historiadora Lucette Valensi.²⁷⁹

Alguns traços documentais permitem-nos perceber o modo como a figura de D. Sebastião foi reapropriada naquele espaço. Em carta publicada no jornal *Diário de Pernambuco*, de 16 de junho de 1838, endereçada ao presidente da província Francisco Rego Barros, Francisco Barbosa Nogueira Paes descreveu, em detalhes, os acontecimentos. Tudo começou quando houve um ajuntamento em torno de duas pedras (ambas chamadas Pedra Bonita), liderado por um tal João Antônio dos Santos que, munido de um folheto (não se sabe se era uma versão das *Trovas* de Bandarra ou algum texto produzido no âmbito da “Questão Sebástica” que chegou às suas mãos), que dizia ser aquele rochedo um “reino encantado” onde se encontrava o rei D. Sebastião e que ele iria se desencantar. Quando isso ocorresse, D. Sebastião apareceria à frente de seu exército para combater os inimigos e traria todas as benesses para os seus seguidores. Daquela carta, pela riqueza da descrição, reproduzimos este trecho:

²⁷⁹ VALENSI, Lucette. *Fábulas da Memória: a gloriosa batalha dos três reis*. Lisboa: Edições ASA, 1996. p. 207. Para além de informações compulsadas em documentos oficiais, diferentemente do episódio do Rodeador, são poucos os trabalhos de cunho historiográfico e antropológico que exploraram o caso da Pedra Bonita, exceção feita à literatura. Ver também: COSTA, Francisco Augusto Pereira da. 1838. In: *Anais Pernambucanos (1834-1850)*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1966. v. 10, p. 156-162.; CASCUDO, Luís da Câmara. *op. cit.* p. 810-812; QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Messianismo no Brasil e no Mundo...*, p. 200-202.

Faz mais de dois anos, Exmo. Sr., que um homem de nome João Antônio, morador do sítio de Pedra Bonita, distante desta Vila vinte e duas léguas (lugar este composto de bosques, junto dos quais se acham dois penedos acroceraunios), se lembrasse de apresentar uma zizania aos povos, dizendo, que naquele lugar existia um Reino encantado, e que estava a desencantar-se, em cuja ocasião apareceria El-Rei D. Sebastião, com um grande exército, ricamente adornado, e que todos que os seguissem seriam felizes, e foi lidando nesta seita, até que em dias do mês de novembro do ano próximo passado, aconselhado pelo missionário Francisco José Correia de Albuquerque, fizesse uma viagem para o sertão de Inhamon, donde mandou um seu enviado de nome João Ferreira, homem hostil, péssimo e esquisito, de sorte, que este lobo assim chegado no lugar Pedra Bonita, e aclamando-se Rei, tratou de trazer os povos rústicos sujeitos a umas ideias supersticiosas, dizendo-lhes, que para a restauração do Reino tornava-se necessário, que fossem imoladas as vítimas, de homens, mulheres, e meninos; e que em breves dias ressuscitariam todos, e que ficariam imortais, sendo estes sacrifícios úteis para regar o campo encantado com o sangue humano, e dos inocentes, depois do que apareceriam as maiores riquezas do Mundo, que todos os pardos do lugar ficariam mais alvos do que a própria Lua; de maneira, que assim pode reduzir os povos ignorantes as suas falsas declamações e péssima doutrina, e conseguiu, que alguns Pais entregassem seus filhos ao cutelo do sanguinário Tigre; e no dia 14 do corrente deu princípio às suas hostilidades, assassinando até o dia Quarta Feira 16 deste mesmo mês, vinte e um adultos, a vinte e um párvulos de ambos os sexos, e casando cada homem com duas ou três mulheres, sendo contrato feito pelo mesmo idólatra, com superstições próprias de sua imoral conduta.²⁸⁰

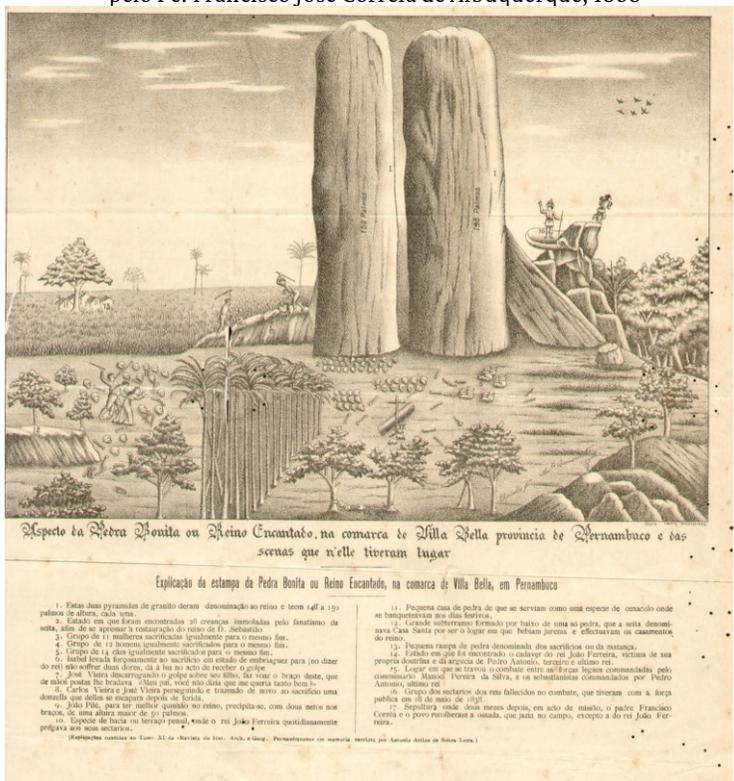
A carta acima é rica na descrição daquilo que se propagou sobre os fundamentos da “seita”. A onda de sacrifícios e o seu teor trágico fazem do

²⁸⁰ PAES, Francisco Barbosa Nogueira. [Carta] 25 mai. 1838. Ao Sr. Francisco do Rego Barros, presidente da Província de Pernambuco. Diário de Pernambuco, Recife, p. 02, 16 jun. 1838. (Grifo nosso).

episódio da “Pedra Bonita” uma manifestação que contrasta com a aparente tranquilidade dos “sebastianistas”.

Outro documento dá-nos um análogo testemunho do radicalismo desta versão da crença sebástica: a gravura produzida pelo padre Francisco José Correia de Albuquerque, que esteve no sítio da Pedra, em 1838, dois meses depois do trágico desfecho, como conhecedor da região e que tinha sido incumbido de apaziguar os ânimos políticos daquela comarca. O que se vê?

Figura 01 - Gravura da Pedra Bonita –
pelo Pe. Francisco José Correia de Albuquerque, 1838



Fonte: COSTA, Francisco Augusto Pereira da. Folk-lore pernambucano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 70, pt 2, p. 366, 1907 (1908).

A gravura acima encerra um “corpo escrito” cuja imagem foi lapidando a leitura de uma tragédia permeada pelo “fanatismo”, o que tem mobilizado uma recorrente apropriação do referencial deste episódio da Pedra Bonita para demarcar a particularidade da crença sebástica no Brasil. Destacamos, entre as imagens, as duas pedras, em formato cuneiforme, que representam o *locus* principal da crença (1); a seguir, em suas laterais, os sacrifícios de mulheres e crianças promovidos por João Ferreira (6, 7, 9); o segundo rei, João Ferreira, que assumiu com a desistência de João dos Santos, foi considerado o mais “terrível” e responsável pela maioria dos sacrifícios, pregando aos sectários a necessidade de mais sacrifícios, sob a justificativa que “D. Sebastião estava muito desgostoso e triste com seu povo” e que era preciso mais sangue, adesão que alcançou seu ápice nos dias 14, 15 e 16 de maio de 1838²⁸¹ (10); o estado em que se encontrou o dito rei João Ferreira, executado, em sacrifício, a mando do último rei, Pedro Antônio. Pela resistência apresentada, João Ferreira foi amarrado, pés e mãos, entre duas árvores onde deu os seus últimos suspiros (14); as sepulturas e ossadas dos mortos encontrados dois meses depois pelo padre Francisco José Correia de Albuquerque (17).

Sublinhe-se que a repercussão deste macabro evento não escapou a Ferdinand Denis. Registra-o no seu *Portugal Pitoresco* (1846)²⁸², referência retomada anos depois por Teófilo Braga, em seu livro *O Povo Português e seus costumes, tradições e crenças* (1885), e pela obra de Zeferino de Albuquerque, *Dicionário Universal Português* (1887). Naquela, Denis completou o que sobre a realidade sebástica havia escrito em *Brasil* (1836) e retomou a temática com mais elementos, sobretudo no que respeita ao período em que governou D.

²⁸¹ LEITE, Antônio Attico de Souza. Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado na Comarca de Villa Bella, provincia de Pernambuco. Revista do Instituto Archeologico Historico e Geographico Pernambucano, Recife, t. 11, 1904. p. 229-230.

²⁸² DENIS, Ferdinand. Portugal Pitoresco ou descrição historica deste reino. Lisboa: Typ. L. da Cunha, 1846. v. 2, p. 323-324.

Sebastião e ao que se seguiu ao desastre de Alcácer Quibir, período em que se desenvolveu “uma série das mais complicadas e estranhas aventuras” que darão continuidade à “tão romântica história do infeliz D. Sebastião.”²⁸³

Com estas palavras, Denis reavivava o fundo histórico, já explorado na obra anterior, ao mesmo tempo em que sublinhava a permanência da crença, mormente nos sertões ou “apartados” de Minas Gerais. E, se o relato anterior tinha parado nos finais da década de 1820, década e meia depois não podia esquecer-se das repercussões do evento da “Pedra Bonita”, pretexto para constatar que, a par das expressões pacíficas da crença, tinha emergido um *sebastianismo* mais grupal, agressivo, utópico e escatológico:

Eis o resumo das diversas opiniões dos sebastianistas. A crença destes sectários não se manifestou em toda a parte com mostras tão pacíficas. Segundo uma gazeta do Rio de Janeiro, no ano de 1838, apareceu, há seis anos, no interior da província de Pernambuco um sebastianista, que logrando dominar os seus compatrióticos, lhes anunciou, em nome de el-rei D. Sebastião, que o soberano de um mundo encantado, ressuscitara, e ia aparecer nas solidões da América meridional, à frente de numeroso e magnífico exército.²⁸⁴

Por sua vez, na linha de Denis, o médico e botânico britânico George Gardner (1812-1849), em sua *Viagem ao Interior do Brasil* (1846)²⁸⁵, relata ter encontrado, na sua incursão por algumas províncias, “muitos indivíduos pertencentes àquela extraordinária seita chamada dos sebastianistas, apelido que lhes vem de sua crença na volta à terra do rei D. Sebastião, que tombou na

²⁸³ DENIS, Ferdinand. *Op.cit.*, p. 316.

²⁸⁴ DENIS, Ferdinand. Portugal Pittoresco... Baseado em matéria publicada pelo periódico *Echo Francez*, Rio de Janeiro, 14 jul. 1838.

²⁸⁵ GARDNER, George. *Viagem ao Interior do Brasil*: principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1975. (1ª edição inglesa 1846).

célebre batalha de Alcácer Quibir, quando conduzia seu exército contra os mouros.”²⁸⁶ E também informa que “os que professam esta crença são mais numerosos no Brasil que em Portugal. Acreditam que com sua volta o Brasil gozará da mais perfeita felicidade e que então se realizará plenamente tudo quanto sonham os nossos próprios milenarianos.”²⁸⁷ Em termos grupais, evoca a tragédia da Pedra Bonita, ocorrida poucos anos antes da sua viagem, e a qualifica como “uma das mais extraordinárias cenas de fanatismo de que há exemplos em tempos modernos e em que mal se poderia acreditar, se não fora bem autenticada.”²⁸⁸

Ainda na segunda metade do século XIX, a figura do “sebastianista” também aparece em outros escritos²⁸⁹, como os de Charles Expilly, que legou à posteridade o seu encontro com um “sebastianista”, na cidade de Ilhéus, na Bahia. Expilly veio ao Brasil trabalhar numa fábrica de fósforos (Nausier) no Rio de Janeiro e durante este período, para desgosto de muitos, publicou *O Brasil como ele é* (1862) e *Mulheres e Costumes do Brasil* (1863).

Neste último livro, interessa-nos particularmente o que o autor escreveu no capítulo IV, sob o tópico “A Seita dos Sebastianistas”.²⁹⁰ Aqui, relembra o tema no universo literário europeu, e narra, de forma pitoresca, a presença de figuras que ainda esperavam a volta do rei D. Sebastião. Tratando a crença sebastianista como uma “mania”, o autor se apoia também nos relatos de Robert Walsh e Fernand Denis para tratar de episódios que tiveram o Brasil como cenário. Seu foco, contudo, privilegiou o desenvolvimento de uma ótica

²⁸⁶ GARDNER, George. *Op.cit.*, p. 107.

²⁸⁷ *Id.*, p. 107.

²⁸⁸ *Id.*, p. 107.

²⁸⁹ A título de curiosidade, ainda num período anterior, houve no Brasil a apresentação de uma peça de teatro intitulada *O Sebastianista*. Prova-o SANT’ANNA, José Manuel de. Requerimento a Diogo Soares de Bivar, solicitando exame censório para peça: *O Sebastianista*. Rio de Janeiro, 29 out. 1853. (Coleção Conservatório Dramático Brasileiro, Biblioteca Nacional).

²⁹⁰ EXPILLY, Charles. *Mulheres e Costumes do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935 (1ª. edição 1863?)

jocosa, já que, através da anedota, da troça e da farsa (lembramo-nos aqui, da peça *As Profecias do Bandarra*, de Almeida Garrett), procurou mostrar o anacronismo das encarnações sebásticas, usando uma linguagem já imbuída de um paradigma médico que fará época logo a seguir.

Um exemplo é a história de um tal Pedro Carvalho, de Ilhéus, “vítima de alguma mistificação atrevida”²⁹¹, que acreditava no retorno de D. Sebastião, acontecimento que iria mudar radicalmente a sua vida. Não admira, assim, que, ao falar com Expilly e seu companheiro, os tivesse visto como os “emissários do rei extinto”.²⁹² Ora, dada insistência do crente, aqueles acabaram por inventar “uma história fantástica sobre o rei d. Sebastião”.²⁹³ Pela forte credulidade apresentada pelo seu ouvinte, Expilly ficou comovido com “aquele homem, pronto a sacrificar-se por um príncipe morto há três séculos, mas sempre vivo na sua lembrança”, atitude que “desafiava com excessiva coragem o ceticismo da nossa época, para não excitar a minha simpatia. A despeito das minhas ideias, eu estava emocionado diante dessa crença, que nada podia abalar.”²⁹⁴

Embora não tendo uma “organização particular”, o número de crentes sebastianistas, segundo os próprios, era elevado. Além do Brasil e Portugal, existiam também na França, na Espanha e na Itália os que compartilhavam da mesma ideia: “no dia do seu aparecimento d. Sebastião apoiar-se-á em um exército formidável composto de contingentes de todos os povos católicos.”²⁹⁵ No entanto, não deixou de causar surpresa ao autor os ecos sebásticos existentes do outro lado do Atlântico, verificação que o levou a correlacionar, na senda de Denis, a convicção de que o “jovem monarca” não estava morto como o mito do rei Artur, que “vive errante pelo mundo”, ou mesmo que “talvez se tenha retirado para um sítio ignorado, onde os seus inimigos jamais o

²⁹¹ EXPILLY, Charles. *Mulheres e Costumes do Brasil...*, p. 184.

²⁹² EXPILLY, Charles. *Op.cit.*, p. 185.

²⁹³ *Id.*, p. 186.

²⁹⁴ *Id.*, p. 187.

²⁹⁵ *Id.*, p. 190.

descobrirão”.²⁹⁶ Com o dom da imortalidade, D. Sebastião pode aguardar o momento certo (e decretado por Deus) para regressar a esse mundo e reivindicar os seus direitos, conforme acreditavam e divulgavam alguns populares, para quem ele está “vivo e bem vivo”. Embora Expilly fizesse uma leitura crítica de tal fenômeno, associando-o inclusive a um comportamento “monomaniaco”²⁹⁷ – como o caso do senhor Pedro Carvalho –, não deixou de ficar surpreso com a firmeza dos crentes sebastianistas, para quem “d. Sebastião existe, [e] poderá secretamente desembarcar no Brasil. Que representam vinte anos, ou mesmo cinquenta, para um homem que não envelheceu em três séculos? Ele aparecerá de repente para executar a obra de Deus.”²⁹⁸

Ora, se o acontecimento da “Pedra Bonita” não foi único (veja-se a “Serra do Rodeador”), a verdade é que ele, pela sua radicalidade, se tornou a referência máxima das expressões coletivas do *sebastianismo* e da projeção do seu fundo apocalíptico (o fim de um mundo) e escatológico como esperança no advento, na terra, do reino (utópico) da abundância e da felicidade no Brasil. E não foi por acaso que a tradução mais violenta e sacrificial desta expectativa ocorreu em zona pobre e subjugada ao poder de alguns e à hostilidade da natureza.

Seja como for, importa sublinhar que a análise dos episódios sebastianistas no Brasil não mereceu, por parte dos escritores brasileiros, uma imediata apreciação crítica, muito embora, sem fazer referência direta a D. Sebastião, o historiador Francisco Adolfo de Varnhagen, em sua *História Geral do Brasil* (1857), referindo-se ao Rodeador, já afirmasse que o episódio “não deixará no futuro de prestar fértil e curioso assunto à imaginação dos poetas e

²⁹⁶ *Id.*, p. 187.

²⁹⁷ SCOVILLE, A. O desejado e o rejeitado: o sebastianismo que Charles Expilly encontrou por aqui. *Revista de Letras*, Curitiba, n. 68, p. 115-128, jan./abr. 2006.

²⁹⁸ EXPILLY, Charles. *Mulheres e Costumes do Brasil...*, p. 197.

romancistas.”²⁹⁹ Como facilmente se entende, a sua fixação através da escrita, bem como a sua propagação oral, vieram reforçar o impacto do acontecimento e, através dele, dos fenômenos sebásticos, trabalho que teve continuidade na década de 1870, seja na sua vertente erudita (como foi o caso dos trabalhos produzidos para os institutos históricos – Antônio Attico de Souza Leite), seja na sua faceta mais literária (Tristão de Alencar Araripe Júnior). Ora, estas perspectivas constituem sintoma do paulatino processo de intelectualização do tema e, em nossa opinião, “inauguraram” uma nova forma de abordar a crença sebástica no Brasil.

Com efeito, o trabalho de Antônio Attico de Souza Leite, *Memória Sobre A Pedra Bonita Ou Reino Encantado Na Comarca de Villa Bella (1875)*³⁰⁰, foi mais longe do que os documentos oficiais e os escritos dos viajantes estrangeiros informaram. Natural de Serra Talhada, município do interior de Pernambuco e membro de uma família da região próxima ao sítio da Pedra Bonita, ele bacharelou-se pela Faculdade de Direito do Recife, conviveu com parte da intelectualidade brasileira da chamada “geração de 1870” e tornou-se membro do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco, fundado em 1862.

Seu escrito pode ser analisado como um “texto híbrido”³⁰¹, pois é, simultaneamente, um documento e uma interpretação, características comuns a outros textos publicados na segunda metade do século XIX e primeira do século XX no Brasil. Foi seu objetivo recompor uma memória histórica sobre o

²⁹⁹ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *Historia Geral do Brazil*. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1857. t. 2, p. 393.

³⁰⁰ O texto utilizado para esta análise é a seguinte versão: LEITE, Antônio Attico de Souza. *Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado na Comarca de Villa Bella*, província de Pernambuco. *Revista do Instituto Archeologico Historico e Geographico Pernambucano*, Recife, t. 11, 1904. (Anteriormente, este texto foi publicado em 1875 e 1898).

³⁰¹ LIMA, Luiz Costa. *História, Literatura, Ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 358.

“acontecimento” da Pedra, “histórias” que tinha ouvido desde a sua infância. Neste sentido, já morando na capital, Recife, se deslocou para o interior e foi

Até a Serra Formosa no atual município de São José do Belmonte, em companhia de 34 pessoas, no mês de julho de 1874. Para escrever a Memória ele consultou os documentos oficiais existentes sobre o episódio, principalmente a estampa feita pelo padre Francisco José Correia de Albuquerque. Entrevistou vários moradores do local e ouvia algumas testemunhas oculares do massacre.³⁰²

A partir daqui (e da sua própria memória), quase quatro décadas depois do ocorrido, elaborou a sua versão da tragédia, numa abordagem filtrada por uma forte influência do catolicismo, tópica que projetou na leitura conservadora e na imagem negativa dos “sebastianistas” que nos ofereceu. Neste contexto, compreende-se que encontremos juízos de valor depreciativos, veiculados numa linguagem que se aproxima da usada em outras histórias, como as dos viajantes. Assim, no seu modo de ver, o ajuntamento daquele grupo constituía uma “seita”.

Neste trabalho, Souza Leite munuiu-se de três instrumentos principais para composição do texto: fez uma viagem ao espaço-palco dos acontecimentos; consultou documentos oficiais e ouviu o testemunho de sobreviventes e moradores das proximidades de “Pedra Bonita”. *As Memórias* encontram-se divididas em doze capítulos e estruturam-se numa narrativa cuja trama se desenrola à volta de três “personagens” principais: os “fanáticos”, a Igreja e o Estado.

³⁰² CARVALHO, Ernando Alves de. *A Pedra do Reino: a tragédia que virou festa*. Recife: Edição do Autor, 2003. p. 101. Ver também: CLEMENTE, Débora Cavalcante de Moura. *As fontes utilizadas por Antônio Ático de Souza Leite: limites e problemas*. In: *Representações da história da Pedra do Reino no romance O Reino Encantado (1878)*, de Araripe Jr. 2012. 253f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012. p. 53-56.

Em síntese, seus prosélitos, levados pela “impostura” e inspirados por um “folheto”, tinham acreditado no “desencanto” do rei D. Sebastião, sob a liderança de um “falso profeta” (João Antônio dos Santos) que, acometido de “fanatismo”, anunciou a “restauração do reino” e, com ele, a chegada de todas as benesses de um novo mundo. João Antônio dos Santos, divulgador das novas do reino, andava com um velho folheto português que confirmava a vinda do rei D. Sebastião. Mas, desistindo de dar continuidade ao seu projeto, João Ferreira, seu cunhado, assumiu o trono e foi com ele que o episódio da Pedra Bonita mais se extremou.

Destaca-se, também, do trabalho, os comentários que o autor fez sobre a situação em que se encontrava a Comarca de Flôres e as providências que precisavam ser tomadas para mudar a sua situação de instabilidade política e religiosa. Realçou, neste sentido, o papel do padre Francisco José Correia de Albuquerque e suas atividades missionárias. Todavia, todo o empenho daquele religioso não teria sido suficiente para afugentar o “autor, primeiros aderentes e cooperadores” da “superstição” que tomou conta de parte da comunidade de Flores, nomeadamente do sítio Pedra Bonita. Concretamente, a tranquilidade do padre terá sido quebrada quando João Antônio dos Santos, “munido de duas pedrinhas”, revelava aos “incautos habitantes” que provinham de uma “mina encantada” e,

Inspirado ao mesmo tempo num velho folheto, de que nunca se apartava, e que encerrava um desses contos ou lendas, que andavam muito em voga acerca do misterioso desaparecimento d’El-Rei Dom Sebastião na batalha de Alcácer Quibir, e da sua esperada e quase infalível ressurreição, tratou de propalar pela população daquele e dos vizinhos distritos, que estava sendo conduzido todos os dias por El-Rei Dom Sebastião a um sítio pouco distante do lugar de sua residência, no qual mostrava-lhe, aquele além de uma lagoa encantada, de cujas margens extraíra aqueles e outros brilhantes, duas belíssimas torres de um templo, já meio visível, que

seria por certo a catedral do reino na época pouco distante da sua restauração.³⁰³

Será interessante analisar alguns pontos referentes à narrativa acima e à forma de persuasão utilizada por João Antônio dos Santos, a saber: as pedras preciosas, o folheto, a figura do rei D. Sebastião e a lagoa encantada. Sabemos que a ideia do desencanto está presente através do conteúdo de um trecho do folheto mencionado e onde se anunciava: “quando João se casasse com Maria – Aquele reino se desencantaria...”³⁰⁴, o que nos remete para uma tradição comum ao catolicismo sertanejo. Não se tem conhecimento de um conteúdo mais completo deste folheto; sabe-se apenas que nele havia “a lenda do misterioso desaparecimento de Dom Sebastião, na batalha de Alcácer Quibir, e de sua esperada ressurreição.”³⁰⁵ Estas artimanhas tiveram a capacidade de persuadir a população sob a promessa de que, com o desencantamento de D. Sebastião, haveria um novo mundo, pleno de riquezas e abundâncias e, no caso de João dos Santos, o casamento com uma jovem de nome Maria, cuja pretensão, até então, tinha sido frustrada.

Na sequência do relato, Souza Leite descreve as reações que este apostolado provocou, assinalando que alguns, percebendo que as ideias de João dos Santos eram diferentes das doutrinadas pela Igreja, começaram a se inquietar:

As pessoas honestas e bem intencionadas já começavam a receiar os maus efeitos da propaganda, não porque anteviessem o desfecho sanguinolento que mais tarde foi posto em cena, mas porque, desviado o povo da crença da verdadeira religião, e do seu honesto trabalho e ocupação, na esperança de indenizar-se com os tesouros prometidos, não podia essa alteração nas crenças e

³⁰³ LEITE, Antônio Attico de Souza. Memória sobre a Pedra Bonita..., p. 221.

³⁰⁴ LEITE, Antônio Attico de Souza. *Op.cit.*, p. 223.

³⁰⁵ VALENTE, Waldemar. *Misticismo e Região: aspectos do sebastianismo nordestino*. 2. ed. Recife: Editora ASA Pernambuco, 1986. p. 54. (1ª edição 1940)

costumes dos novos sectários deixar de arrastá-los à prática do furto, roubo e outros crimes.³⁰⁶

O discurso do autor é claro ao qualificar os “heróis” da história. O padre Francisco é apresentado como um sacerdote de vida exemplar e de alta reputação moral, enquanto o povo é apreciado como honesto e trabalhador. O padre recorreu a meios persuasivos para dispersar os membros da “seita” e, num primeiro momento, conseguiu que João dos Santos desistisse de seu intento, pois viajou para a região do Rio do Peixe, interior da Paraíba, e depois, para os Inhamuns, nos sertões do Ceará. Contudo, outro personagem, João Ferreira, deu continuidade às práticas religiosas.

Através de um vaqueiro que foge do grupo, tomou-se conhecimento dos segredos e dos últimos acontecimentos em torno da “pedra”. É que o desencanto exigia sacrifício e este muito sangue. Para convencer o adepto a tomar parte no ritual e, sobretudo, para se disponibilizar para o sofrimento, fomentou-se a ingestão de “vinhos”, feitos à base de jurema com manacá, uma substância alucinógena.

O grupo ganhou foros de preocupação e a autoridade religiosa não era mais suficiente para aplinar a ameaça. Por isso, a força policial foi convocada para dissolver o “ilícito ajuntamento” sob o comando do major Manoel Pereira da Silva, que foi descrito por Souza Leite como sendo um homem com um caráter íntegro e de grande reputação:

Coração bem formado, magnânimo, e generoso, alma nobre, e franca, espírito recto, maneiras brandas, e trato ameno, eram qualidades, que desde o verdor dos anos distinguiram o major Manoel Pereira, em que todos folgavam de reconhecer os predicados do bom pai, bom filho, bom irmão, bom esposo, bom amigo, bom cidadão (...) Seu amor às instituições era o mais ingênuo; sua lealdade política um modelo; sua dedicação ao serviço público uma abnegação dos próprios interesses.³⁰⁷

³⁰⁶ LEITE, Antônio Attico de Souza. Memória sobre a Pedra Bonita..., p. 225.

³⁰⁷ LEITE, Antônio Attico de Souza. Memória sobre a Pedra Bonita..., p. 232.

O padre e o major, enquanto representantes de duas importantes instituições – a Igreja e o Estado –, são apresentados como figuras “perfeitas” e, portanto, adequadas para acabar com o mal que afetava e punha em risco os valores religiosos e a tranquilidade daquela sociedade: “o fanatismo entronizado pela maldade, e o crime requintado pela ambição despedaçavam a inocência, ameaçando a justiça, e aniquilavam a moral, pondo em perigo a religião”.³⁰⁸ E a força legal conseguiu dispersar os “fanáticos” ao prender alguns e matar outros. Reforçando o discurso sobre a figura do major, realça que ele, mesmo tendo perdido dois irmãos no conflito, conseguiu manter sua postura cívica firme em torno de seu credo religioso, o que possibilitou que muitos fossem “salvos pelo espírito da verdadeira religião.”³⁰⁹

Embora este texto de Souza Leite não tenha sido reeditado desde 1904, ele acabou por demarcar, junto com o de Araripe Júnior, uma forma nova de abordar a crença sebastiana nos sertões do Norte/Nordeste, sendo ponto de partida para vários trabalhos, sobretudo os de cunho literário.³¹⁰

Ainda na década de 1870, o episódio da Pedra Bonita foi o pano de fundo do romance histórico (de cariz trágico) *O Reino Encantado: crônica sebastianista*³¹¹, escrito por Tristão de Alencar Araripe Júnior (1848-1911). Filho de uma das famílias tradicionais do Norte, primo do escritor José de Alencar, Araripe Júnior teve formação em advocacia, pela Faculdade de Direito do Recife, destacando-se como crítico literário e, com menos sucesso, como escritor de

³⁰⁸ LEITE, Antônio Attico de Souza. *Op.cit.*, p. 232.

³⁰⁹ *Id.*, p. 240.

³¹⁰ Ver: SUASSUNA, Ariano. *A Pedra do Reino ou o príncipe do sangue do vai e volta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971; BOURDON, Albert-Alain. *Messianisme sébastianiste et messianisme révolutionnaire au Brésil: le mouvement de la Pedra Bonita dans l'histoire de la littérature du nordeste*. Separata do Bulletin des Études Portugaises et Brésilienues, Lisboa, nova série, t. 37/38, p. 156-197, 1979; QUADROS, António. *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*. Lisboa: Guimarães, 1982. v. 1.

³¹¹ ARARIPE JUNIOR, Tristão de Alencar. *O Reino Encantado: chronica sebastianista*. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Noticias, 1878.

romances. Foi membro fundador da Academia Brasileira de Letras, membro do Instituto Histórico do Ceará e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Ao lado de Sílvio Romero e José Veríssimo, formaram a “trindade crítica da época iluminista e naturalista” no Brasil.

O tratamento literário dado pelo autor ao tema estava em consonância com os debates de uma geração de escritores (a exemplo de Tobias Barreto, Sílvio Romero, Capistrano de Abreu e Euclides da Cunha), de fins do século XIX e inícios do século XX, que, inspirados nos teóricos franceses, ingleses e, sobretudo, no historicismo alemão, seriam os precursores da elaboração do pensamento moderno brasileiro. De acordo com a historiadora Mônica Pimenta Veloso, “é na conjuntura de 1870 que se inicia o debate das ideias que conformarão a cultura histórica moderna. O positivismo de Comte, o evolucionismo de Darwin e Herbert Spencer e o intelectualismo de Hippolyte Taine e Renan terão influência marcante na conformação do pensamento social brasileiro, até a década de 1930”.³¹²

Diferentemente de Souza Leite – que buscou explorar uma vertente memorialística da “Pedra Bonita” –, Araripe Júnior, mesmo partindo claramente das informações daquele, vai reforçar a visão negativa da “seita sebastianista” pelo domínio da literatura, embora, para o período aludido, ainda não houvesse uma clara demarcação entre o campo da história/memória e da literatura.³¹³ Dividiu o seu romance em duas partes: “A fazenda das Porteiras” – onde insere os personagens principais da trama, sobretudo a partir do universo da fazenda, e “Os sebastianistas” – onde trata da problemática da “seita” adentrando o seu universo ritualístico.

³¹² VELOSO, Mônica Pimenta. *História & Modernismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 39.

³¹³ Ver: NEVES, Frederico de Castro. *A miséria na literatura: José do Patrocínio e a seca de 1878 no Ceará*. Tempo, Niterói, v. 11, n. 22, p. 80-97, 2006; VELLOSO, Mônica Pimenta. *A literatura como espelho da nação*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 239-265, 1988.

Neste “romance social”, Araripe Júnior vai nos remeter aos conceitos de “civilização” e “barbárie” para construir uma gramática do *outro* na sua leitura naturalista/realista dos problemas sociais. Para isso, retoma o repertório português (dos “falsos” D. Sebastião), mas também sublinha as especificidades dos sertões (“obnubilação brasílica” – teoria que defende a ideia de que o colono português se adaptou aos costumes dos nativos e não o contrário³¹⁴), associando-as à projeção de outras expectativas de mundo, seja a da libertação do “escravo”, seja a do domínio da natureza agreste, seja a do desejo de consumir a felicidade na terra.

Depois de uma digressão pela primeira parte, “A Fazenda das Porteiras”, onde apresenta os personagens principais (Maria, a filha do fazendeiro e paixão do afilhado e vaqueiro Tibúrcio, que será capturada para o sacrifício; Tibúrcio, que fará de tudo para conquistar o coração de sua amada, sem sucesso; Manoel, o capataz da fazenda; Justina, que também trabalha na fazenda, é apaixonada por Manoel e mantém contatos com os crentes sebastianistas da Pedra; o frei Simão, visto como uma figura “sinistra” e que seria dele que partiria os fundamentos para a construção da crença; além de João dos Santos, João Ferreira, Pedro Vieira e outros já referenciados por Attico de Souza Leite) e a paisagem. Naquele cenário, o *homem* e o *meio* se misturavam pela “ardência de um clima tórrido”. Destaca-se, entre os personagens, a figura de frei Simão pela propagação das “profecias” e por ter levado aos pés do Rei Santidade (como também era chamado o líder) outros seguidores (que Araripe Júnior chama de “quilombolas”, embora não se tenha conhecimento histórico deles naquele sítio), sendo eloquente a seguinte passagem:

³¹⁴ ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Gregório de Matos. In: Araripe Júnior: teoria, crítica e história literária. Seleção e apresentação de Alfredo Bosi. Rio de Janeiro: Livros Técnicos Científicos; São Paulo: Edusp, 1978. p. 299-300.

Um espírito que vem dos céus nos protege, e as profecias se hão de realizar. Os fiéis estiveram presentes às vozes da *Casa Santa*, e todos ouviram o espírito exclamar que, quando João se casar com Maria, o reino se desencantaria. É preciso assim que se faça a grande obra do encontro, e o sangue dessa virgem irá lavar o altar dos mistérios sacrosantos.³¹⁵

Araripe Júnior vai assim inserindo, na trama, a perspectiva de uma tragédia anunciada. Seu discurso demarca a contraposição entre “superstição” e a “religião”, pois onde impera a primeira, “afoga-se a religião, e todos os sentimentos que elevam e embrandecem a bruteza animal desaparecem”.³¹⁶

Na segunda parte, indicia mais sobre “Os Sebastianistas”, no âmbito de suas “recordações históricas”, com destaque para as caracterizações pitorescas das figuras dos “falsos” D. Sebastião³¹⁷. E tudo isto aponta para o seu grande objetivo: dar uma visão negativa do fenômeno sebástico em suas ressignificações na Pedra Bonita. É justamente neste sentido que recorreu à história “sebástica” para expor a ligação entre as crenças populares, as leituras das *Trovas* do Bandarra e seus ecos no Brasil, e onde deu grande destaque à tese da “impostura”, isto é, ao repertório sebástico que aborda as experiências dos “falsos D. Sebastião” – Araripe Júnior compreende o episódio brasileiro como um prolongamento desta tradição do mito pelo “povo”. Tal justaposição também serve para comprovar que havia uma “sobrevivência” da crença e que, no Brasil, especificamente na “Pedra”, estes fatos sofreram uma recepção condicionada pela forte presença de uma cultura existente nos povos do sertão. E esta condição ainda provocou uma mutação relevante: “D. Sebastião”, de “Desejado” e “Encoberto”, passou a ser o “Encantado”.

Araripe Júnior é, assim, sensível às teses que, na linguagem da época, tendiam a valorizar as influências mesológicas e etnológicas na explicação dos

³¹⁵ ARARIPE JUNIOR, Tristão de Alencar. *O Reino Encantado: chronica sebastianista*. Rio de Janeiro: Typographia Gazeta de Noticias, 1878. p. 08. (Grifo do autor).

³¹⁶ ARARIPE JUNIOR, Tristão de Alencar. *Op.cit.*, p. 42.

³¹⁷ *Id.*, p. 53-56.

comportamentos. Daí o ter relevado o papel do *meio* e do *homem* que faziam com que, ali, nos sertões, habitasse um povo marcado pelo “atraso”, pela “superstição”, e pela ausência da “civilização”. Nesta primeira fase de sua produção, buscou os tipos locais como o índio e o sertanejo, os chamados “tipos primitivos”, donde, preocupado com uma literatura eminentemente nacional³¹⁸, percebeu a potencialidade de uma temática como o *sebastianismo*.

Estas experiências de escrita sobre os episódios da Serra do Rodeador e, principalmente, da Pedra Bonita têm grande relevância na formação discursiva sobre o homem dos sertões, seu universo religioso e sua concepção de mundo. Esta literatura sebástica constitui uma projeção da própria época, são indícios de uma lógica de recusa às práticas desviantes, sejam da religião oficial, sejam do Estado, sejam da própria sociedade. Segundo o historiador Albuquerque Júnior, esta fase é marcada por um “regionalismo naturalista”, ainda não tão elaborado quanto o da década de 1920, mas que já esboça o lugar da diferenciação sociocultural entre o norte e o sul do Brasil.³¹⁹

Ecos do prolongamento da crença sebástica no Brasil

Não obstante a crescente intelectualização do entendimento do fenômeno, a sua sobrevivência popular prolongou-se no século XX, como mostram casos como o registrado por Coriolano de Medeiros, em Cabedelo, no Estado da Paraíba, e o da Ilha dos Lençóis, lugar onde alguns moradores acreditam que o rei Sebastião habita o “fundo da Ilha”. Eles são os “Filhos da Lua” ou “Filhos do Mestre”.

³¹⁸ LIMA, Alexandre. A literatura e o corpo na obra de Araripe Junior: um estudo sobre a relação entre insanidade e a atividade literária no final do século XIX. 2004. 201f. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

³¹⁹ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Geografia em ruínas. In: A Invenção do Nordeste e outras artes. Recife: Massangana; São Paulo: Cortez, 1999. p. 39-64.

Se D. Sebastião foi sendo incorporado ao discurso popular pela lógica do “encantado” e pela promessa da terra da promessa, a surpresa continua, segundo nos relata o historiador paraibano Coriolano de Medeiros, em texto de 1911, “O sebastianismo na Parahyba”. Ao conversar com um pescador, um morador da cidade de Cabedelo, surpreendeu-se quando este lhe revelou que era um “sebastianista”. É que,

Jamais passara pela lembrança que o desventurado rei de Portugal tivesse ainda na Paraíba um indivíduo aguardando a sua volta. Não desconheço que nesta terra, embora sem o fanatismo horroroso da Pedra Bonita, houve sectários da volta de D. Sebastião, mas presumia que a crença estivesse morta há longos anos. Enganei-me e me resta perguntar ainda se o velho Antônio Joaquim Leitão será o último sebastianista da minha terra.³²⁰

Ora, a surpresa de Coriolano se amplia na medida em que o velho Joaquim inicia o seu relato: as histórias que contou sobre o D. Sebastião e o desfecho de Alcácer Quibir apareciam numa tonalidade diferente da ensinada pelos livros. Na narrativa do crente, o destino do rei aparecia envolto em circunstâncias ainda mais “maravilhosas”:

“Dos anos de 1820 a 1830, o paraibano Bernardo Pereira e um seu irmão, ambos nascidos e residentes em Cabedelo, pregavam o sebastianismo. Por desígnio da Providência e para castigo de Portugal, encantara-se D. Sebastião, que um dia devia *desencantar-se*, e aparecer num país onde se comia farinha de pau.” *Farinha de pau*, chamavam os nossos antepassados à farinha de mandioca, pelo que, D. Sebastião devia ressuscitar no Brasil.³²¹

Partindo desta premissa, sem deixar de causar mais surpresa, o narrador ainda descreve uma convivência amistosa de D. Sebastião rica de

³²⁰ MEDEIROS, Coriolano de. O Sebastianismo na Parahyba. Revista do Instituto Histórico e Geographico da Parahyba, Parahyba, n. 3-4, p. 283-284, 1911.

³²¹ MEDEIROS, Coriolano de. *Op.cit.*, p. 284. (Grifos do autor).

significados: “em Portugal havia um moço de nome *Bandarra*, amigo íntimo do rei, e possuidor de um cavalo, cuja vivacidade era admirável. O rei quis comprar o animal e *Bandarra* replicou que nem o dava, nem o emprestava, nem o vendia; que era obrigado a possuí-lo *para uma ocasião...*”³²² Esta “ocasião” chegou quando o rei perdeu o seu cavalo no combate e *Bandarra* aproximou-se e ofereceu-lhe o seu. Naquele cavalo, D. Sebastião, “mal cavalgou, tinha desaparecido”, indo parar, como “encantado”, num “reino invisível no meio do oceano”³²³ cuja veracidade, aponta o narrador, encontra-se nos relatos de antigos pescadores.

Mais recentemente, merece menção o *sebastianismo* dos habitantes da Ilha dos Lençóis, situada no arquipélago de Maiaú, litoral noroeste do Maranhão. Aqui, a crença em torno de “Rei Sebastião” (e não D. Sebastião) era praticada por alguns moradores.³²⁴ A presença do “encantado rei” naquele espaço tem sido exposta como de grande relevância para os prosélitos, já que, vítimas do albinismo – o que gera preconceitos – e historicamente esquecidos pelas políticas públicas, foram projetando, a partir de narrativas antigas, suas expectativas de proteção e fartura (pesca) naquela entidade. No imaginário dos ilhéus, Lençóis está dividida em dois mundos: o de “riba”, e o do “fundo”, habitação do rei e dos demais encantados, embora, por vezes, ele suba ao mundo de “riba”, geralmente à noite. Por outro lado, alguns moradores – os que têm o poder da vidência – conseguem se transpor para o palácio do rei e falar com ele. É o caso do senhor Chico Rabelo que, segundo nos contou, teria

³²² *Id.*, p. 284. (Grifos do autor).

³²³ *Id.*, p. 284.

³²⁴ Para algumas narrativas sobre a crença dos moradores da Ilha dos Lençóis, em torno de D. Sebastião, ver: A ILHA de Dom Sebastião [Documentário]. Produção: Câmara 4. Brasil: TV Câmara, 2006. 1 vídeo (24 min.), son, color. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/tv/materias/DOCUMENTARIOS/186746-A-ILHA-DE-DOM-SEBASTIAO----VERSAO-INTEGRAL.html>. Acesso em: 28 out. 2013.

visitado a “cidade do fundo” na década de 1960 e se deparou com o Rei Sebastião deitado numa rede e com um penacho na cabeça.³²⁵

A reatualização desta tradição, que também pode ser chamada de “sebastianismo caboclo”, é mantida por três vias: as narrativas compartilhadas entre os mais velhos e mais jovens, os cânticos, e as práticas ritualísticas que fazem daquela ilha um espaço religioso singular: entre os crentes, há a prática da pajelança indígena (cura), o tambor de mina (culto afro-brasileiro, aonde D. Sebastião é uma entidade tida como um “vodum gentil”) e mesmo como o padroeiro da ilha, São Sebastião. Todos os anos alguns pais-de-santo do Brasil vão à Lençóis render culto ao “Rei Sebastião”.³²⁶

Na verdade, a Ilha dos Lençóis faz parte de uma “geografia do sagrado” mais ampla. Ao lado de D. Sebastião, outros “voduns gentis” são cultuados – conforme já tivemos a oportunidade de expor em outra ocasião –, o que implica que cada “reino” corresponda a uma área de domínio de uma “entidade”. De forma sintética, de acordo com depoimentos de praticantes do tambor de mina e da pajelança, o “mundo da Encantaria” no Maranhão está assim dividido:

³²⁵ ANDRADE, Joel Carlos de Souza. E assim se encontrou a vontade e o desejo na ilha do encantado rei Dom Sebastião. In: Os Filhos da Lua: poéticas sebastianistas na Ilha dos Lençóis-MA. 2002. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002. p. 64-105; SANTOS, Pedro Braga. O Touro Encantado da Ilha dos Lençóis e o sebastianismo no Maranhão. Petrópolis: Vozes, 2001; NAUD, José Santiago. Dom Sebastião da Liberdade: um mito maranhense. *Espiral*, Lisboa, ano 01, n. 4/5, p. 135-138, 1964/1965; MONTELO, Josué. Prefácio. In: Cais da Sagração. Mem Martins: Europa-América, 1982. p. 22-23. (Coleção Século XX. Autores brasileiros contemporâneos, v. 170)

³²⁶ Sobre as práticas religiosas ligadas ao tambor de mina, à pajelança e às encantarias, ver: FERRETTI, Mundicarmo M. R. Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA, 2000; FERRETTI, Mundicarmo M. R. Terra de Caboclo. São Luís: SECMA, 1994; FERRETTI, Sergio F. Querebentã de Zomadonu. Etnografia da casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1996; MAUES, Raymundo Herald. Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: CEJUP, 1995; PRANDI, Reginaldo (org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

O Reino de Dom Luís, o Rei da França, maior vodum gentil da Encantaria do Maranhão é responsável pela ilha de São Luís e tem o seu reino encantado na Praia da Ponta da Areia; Dom Sebastião, o Rei de Portugal, é o segundo maior vodum gentil do Maranhão e o seu reino encantado tem como sede a praia dos Lençóis chegando seu domínio até a rampa do porto de Itaqui onde a princesa Janaína, filha de Dom Sebastião, vive encantada; Dom Manuel, também Rei de Portugal e vodum gentil, tem a Baía de São Marcos como seu reino encantado; Dom João Soeiro, outro vodum gentil, domina a encantaria da Ilha do Medo nas proximidades de São Luís; Dom José, o Rei de Floriano, tem o seu reino encantado na Baía de Alcântara; Rei Barão de Guaré domina das cercanias de Alcântara até o Boqueirão, próximo aos limites da Encantaria de Dom Sebastião; Dom Pedro de Angarço tem seu reino em Codó, interior do Estado; existindo ainda muitos outros reinos cultuados nos diversos terreiros espalhados pelo Maranhão.³²⁷

Entretanto, ainda no que tange à Ilha dos Lençóis, em virtude da transformação recente do lugar em espaço de visitação turística e, com isso, do aumento do fluxo de pessoas, na opinião dos mais velhos, o rei estaria desgostoso, razão pela qual aparecia cada vez mais raramente. Porém, como símbolo maior de inversão da ordem imposta, seja pelos homens, seja pela natureza, cantam: “Rei, rei, rei Sebastião. Quem desencantar Lençóis, vai abaixo o Maranhão”³²⁸, lógica que está presente na possibilidade de transformação de uma realidade disfórica em eufórica cujos laços unem Lençóis à Serra do Rodeador, à Pedra Bonita e à Canudos (sobretudo, no tratamento dado à ideia de que “O sertão vai virar mar, e o mar virar sertão” tão propagada a partir do estudo de Euclides da Cunha).

A crença sebástica no Brasil logrou esta vertente popular que, aos poucos, também foi se tornando intelectualizada. Outra componente

³²⁷ ANDRADE, Joel Carlos de Souza. *op. cit.* p. 61. Informações baseadas na entrevista do pai-de-santo Carlos de Barão, da Casa de São Sebastião, Cururupu-MA, concedida ao autor, em setembro de 2001.

³²⁸ Canto em homenagem ao Rei Sebastião, na Ilha dos Lençóis, Maranhão.

importante foi a sua convocatória para fins políticos nos primeiros anos da República brasileira quando, em nome de certa ideia de modernidade de fundo cientificista, ela começou a ser mais fortemente depreciada e até combatida e deu-se continuidade a novas expectativas de mundo. De fato, foi na luta ferrenha pela instauração de uma nova lógica política que, na seara institucional, esta componente veio à tona para ser objeto de uma contraposição por parte dos simpatizantes da República. Nos fins do século XIX, buscou-se uma ruptura com a tradição monárquica, vista como anacrônica na ótica “jacobina”, pelo que, defender o “regresso” da ordem que a República tinha derrubado, seria uma atitude similar à irracionalidade supersticiosa, anti-evolucionista e antiprogressista que animava as crenças sebasticas, uma das mais nocivas heranças do legado português no Brasil.

Referências

A ILHA de Dom Sebastião [Documentário]. Produção: Câmara 4. Brasil: TV Câmara, 2006. 1 vídeo (24 min.), son, color. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/tv/materias/DOCUMENTARIOS/186746-A-ILHA-DE-DOM-SEBASTIAO----VERSAO-INTEGRAL.html>. Acesso em: 28 out. 2013.

VITORINO, Pedro. O Sebastianismo na Iconografia Popular (Novos Documentos). Portucale: revista ilustrada de cultura literária, científica e artística, Porto, v. 1, n.1, p. 24, jan/fev. 1928.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A Invenção do Nordeste e outras artes. Recife: Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

AMARAL, Francisco Pacífico do. Escavações: fatos da história de Pernambuco. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974. (1ª. edição 1884).

ANDRADE, Joel Carlos de Souza. Os Filhos da Lua: poéticas sebastianistas na Ilha dos Lençóis-MA. 2002. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2002.

ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Araripe Júnior: teoria, crítica e história literária. Seleção e apresentação de Alfredo Bosi. Rio de Janeiro: Livros Técnicos Científicos; São Paulo: Edusp, 1978.

ARARIPE JUNIOR, Tristão de Alencar. O Reino Encantado: chronica sebastianista. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Noticias, 1878.

BARRETO, Luis do Rego. Memória Justificativa sobre a conduta do Marechal de campo Luiz do Rego Barreto durante o tempo em que foi Governador de Pernambuco, e presidente da Junta Constitucional da mesma província. Oferecida à nação portuguesa. Lisboa: Typographia de Desiderio Marques Leão, 1822.

BIBLIOTECA NACIONAL DO BRASIL. A França no Brasil. Disponível em: http://bndigital.bn.br/francebr/ferdinand_denis_port.htm. Acesso em: 25 jun. 2014.

BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lucia Amaral (org.). Modos de governar. Idéias e práticas políticas no Império Português, séculos XVI a XIX. São Paulo: Alameda, 2005.

BOURDON, Albert-Alain. Messianisme sébastianiste et messianisme révolutionnaire au Brésil: le mouvement de la Pedra Bonita dans l'histoire de la littérature du nordeste. Separata do Bulletin des Études Portugaises et Brésiliennes, Lisboa, nova série, t. 37/38, p. 156-197, 1979.

CABRAL, Flávio José Gomes. Paraíso terreal: a rebelião sebastianista na serra do Rodeador, Pernambuco – 1820. São Paulo: AnnaBlume, 2004.

CALAFATE, Pedro. Portugal na obra de António Vieira. Revista de História e Teoria das Ideias, Coimbra, v. 28, p. 81-96, 2007.

CARNEIRO, Manoel Borges. Portugal Regenerado. 3. ed., Lisboa: Typografia Lacerdina, 1820.

CARVALHO, Ernando Alves de. A Pedra do Reino: a tragédia que virou festa. Recife: Edição do Autor, 2003.

CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

CLEMENTE, Débora Cavalcante de Moura. Representações da história da Pedra do Reino no romance O Reino Encantado (1878), de Araripe Jr. 2012.

253f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. 1818-1823. Anais Pernambucanos. Recife: Arquivo Público Estadual, 1962. v. 8.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. Anais Pernambucanos (1834-1850). Recife: Arquivo Público Estadual, 1966. v. 10.

DENIS, Ferdinand. Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

DENIS, Ferdinand. Portugal Pittoresco ou descrição historica deste reino. Lisboa: Typ. L. da Cunha, 1846. v. 2.

DEVASSA acerca do ajuntamento da serra do Rodeador. Localização: Arquivo Nacional (AN), Rio de Janeiro. Secção de Documentos. Série Interior, Correspondência dos Presidentes de Província (1820-1821), IJJ91, 245, v. 9, p. 22 e verso.

EXPILLY, Charles. Mulheres e Costumes do Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

FERRETTI, Mundicarmo M. R. Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA, 2000.

FERRETTI, Sergio F. Querebentã de Zomadonu. Etnografia da casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1996.

GARDNER, George. Viagem ao Interior do Brasil: principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1975.

GOMES, Plínio Freire. Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HERMANN, Jacqueline. 1580-1600: o sonho da salvação. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HERMANN, Jacqueline. D. Sebastião Contra Napoleão: a guerra sebástica contra as tropas francesas. Revista Topoi, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 117, jul/dez. 2002.

HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HERMANN, Jacqueline. *O Império Profético de Antônio Vieira: notas para debate*. *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa, v. 12, p. 213-234, 2012.

HERMANN, Jacqueline. *Sebastianismo e sedição: os rebeldes do Rodeador na 'Cidade do Paraíso Terrestre, Pernambuco, 1817-1820*. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 131-142, 2001.

KIDDER, Daniel P. *Sketches of Residence and Travels in Brazil: embracing historical and geographical notices of the empire and its several provinces*. Philadelphia: Sorin & Ball; London: Wiley & Putnam, 1845. v. 2.

LEITE, Antônio Attico de Souza. *Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado na Comarca de Villa Bella, província de Pernambuco*. *Revista do Instituto Archeologico Historico e Geographico Pernambucano*, Recife, t. 11, 1904.

LIMA SOBRINHO, Barbosa. *Aspectos do sebastianismo no Brasil*. *Occidente*, Lisboa, v. 46, p. 14-15, 1954.

LIMA, Alexandre. *A literatura e o corpo na obra de Araripe Junior: um estudo sobre a relação entre insanidade e a atividade literaria no final do seculo XIX*. 2004. 201f. *Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária)* –Instituto de Estudos da Linguagem, Univerdade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

LIMA, Luiz Costa. *História, Literatura, Ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LUCCOCK, John. *Notes on Rio de Janeiro and Southern parts of Brazil: from 1808 to 1818*. London: Printed for Samuel Leigh, 1820. p. 445.

MARTINS, J. P. de Oliveira. *História de Portugal*. 20. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1991.

MATOS, Sérgio Campos. *Historiografia e Memória Nacional no Portugal do século XIX (1846-1898)*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

MEDEIROS, Coriolano de. *O Sebastianismo na Parahyba*. *Revista do Instituto Histórico e Geographico da Parahyba, Parahyba*, n. 3-4, p. 283-284, 1911.

MELLO, Evaldo Cabral de. Cartas pernambucanas de Luís do Rego Barreto. Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, Recife, v. 51 e 52, 1979.

MONTELLO, Josué. Cais da Sagração. Mem Martins: Europa-América, 1982. (Coleção Século XX. Autores brasileiros contemporâneos, v. 170).

MOTA, Carlos Guilherme (org.). Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). 2. ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.

MOTA, Carlos Guilherme. Nordeste 1817: estruturas e argumentos. São Paulo: Perspectiva, 1972.

MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

NAUD, José Santiago. Dom Sebastião da Liberdade: um mito maranhense. Espiral, Lisboa, ano 01, n. 4/5, p. 135-138, 1964/1965.

NEVES, Frederico de Castro. A miséria na literatura: José do Patrocínio e a seca de 1878 no Ceará. Tempo, Niterói, v. 11, n. 22, p. 80-97, 2006.

PAES, Francisco Barbosa Nogueira. [Carta] 25 mai. 1838. Ao Sr. Francisco do Rego Barros, presidente da Província de Pernambuco. Diário de Pernambuco, Recife, p. 02, 16 jun. 1838.

PETRUS, Pseud. Regresso ao Sebastianismo: Fernando Pessoa e outros Lusíadas (Petrus compilou, sistematizou, anotou e dirigiu sua apresentação). [Porto]: [s.n.], [1952].

PRANDI, Reginaldo (org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

QUADROS, António. Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista. Lisboa: Guimarães, 1982. v. 1.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Messianismo no Brasil e no Mundo. São Paulo: Dominus Editora, 1965.

RIBEIRO, René. Antropologia da Religião e outros estudos. Recife: Editora Massangana; Fundaj, 1982. (1ª. edição do texto 1960).

SANTOS, Pedro Braga. O Touro Encantado da Ilha dos Lençóis e o sebastianismo no Maranhão. Petrópolis: Vozes, 2001.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SCOVILLE, A. O desejado e o rejeitado: o sebastianismo que Charles Expilly encontrou por aqui. *Revista de Letras, Curitiba*, n. 68, p. 115-128, jan./abr. 2006.

SPIX, Johann Baptiste von; MARTIUS, Carl Friedrich von. *Travels in Brazil in the years 1817-1820*. London: Longman, Rees, Orme, Brown and Green – Paternoster-Row, 1824. v. 1.

SUASSUNA, Ariano. *A Pedra do Reino ou o príncipe do sangue do vai e volta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

TELLES, Balthezar. *Chronica da Companhia de Iesu, da Provincia de Portugal*. 2ª parte. Lisboa: Paulo Graesbeeck, 1647.

VALENSI, Lucette. *Fábulas da Memória: a gloriosa batalha dos três reis*. Lisboa: Edições ASA, 1996.

VALENTE, Waldemar. *Misticismo e Região: aspectos do sebastianismo nordestino*. 2. ed. Recife: Editora ASA Pernambuco, 1986.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *Historia Geral do Brazil*. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1857. t. 2.

VELLOSO, Mônica Pimenta. A literatura como espelho da nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 239-265, 1988.

VIEIRA, Padre Antônio. *De Profecia e Inquisição*. prefaciado por Alfredo Bosi. Brasília: Senado Federal, 1998. (Coleção Brasil 500 anos).

VIEIRA, Padre Conceição. *O Spiritismo: ilha encuberta e sebastianismo*. Lisboa: Typographia da Casa Minerva, 1884.

WALSH, Robert. *Notices of Brazil in 1828 and 1829*. London: Frederick Westley and A. H. Davis, 1830. v. 1.

ZILBERMAN, Regina. Ferdinand Denis e os paradigmas da história da literatura. *Revista Desenredo, Passo Fundo*, v. 2, n. 1, p. 137-147, jan./jun. 2006.

Sobre os autores e organizadores

Eurípedes A. Funes

Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Tiago Bonato

Professor do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

Otávio José Lemos Costa

Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Tiago da Silva Cesar

Professor do curso e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Católica de Pernambuco (PPGH-UNICAP).

Tiago da Silva Cesar

Professor do curso e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Católica de Pernambuco (PPGH-UNICAP).

Abrahão Sanderson Nune*s Fernandes da Silva

Possui formação a nível de Graduação e Especialização em História, pela UFRN. É Mestre e Doutor em Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Foi professor no Curso de Arqueologia e no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da UFPI, onde orientou pesquisas sobre Educação Patrimonial,

Arqueologia Histórica, Arqueologia Pública e Tecnologia Lítica. Atualmente, é professor da UFRN, onde atua no Departamento de História do CERES. Desenvolve projetos e/ou orienta pesquisas de graduação e mestrado nas áreas de Arqueologia, História e Patrimônio Cultural.

Durval Muniz de Albuquerque Júnior

Professor da Universidade Estadual da Paraíba.

Evandro Santos

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor Adjunto de Teoria da História no Centro de Ensino Superior do Seridó da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (CERES-UFRN).

Helder Alexandre Medeiros de Macedo

Professor de Pesquisa Histórica no Centro de Ensino Superior do Seridó da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (CERES-UFRN). Atua nos programas de pós-graduação em História dos Sertões (CERES-UFRN) e História e espaços (CCHLA-UFRN).

Joel Carlos de Souza Andrade

Professor de Teoria da História no Centro de Ensino Superior do Seridó da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (CERES-UFRN).

Índice remissivo

A

Academia de Ciências de Lisboa, 46, 54
Acari, 115, 121, 123, 125, 142, 149, 153, 183, 195, 205, 217, 229
Arquivo Público Jordão Emerenciano, 89

C

Canindé, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 138
Capistrano de Abreu, 38, 195, 265
Capítulos da História Colonial, 38
Cariri, 20, 157
Casa de Detenção do Recife, 87, 91, 95, 96, 99, 100, 109
Casa Santa, 115, 118, 137, 246, 267
Cerâmica, 136
Civilização, 16, 110
Código Criminal do Império, 101
Coleção arqueológica, 122
Constituição de 1824, 89, 103, 107
Coroa Portuguesa, 215

D

Décadas da Ásia, 33
Dom Sebastião, 237, 239, 261, 262, 270, 271, 272, 273, 277

E

Escavação arqueológica, 137
Estado Imperial, 110

F

Freguesia, 160, 189, 205, 206, 212, 213, 215, 216, 217, 220, 221, 226, 228, 231, 232
Freguesia do Seridó, 206, 216, 221, 226, 231
Fronteiras movediças, 17

H

Hierópolis, 71
História natural, 45

I

Iluminismo, 39, 54
imaginário sertanejo, 65
Império Português, 63, 210, 244, 274
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 37, 253, 265

J

Jaguaribe, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 27, 208
James Scott, 13

M

Manacá, 55, 56
Morro do Urucum, 76, 80
Movimento dos Atingidos pela Mineração, 25
Movimento dos Atingidos pelas Barragens, 25
Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 25
Musealização, 113, 114, 135, 136
Museu do Seridó, 115, 118, 119, 122, 126, 136

Museu do Sertanejo, 115, 121, 122, 125,
126
Museus, 135, 136

N

Naturalistas, 63
Negros do Rosário, 120
Nostalgia, 182, 186
Novo Mundo, 33

P

Pedra Bonita, 237, 250, 251, 252, 253,
254, 255, 256, 258, 259, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 267, 268, 269,
272, 274, 276
Pedra do Alexandre, 115, 116, 117, 135,
137, 138
Pedra do Chinelo, 115, 117, 136, 138
Pernambuco, 16, 36, 47, 89, 96, 109,
117, 118, 136, 138, 208, 209, 212, 216,
218, 219, 222, 233, 234, 242, 243,
244, 245, 247, 250, 251, 252, 254,
255, 259, 262, 273, 274, 276, 277,
278, 279
Presidente da Província, 98, 224
Projeto Arqueológico Soledade, 129

Q

Quilombolas, 16
Quinografia portuguesa, 52
Quinologia, 52
Quixadá, 66, 71, 76, 78, 79, 80, 81, 86,
148

R

Rei Sebastião, 237, 270, 271, 272
Reino Encantado, 250, 254, 259, 260,
264, 267, 274, 276

Representação, 216
Ribeira do Apody, 47, 60, 63, 209
Ribeira do Seridó, 208, 209, 211, 213,
216, 220, 228

S

Saint-Hilaire, 18, 19
Santuário, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 214
Sebastianismo, 237, 238, 239, 244,
245, 269, 273, 276, 277
Seita, 256
Sérgio Buarque de Holanda, 38
Serra do Rodeador, 237, 242, 243, 244,
245, 250, 258, 268, 272
Sertão, 13, 18, 19, 20, 21, 28, 29, 31, 33,
34, 39, 63, 66, 76, 77, 78, 80, 81, 82,
85, 136, 151, 169, 186, 206, 234
Sertões, 13, 22, 27, 28, 35, 73, 76, 150,
166, 167, 182, 188, 191, 192, 202, 213,
280
Sítios arqueológicos, 115

T

Talhado do Gavião, 115
Tapuias, 15, 16, 17
Tesoro de la Lengua Castellana, 40, 60
Tradição Agreste, 115
Tradição Nordeste, 115

U

Universidade de Coimbra, 43, 46, 48,
237

V

Varnhagen, 38, 258
Vila Nova do Príncipe, 205, 206, 210,
216, 218, 220, 222, 223, 225, 226,
227, 228, 231, 232





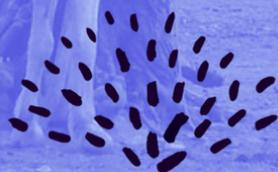
SERIÕES

em debate

2

Jailma Lima
Paula Fernandes
organizadoras

Abrahão Sanderson Nunes Fernandes da Silva
Durval Muniz de Albuquerque Júnior
Eurípedes A. Funes
Evandro Santos
Helder Alexandre Medeiros de Macedo
Joel Carlos de Souza Andrade
Otávio José Lemos Costa
Tiago Bonato
Tiago da Silva Cesar
autores e autoras



PPGHC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA DO CERES

Jailma Lima
Paula Fernandes
organizadoras