



Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Pró-Reitoria de Pós-Graduação  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em História – Doutorado  
Área de Concentração: História e Espaços  
Linha de Pesquisa: Linguagens, Identidades e Espacialidades

**RONALD DE FIGUEIREDO E ALBUQUERQUE FILHO**

A Necropolítica no município do Crato: o Caldeirão da Santa Cruz do  
Deserto e o Campo de Concentração do Buriti na década de 1930.

NATAL/RN

2024

RONALD DE FIGUEIREDO E ALBUQUERQUE FILHO

A Necropolítica no município do Crato: o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e o Campo de Concentração do Buriti na década de 1930.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História e Espaço, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História.

**Áreas de Concentração:** História e Espaços.

**Linha de Pesquisa:** Linguagens, Identidades e Espacialidades.

**Orientador:** Prof. Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto.

NATAL/RN

2024

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

Albuquerque Filho, Ronald de Figueiredo e.

A necropolítica no município do Crato : o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e o Campo de Concentração do Buriti na década de 1930 / Ronald de Figueiredo e Albuquerque Filho. - Natal, 2024.

232 f.: il.

Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2024.

Orientação: Prof. Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto.

1. Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. 2. Campo de Concentração do Buriti. 3. Espaço. 4. Eugenia. 5. Necropolítica. I. Vargas Netto, Sebastião Leal Ferreira. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 94(813.1)

**A Necropolítica no município do Crato: o Caldeirão da Santa Cruz do  
Deserto e o Campo de Concentração do Buriti na década de 1930.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História e Espaço, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História. Área de concentração: História e Espaços.

Aprovada em: 26/08/2024

**BANCA EXAMINADORA**

---

Professor Dr. Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto (Orientador).  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

---

Professor Dr. Magno Francisco de Jesus Santos (Examinador Interno)  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

---

Professor Dr. Ligio José de Oliveira Maia (Examinador Interno)  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

---

Professor Dr. Djamiro Ferreira Acipreste Sobrinho (Examinador Externo)  
Universidade Regional do Cariri (URCA)

---

Professora Dra. Maria Telvira da Conceição (Examinadora Externa)  
Universidade Regional do Cariri (URCA)

Dedico à todos os povos que ainda hoje  
estão segregados e que lutam  
por suas existências.

## AGRADECIMENTOS

De fato, tenho muito a agradecer, pois as dificuldades existentes nesses pouco mais de quatro anos de doutorado foram grandes. Fazer pesquisa em plena pandemia de Covid-19 se mostrou um desafio árduo desde o início, a começar pelas aulas que ao invés de serem presenciais foram de maneira virtual, o que significou menos contato com os colegas e professores. O contato presencial engrandece mais, as conversas fora da sala de aula nos corredores da universidade, no café, enfim, fizeram falta. Com a pandemia, outra grande dificuldade foi acessar as fontes, os acervos documentais, ir presencialmente a lugares que havia planejado como a caminhada da seca que ocorre no município de Senador Pompeu, Ceará, em homenagem aos sertanejos mortos no campo de concentração do Patu, por exemplo foi uma delas. Além disso, a pandemia também desencadeou ansiedades, pavores, inseguranças, enfim, sensações e sentimentos que de certa forma influenciaram no processo doutoral.

Depois de contar um pouco sobre as dificuldades “extras” que tivemos que enfrentar, sem querer utilizá-las para fins de justificar algo, porém, acredito que seja importante saber o caminho árduo que foi seguido até aqui, até mesmo para compreender, sem nenhum viés religioso – ou talvez tenha -, o sentido do agradecimento. Quando digo dificuldades extras, é porque sempre aparecem as dificuldades de conciliar trabalho, família, pesquisa sem auxílio financeiro, às dificuldades de ser professor substituto em que tem a cada ano a incerteza se vai ter emprego ou não no ano seguinte, tendo que passar por processos seletivos e conciliar com estudos para concursos públicos, enfim. É diante de todas essas dificuldades que hoje estou grato e aliviado por chegar até aqui.

Essa tese não teria sido possível sem aqueles que me concederam entrevistas, me passaram fontes para analisar, me emprestaram livros que teriam relevância para meu tema de estudo. Aqui quero agradecer a Renato Dantas que contribuiu com o empréstimo de livros, cordéis, além de ter me dado uma verdadeira aula após uma entrevista que ele me concedeu na sua casa em que falou das beatas e dos beatos do padre Cícero, além de ter me ajudado a refletir sobre muitos outros aspectos do Caldeirão e sobre o próprio padre Cícero. Nessa mesma linha agradeço ao Régis Alves e a dona Mazé Sales, ambos do memorial Beato José Lourenço, localizado no município de Juazeiro do Norte, além das conversas e material concedido, fui com Régis algumas vezes ao Caldeirão visitando todo, ou quase todo, aquele espaço com tantas histórias, onde podemos dialogar bastante,

sendo privilegiado pelas aberturas de caminhos para a reflexão que tive a partir das nossas conversas.

Agradeço também aos amigos Diego César, Anderson Lobo e Antônio Cariry pelas companhias nas idas ao Caldeirão, pelas fotografias tiradas e pelas conversas as quais também contribuíram bastante para as análises feitas aqui. Ao amigo Fernando, pelas conversas e opiniões sempre muito atentas e críticas, além de me presentear com livros que contribuíram também para a tese.

Gabriela Régia pela revisão e correção textual.

Ao amigo e irmão Alex por estimular e incentivar que eu fosse prestar o processo seletivo para o doutorado, além de ler e sugerir mudanças no projeto que foi aprovado. Camarada que sempre me oferece boas reflexões.

Aos colegas de trabalho pelas instituições que passei nesses quatro anos, Vlândia, Edson, Getúlio, Antônia Sales, Luiz Andrade, Felipe e Andreia, todos estes professores do Instituto Federal do Ceará, campus de Tauá, contribuíram no início da minha jornada ainda no desenvolvimento do projeto, seja na leitura do projeto, nas discussões que tínhamos que a cada debate trazia algo novo, ou mesmo com dicas para a prova de proficiência em línguas. Agradeço também a Natalice e Jobson pela hospedagem em Natal tanto para a prova de proficiência como para a primeira reunião do PPGH.

Agradeço ao professor Eptácio da Escola de Ensino Médio José Alves de Figueiredo, por trazer algumas questões pertinentes e possibilidades de análise. Aos meus novos colegas do Instituto Federal do Sertão Pernambucano, campus de Ouricuri, pelo apoio e trocas de ideias que contribuíram para esse momento final da tese.

Ao grupo que desenvolve pesquisa sobre os campos de concentração no Ceará, que a partir dele surgiu o livro *Campos de concentração da seca de 1932 no Ceará: múltiplas visões e reverberações contemporâneas*, Raimundo Alves de Araújo, Emmanuel Teófilo Furtado Filho, Irani Forgaça, Aterlane Martins, James Brito, Antônia Alcimária, José Ailton, Francisco Chagas e Clara Skarlleth.

Além destes que foram citados, um agradecimento especial a Leda Agnes que além de parceira no livro acima mencionado, é parceira em vários outros eventos acadêmicos, já ministramos alguns cursos juntos e mantemos o diálogo, onde as reflexões feitas a partir daí são fulcrais para a melhor compreensão do tema abordado.

Esse grupo não teria sido formado se não fosse a luta permanente de Valdecy Alves que convidou a todos e todas os pesquisadores e pesquisadoras e organizou o livro e vários eventos com a temática. Dono de um acervo gigantesco sobre os campos de concentração, também é um dos organizadores de debates e encontros sobre os campos de concentração no Ceará.

Um membro do grupo citado que também tenho um apreço especial é o professor e amigo Djamiro Acipreste, além de grande intelectual, um ser humano muito solidário. Pude participar e organizar com ele e outros colegas eventos sobre o estado de exceção, o qual trouxe debates muito importantes além de conhecer pessoas com interesse nesse objeto de estudo.

Aqui faço o reconhecimento também das grandes contribuições feitas pelos professores que participaram da banca de qualificação, Magno Francisco e Lígio Maia, que sem dúvidas ampliaram meu campo de visão e trouxeram sugestões e ideias muito valiosas para seguir o caminho de análise e escrita da tese.

Agradeço ao meu orientador, Sebastião Vargas Netto, por aceitar seguir comigo nessa empreitada, pelas sugestões de leituras, pelas contribuições para o desenvolvimento e organização da tese e pelo incentivo necessário no decorrer desses quatro anos.

A minha família, meu pai Ronald e minha mãe Conceição, com certeza a conclusão de mais esse ciclo da minha vida também é um sonho e motivo de orgulho para eles. Duas pessoas que sempre estiveram ao meu lado, contribuíram para a minha formação enquanto ser e tiveram grande importância direta e indiretamente para a escolha do meu tema de estudo. Nesses quatro anos passamos por momentos difíceis relacionados a questões de saúde, mas conseguimos enfrentar isso e seguir em frente. Agradeço às minhas irmãs, Clarice, Ângela e Bartira, pelo apoio de sempre e por dividirem comigo algumas angústias.

Por último quero agradecer a minha companheira, minha camarada, Magdala, que está sempre ao meu lado. Dessa vez, eu acredito não ter aperreado tanto quanto no mestrado. Ter a paciência dela é para poucos. Agradeço pela leitura, sugestões e conversas que temos diariamente, que contribuem tanto para as reflexões sobre a vida e sobre o mundo; tem muito dela nesta tese. Sem dúvidas, seria tudo mais difícil sem ela ao meu lado.

Fogo!...Queimaram Palmares,  
Nasceu Canudos.  
Fogo!...Queimaram Canudos,  
Nasceu Caldeirões.  
Fogo!...Queimaram Caldeirões,  
Nasceu Pau de Colher.  
Fogo!...Queimaram Pau de Colher...  
E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades  
que os vão cansar se continuarem queimando

Porque mesmo que queimem a escrita,  
Não queimarão a oralidade.  
Mesmo que queimem os símbolos,  
Não queimarão os significados.  
Mesmo queimando o nosso povo,  
Não queimarão a ancestralidade.

Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo).

## RESUMO

A presente pesquisa tem como temática a formação de dois espaços que, com iniciativas diferentes em sua organização e seus objetivos, tiveram em comum o agrupamento de pessoas que migravam de suas terras natais e de origem sertaneja, descendentes de indígenas e africanos, para o município do Crato, no interior do estado do Ceará. Estamos falando da comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, criado em 1926 e destruído por ações do Estado em 1938, e do Campo de Concentração do Buriti criado durante a seca de 1932 e tendo suas atividades finalizadas em 1933. Objetivamos com esse estudo, analisar as relações de exclusão, controle sobre os corpos e de permissão à morte destas pessoas que migravam para o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e para o Campo de Concentração do Buriti na década de 1930. Desse modo, as perguntas norteadoras propostas são: o que levou o Estado a confinar em um espaço fechado e criar regras disciplinares de controle para pessoas que migravam do campo para a cidade? O que levou o Estado a destruir uma comunidade coletiva e autônoma no interior do estado do Ceará? Por que tais territórios foram estabelecidos no município do Crato? O que levou tantas famílias a saírem em êxodo para esta cidade? Como chegavam às pessoas da zona rural as informações sobre Caldeirão e o Campo do Buriti? Como estavam sendo simbolizados estes espaços pelos agentes do Estado, imprensa, população em geral e pelos próprios retirantes? Estudar esses dois espaços é estudar a história dos sertanejos e sertanejas que migravam, seja para um espaço também rural onde poderiam ter outras formas de existência em que os trabalhadores e trabalhadoras usufruem do seu próprio trabalho, o que não acontecia nas propriedades onde os fazendeiros mantinham uma relação de posse da terra visando o mercado e a mercadoria; seja migrando para a cidade para também buscar uma nova forma de vida diferente daquela que estes trabalhadores e trabalhadoras estavam habituados na zona rural. Desse modo buscamos analisar fontes diversificadas que possibilitem um debate amplo sobre os espaços que por ora investigo. Dentre as fontes analisadas estão: a) as produções dos memorialistas; b) os jornais da época, tais como o *Diário de Pernambuco* e o jornal *O Povo*; c) o discurso oficial de Getúlio Vargas encontrado em relatórios oficiais ou reproduzidos em outros meios, tais como jornais, revistas e livros; d) as entrevistas feitas com remanescentes e outros conhecedores da história desses dois espaços, algumas destas entrevistas foram feitas por mim, já outras foram encontradas em obras acadêmicas e mesmo em documentários; e) o Boletim de Eugenia produzido entre os anos de 1929 e 1933; f) o relatório de diligências de Caldeirão. Para a análise dessas fontes, e nos dando uma perspectiva inteligível, levamos em consideração conceitos como os de racismo, necropolítica, biopoder e estado de exceção. Desse modo, faremos uma discussão teórica partindo de autores como Achille Mbembe, Michel Foucault e Giorgio Agamben, não de forma isolada em um capítulo destinado para isso, mas ao longo de todo o texto, contribuindo com a análise das fontes e nos levando a uma perspectiva de compreensão destes eventos.

Palavras-chave: Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Campo de Concentração do Buriti. Espaço. Eugenia. Necropolítica.

## ABSTRACT

The subject of this research is the formation of two spaces that, with different initiatives in their organization and objectives, had in common the grouping of people who migrated from their homelands and hinterlands, descendants of indigenous peoples and africans, to the municipality of Crato, in the interior of the State of Ceará. We are talking about the community of Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, founded in 1926 and destroyed by the state in 1938, and the Concentration Camp of Buriti, founded during the drought of 1932 and closed in 1933. The aim of this study was to analyze the relations of exclusion, control over bodies and permission to die of these people who migrated to the Caldeirão da Santa Cruz do Deserto and the Buriti Concentration Camp in the 1930s. Thus, the guiding questions are: What led the state to confine people who migrated from the countryside to the city in a closed space and to create disciplinary rules of control? What led the state to destroy a collective and autonomous community in the interior of the State of Ceará? Why were such territories created in the municipality of Crato? What caused so many families to migrate to this city? How did information about Caldeirão and Campo do Buriti reach people in rural areas? How were these spaces symbolized by state agents, the press, the population in general, and the migrants themselves? To study these two areas is to study the history of the sertanejos and sertanejas who migrated, either to a rural area where they could have other forms of existence where the workers enjoyed their own work, which didn't happen on the estates where the peasants maintained a relationship of land ownership oriented to the market and the commodity; or by migrating to the city, also to seek a new way of life different from what these workers were used to in the countryside. In this way, we tried to analyze different sources that would allow a broad debate on the spaces I am studying. Among the sources analyzed are: a) the productions of the memorialists; b) the newspapers of the time, such as *Diário de Pernambuco* and *O Povo*; c) the official discourse of Getúlio Vargas, found in official reports or reproduced in other media, such as newspapers, magazines and books; d) interviews with survivors and others who know the history of these two areas, some of which I conducted myself, while others were found in academic works and even documentaries; e) the *Eugenics Bulletin* produced between 1929 and 1933; f) Caldeirão's diligence report. In order to analyze these sources and provide us with an understandable perspective, we have taken into account concepts such as racism, necropolitics, biopower and the state of exception. In this way, a theoretical discussion based on authors such as Achille Mbembe, Michel Foucault, and Giorgio Agamben is not isolated in a separate chapter, but is present throughout the text, contributing to the analysis of the sources and leading us to a perspective of understanding these events.

Keywords: Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Buriti Concentration Camp. Space. Eugenics. Necropolitics.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1 – O BRASIL REPUBLICANO: A FORMAÇÃO NACIONAL E O PROJETO EUGÊNICO</b>	<b>31</b>
1.1. Independentes, qual o modelo nacional e social devemos seguir?	32
1.2. Em disputa, um país: o Brasil republicano e os novos atores políticos.	36
1.3. A busca por um novo Estado: o autoritarismo no governo Vargas.	44
1.4. Eugenia no governo Vargas: o povo brasileiro como objeto de estudo científico.	51
<b>CAPÍTULO 2 – OS DESAFIOS DO POVO SERTANEJO: PERCEPÇÕES, RESISTÊNCIAS E PERSPECTIVAS DE EXISTÊNCIAS.</b>	<b>60</b>
2.1. - A questão agrária no século XIX e a Lei de Terras de 1850	62
2.2. Canudos: uma perspectiva existência sertaneja	66
2.3. Processo migratório para a cidade: uma busca pela sobrevivência	74
<b>CAPÍTULO 3 – O CARIRI CEARENSE E SUAS NUANCES</b>	<b>83</b>
3.1. Do Cariri Encantado ao Cariri Liberal	86
3.2. O século XIX e as transformações na dinâmica do Cariri cearense.	91
3.3. Crato e o catolicismo popular	95
<b>CAPÍTULO 4 - ASPECTOS DE NECROPOLÍTICA NO CALDEIRÃO DA SANTA CRUZ DO DESERTO</b>	<b>104</b>
4.1. O sujeito José Lourenço.	104
4.2. O Sítio Baixa Danta	116
4.3. O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto	128
4.4. Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: o espaço criminalizado.	137
<b>CAPÍTULO 5 – O CAMPO DE CONCENTRAÇÃO DO BURITI</b>	<b>157</b>
5.1. A questão semântica em torno do termo campo de concentração.	164
5.2. As novas tecnologias de controle: da vida ou da morte?	171
5.3. A formação do Campo de Concentração do Alagadiço em 1915.	176
5.5. O campo de concentração do Buriti e a necropolítica	190
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>209</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>213</b>
<b>APÊNDICES</b>	<b>223</b>
<b>ANEXOS</b>	<b>228</b>

## INTRODUÇÃO

O tema central da minha pesquisa versa sobre dois espaços forjados na mesma época, o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e o Campo de Concentração do Buriti, ambos situados na cidade do Crato, localizada ao Sul do estado do Ceará, região do Cariri cearense<sup>1</sup>. Com o desenvolvimento da pesquisa, minhas indagações foram cada vez mais no sentido de compreender a relação entre o Estado e o povo sertanejo, descendentes de africanos e indígenas<sup>2</sup>, uma vez que os espaços aqui analisados foram instituídos para juntar estas pessoas, mesmo tendo objetivos distintos em suas formações. Não tem como falar desses dois espaços sem analisar as relações de poder em que estes foram inseridos.

O que levou à formação desses dois espaços, o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e o Campo de Concentração do Buriti, terem sido forjados no município do Crato? Como veremos, o Cariri cearense, por estar localizado na Chapada do Araripe, contendo rios e nascentes, atraiu pessoas desde o período colonial - de indígenas vindos do litoral até colonos. De acordo com o memorialista Irineu Pinheiro (2010, p.14)<sup>3</sup>

É o Cariri, no sul do Ceará, uma região caracterizada por suas águas perenes jorrantes das faldas do planalto do Araripe, sua vegetação verde nos sítios, seus buritis e babaçus de porte tão elegantes, seus canaviais ao pé-de-serra do Araripe e dos brejos vizinhos, seus engenhos que moem canas-de-açúcar e cheiram a mel, seus bois tardos e pacientes que ruminam nas bagaceiras, ao lado de burros irrequietos que, durante o dia, de sol a sol, cambitam nas moagens, num vaivém contínuo dos cortes dos sítios para o pé dos engenhos e vice-versa, suas lindíssimas paisagens vistas das ladeiras da chapada araripana. Pode dizer-se, segundo me parece, que ele compreende in totum ou em parte os seguintes municípios: Crato, Missão Velha, Barbalha, Juazeiro do

---

<sup>1</sup> A região do Cariri cearense fica localizada na parte sul desse estado. É uma região limítrofe com outros estados, como Piauí, Pernambuco e Paraíba. O Crato é uma cidade localizada na Chapada do Araripe, conhecida também como o “Oásis do Cariri” devido às suas inúmeras nascentes. Fica próxima, cerca de dez quilômetros, de Juazeiro do Norte, cidade conhecida por suas romarias desde a última década do século XIX. Juazeiro se emancipou do município do Crato em 1911, tendo como primeiro prefeito Cícero Romão Batista, o Padre Cícero.

<sup>2</sup> Essa identificação é crucial na nossa análise, tendo em vista que o povo sertanejo aqui trabalhado tem em seu corpo marcas históricas de suas vidas, influências, lutas e resistências, advindas de suas ancestralidades, contra o apagamento de seus saberes, suas memórias e suas culturas.

<sup>3</sup> Irineu Nogueira Pinheiro foi presidente do Instituto Cultural do Cariri, instituição que, enquanto intelectual deste município, ajudou a formar. A ideia dessa instituição era justamente construir a narrativa em torno do Crato e sua relevância cultural/intelectual. O Crato durante muito tempo foi forjado como a cidade da cultura. Nascido na cidade do Crato em 6 de janeiro de 1881, era médico de formação e profundo pesquisador sobre a história do Cariri. Escreveu obras como “O Juazeiro do Pe. Cícero e a Revolução de 1914”, em 1938, em 1950 escreveu “O Cariri” e 1954 “Efemérides do Cariri”. Foi professor de história geral no Curso Secundário do Crato, destacando em seus estudos, os feitos e os fatos dos “grandes personagens” da região do Cariri.

Norte, Caririaçu, Jardim, Milagres, Mauriti, Brejo Santo, Farias Brito (antigo Quixará), Santana do Cariri.

O município do Crato, nesse sentido, por sua localização privilegiada, possui mais nascentes do que em outras localidades, sendo menos hostil no sentido climático. Por esse motivo o Crato ganhou o apelido de “Oásis do Cariri”. Contudo, não foi apenas a sua formação natural que fez com que fossem forjados os dois espaços aqui estudados. No século XIX, as práticas do padre Ibiapina, padre Cícero e do beato José Lourenço também foram fundamentais como atrativos para que migrantes chegassem a este município. Além disso, a ideia de que o Cariri deveria tornar-se uma província separada do Ceará, sendo o Crato sua principal comarca, fez com que alguns investimentos chegassem a este município, tornando-o referência na região. Seus laços comerciais com os estados de Pernambuco e Paraíba, além de outros municípios do próprio Ceará, tornaram sua economia importante, ficando atrás apenas de Fortaleza e Sobral, como os municípios do Ceará que mais se desenvolviam economicamente. Ainda no século XIX, autoridades do Cariri como o senador José M. de Alencar<sup>4</sup>, desejavam a elevação dessa região à província, tendo o Crato como capital. Em seu livro *O Cariri*, Irineu Pinheiro destaca uma notícia de 31 de maio de 1856 publicada pelo jornal *O Araripe*

Contando com uma população de mais de 200 mil almas, é esta a comarca melhor povoada da província do Ceará, e o Crato o povoado mais importante dos confins das províncias limítrofes. Sua população é mais de 6 mil almas, e a pequena distância ficam 3 vilas, 8 povoações e um sem número de arraiais. Consignando o ilustre senador (Alencar) a ideia de que o Crato fosse a sede da nova província, teve em mente por sem dúvida estas conveniências, a que cumpre atender, e se mostrou prático e conhecedor das localidades e suas proporções. O ponto central não foi mesmo desprezado para assento do governo (O ARARIPE apud PINHEIRO, 2010. p. 34).

Podemos perceber que era de interesse de parte da população do município do Crato, bem como da imprensa local alavancar o status deste município, assim como de toda a região do Cariri. De acordo com *O Araripe*, o Cariri era uma região que merecia “justiça a uma população de mais de 350 mil almas”, as quais mereciam um olhar mais cauteloso para levar até eles “a cultura do espírito e a educação do povo” (apud. PINHEIRO, 2010, p. 31). Esse discurso, na verdade, buscava pressionar o Estado para

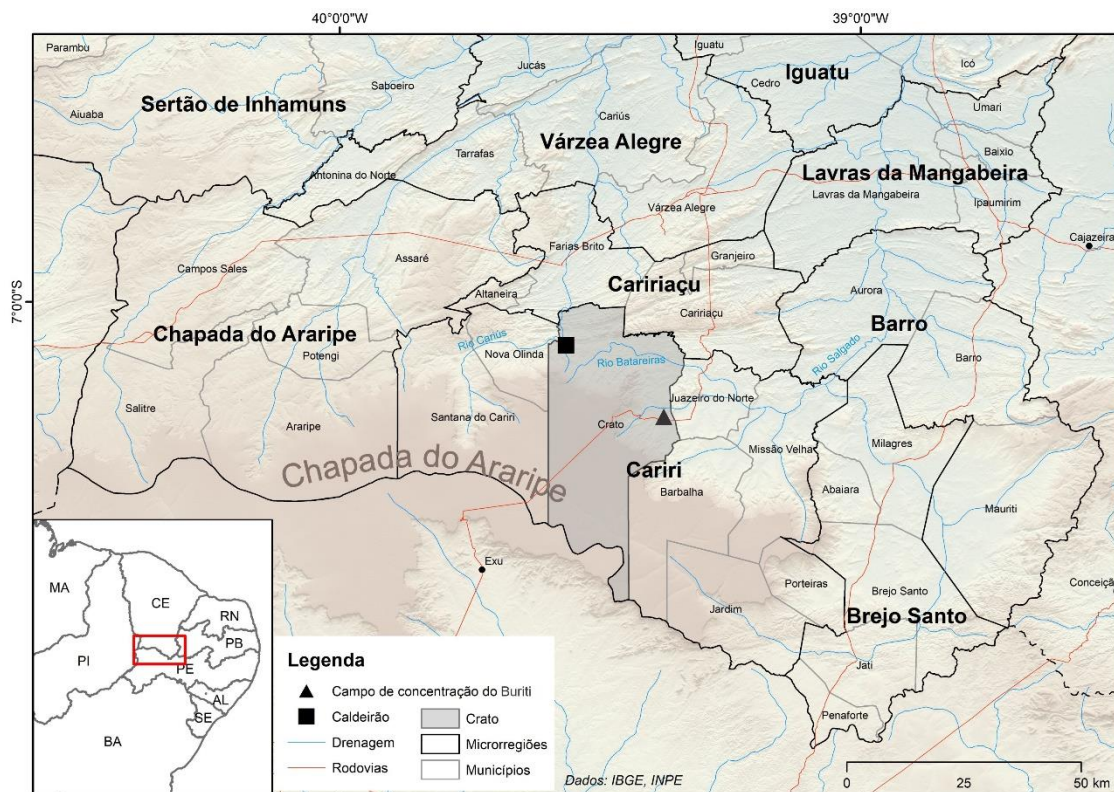
---

<sup>4</sup> José Martiniano de Alencar, filho de Bárbara Pereira de Alencar. Ambos participaram da Revolução Pernambucana de 1817. Foi representante do Ceará nas cortes de Lisboa e senador em 10 de abril de 1832.

que criasse a província do Cariri, justificando a necessidade de se ter um olhar mais apurado para o desenvolvimento desta região.

Desse modo, não é à toa que o município do Crato foi palco desses dois eventos históricos que ocorreram de forma coetânea. O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, um espaço forjado por sertanejos e sertanejas que deram uma identidade e formaram um território, compondo ali uma relação afetiva com aquele espaço. Por outro lado, temos o Campo de Concentração do Buriti, construído pelo Estado para confinar migrantes da zona rural em direção à cidade. O município do Crato tanto era lugar de chegada desses sertanejos e sertanejas, como era também um caminho que encurtava os passos destes em direção à capital, uma vez que desde 1926, a linha férrea de Baturité, que cortava o estado, chegou ao Crato. Com isso, o trem passou a ser um meio bastante procurado em que os migrantes conseguiam se locomover para a capital.

Estudar esses dois espaços é estudar a história dos sertanejos e sertanejas, que migravam, seja para um espaço também rural onde poderiam ter outras formas de existência em que os trabalhadores e trabalhadoras usufruem do seu próprio trabalho, o que não acontecia nas propriedades onde os fazendeiros mantinham uma relação de posse da terra visando o mercado e a mercadoria; seja migrando para a cidade para também buscar uma possibilidade de vida, visto que, em certos momentos, a condição de existência no campo se torna praticamente nula diante das dificuldades que lhes são impostas, tanto por estarem despossuídos de terra para o seu próprio cultivo como pelas relações de poder e dependência ali colocadas.



Mapa 1 - Elaborado pelo autor em parceria com Geislan G. de Lima.

Desde a infância o meu contato com as trabalhadoras e os trabalhadores do campo se fez muito presente. Logo no início da década de 1990, meu pai apoiou a ocupação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no espaço onde anteriormente, entre as décadas de 1920 e 1930, foi palco para a comunidade rural do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Comunidade esta que o avô do meu pai, José Alves de Figueiredo, o Zuza da Botica, defendeu em um artigo escrito para o Jornal “*O Povo*” que foi publicado no dia 7 de junho de 1934 com o título “*O beato José Lourenço e sua ação no Cariri*” – essa matéria publicada no jornal *O Povo*, que anos depois foi transformado em um pequeno livro, será aqui analisada como fonte. Este artigo lhe rendeu a prisão. Não para por aí a minha relação com este espaço. Tanto o evento do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, como a ocupação do MST em 1991 naquele mesmo espaço foram temas de filmes que o meu tio Jefferson de Albuquerque Júnior produziu<sup>5</sup>, o primeiro juntamente com Rosenberg Cariry e Firmino Holanda – também será utilizado como fonte para o

<sup>5</sup> Os títulos dos filmes são *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto* e *Uma história da Terra*, ambos podem ser encontrados no YouTube.

desenvolvimento desta tese -, bem como o livro produzido a partir da pesquisa e entrevista feitas para a produção deste documentário.

Muito cedo eu era levado para os movimentos sociais ao lado dos meus pais. Meu pai, professor de sociologia, história e filosofia, sempre esteve muito ligado ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais na região do Cariri. Isso fez com que eu crescesse interessado na temática. Na época da escola, os assuntos que mais me interessavam diziam respeito às revoluções na América Latina que também tinha como uma de suas pautas mais relevantes a luta pela terra.

Na época da graduação, a curiosidade por essa temática aumentou quando soube da existência de um Campo de Concentração no município do Crato, cidade que sempre morei sem nunca ter tomado ciência de tal acontecimento. Na realidade, poucas pessoas conhecem a história do Campo de Concentração do Buriti. Em certa medida, existe um silenciamento sobre esse espaço forjado pelo governo do estado em 1932. A partir de algumas leituras iniciais sobre o tema dos campos de concentração no Ceará, busquei ir até o bairro afastado do centro da cidade, localizado entre os municípios do Crato e do Juazeiro do Norte, onde atualmente esse bairro é denominado de Muriti, local que em 1932 deu espaço para o chamado Campo de Concentração do Buriti.

A partir daí, entrei em contato com moradores atuais do bairro. Estes foram me indicando outras pessoas que sabiam algumas histórias sobre aquele espaço, até mesmo remanescentes do campo de concentração, como são os casos de Dona Júlia e de Seu José Alves, os quais dialogo também nessa tese, e assim, fui produzindo, a partir dessas entrevistas, minhas próprias fontes.

Fui então coletando algumas entrevistas com pessoas que ouviram histórias de seus familiares que naquela época chegaram ao Crato, seja para trabalhar nos engenhos próximos, seja porque foram, nessa época de estiagem, direcionados pelo então Ministro da Viação e Obras Públicas, José Américo de Almeida, para serem “assistidos” pelo Estado. Com as fontes que fui adquirindo, tomei ciência do tamanho desse evento, porém, o silêncio sobre este espaço revela uma tentativa de apagamento da história não só do município do Crato, como do Brasil profundo, e mais que isso, do povo sertanejo que lá estiveram concentrados, que é importante destacar a sua descendência indígena e negra, uma vez que as ideias eugenistas na virada do século XIX para o XX e nas primeiras décadas deste, estão ganhando destaque, como veremos no primeiro capítulo. Podemos notar isso com a própria mudança do nome do distrito de Buriti para Muriti.

Como já dito, com as entrevistas, tive acesso a alguns remanescentes do Campo de Concentração do Buriti, como é o caso do Sr. José Alves, entrevistado por mim em 2009, morador da cidade de Jardim, localizada a cerca de 50km do município do Crato. Na ocasião da entrevista, entre a declamação de um cordel e outro, ele dava detalhes às dificuldades sobre o percurso feito a pé juntamente com outras pessoas. De acordo com o senhor José Alves

Me lembro de tudo. A notícia correu, daqui não foi todo mundo, não. Mas a maior parte do povo daqui foi. Foi para lá para escapar da seca. Mas seu Hélio não deixou o povo encher a barriga não. É tanto que ele mandava tudo que a pobreza precisava, até roupa ele mandava, mas seu Hélio pegava a roupa e vendia. Ele vendia em todo canto no Crato. O que José Américo fez, e que seu Hélio não atendeu. José Américo ficou sentido com o que seu Hélio fez. A vida era ruim. José Américo trazia comida para o povo comer duas vezes por dia, só dava para comer uma vez e era pouco. O povo que juntaram lá adoeceram, a maior parte morreu. Morreu gente demais lá. Eu me lembro. Andava os carregador de gente morto, rua arriba, rua abaixo com a rede e pegando os mortos para botar dentro dos valados. Uma seca que nem aquela não houve mais não. Houve a de 1958, também judiou muito. Ele estava no campo mais nós, mas José Américo botava ele para trabalhar todo dia, cavando cova para enterrar gente. Cavava valado o dia todinho, quando já estava cheio de gente dentro, aí cobria. O povo que enfraqueceu que morreu, foi muita gente que eu vi morrer por lá. Eu vi uma família com seis pessoas, que chegou um tempo depois, aí quando chegou que foram ver, aí morreu. Morreu o pai, morreu a mãe, morreu os filhos. Ficou sabe quantos, que morava lá encostado a nós? duas pessoas, e uma já estava arriada. O que adoeceu lá morreu tudo<sup>6</sup>.

Em pronunciamento feito em Fortaleza no dia 18/09/1933, Getúlio Vargas afirma: “organizaram-se, neste Estado, campos de concentração, por onde transitou mais de um milhão de pessoas, atendidas com serviços profícuos de higiene e assistência” (FREYRE, 1933, p.169). Um espaço para concentrar retirantes já havia sido instituído no Ceará durante a seca de 1915, levando o nome de Campo de Concentração do Alagadiço<sup>7</sup>. Nesse momento, apenas um campo foi criado na região periférica de Fortaleza, onde os que ali estavam apenas podiam sair para trabalhar aos arredores do próprio campo ou no aformoseamento da cidade. Após o trabalho, voltavam para a área de concentração.

---

<sup>6</sup> Entrevista feita pelo autor em 2009, citada na dissertação de mestrado: ALBUQUERQUE FILHO, Ronald de Figueiredo e. **Cidade, seca e campo de concentração: o início da modernização em Crato, Ceará (1900-1933)**. Campina Grande. 132f.: Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Centro de Humanidades, 2015.

<sup>7</sup> O Campo de Concentração do Alagadiço, em Fortaleza, chegou a ser representado na obra *O Quinze*, de Rachel de Queiroz.

Em 1932, ano de seca, além da reabertura do Campo do Alagadiço, mais seis campos de concentração foram criados nos municípios de Crato, Cariús, Senador Pompeu, Quixeramobim, Ipu e mais um em Fortaleza, totalizando sete campos destinados a concentrar sertanejas e sertanejos migrantes. Para o presente estudo, será analisado mais especificamente o campo de concentração localizado no município do Crato. Essa prática dos campos pelo estado levou à exclusão e confinamento de dezenas de milhares de pessoas. De acordo com a Revista Bicentenária do Crato, dirigida por Oswaldo Alves de Sousa, o Campo do Buriti “chegou a orçar por setenta mil flagelados: caririenses, pernambucanos e paraibanos” (SOUSA, 1964, p.180).

Concomitante ao Campo de Concentração do Buriti, seria pertinente voltar nossa atenção para a comunidade rural denominada Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Um espaço liderado pelo beato José Lourenço. Um beato negro, agricultor e muito próximo do padre Cícero.

A comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto foi fundada no final da década de 1920, anterior ao período conhecido por “Era Vargas” (1930-1945), tendo como líder e articulador o beato José Lourenço, que ao lado de sertanejas e sertanejos, trabalhadoras e trabalhadores rurais, que como já foi dito, descendentes de indígenas e africanos, exerceu de forma autônoma, sem o controle do Estado, uma proposta alternativa às relações de dependência ocorridas em grandes propriedades rurais, onde vigoravam práticas clientelistas, sendo destruído pelo governo no período do Estado Novo, entre 1936 e 1938. Essa comunidade abrigou cerca de três mil pessoas - advindas de diversas partes do Nordeste -, camponeses empobrecidos que percebiam naquele espaço reformulado, reorganizado e ressignificado, uma forma de existência.

O lema do Caldeirão era trabalho e oração. Agricultores, carpinteiros, ferreiros, e demais categorias que estavam dispostas a trabalhar e que também buscavam realizar atos religiosos – como a construção de uma capela, o entoar de suas orações e a prática de suas penitências. De acordo com Ramos (1991, p. 63), “era intenção do beato proporcionar maior assistência religiosa à comunidade”.

Aqui percebemos a força da fé. Assim como em outros movimentos camponeses do final do século XIX e início do século XX – os chamados movimentos messiânicos – o forte apego às lideranças religiosas torna-se uma espécie de subterfúgio contra as relações de poder exercidas no campo. De acordo com Vargas Netto (2007, p. 223) “as esperanças místicas, os problemas em relação à posse de terra e a resistência aos

representantes do poder local são elementos constituintes desse tipo de movimento”. No entanto, essa prática comum não era bem vista pelas autoridades representantes do Estado, que viam ali o enfraquecimento do seu poder e dos interesses de uma determinada camada social que falava em modernizar a sociedade e civilizar a população.

Uma das justificativas dadas para a destruição do Caldeirão era o temor de que aquele espaço se tornasse uma nova Canudos. De acordo com o relatório feito pelo Tenente José Góes de Campos Barros (1941, p. 9) “Canudos, Contestado e Joazeiro, lembram retrocesso e sangue. O governo, inteligente e bem-intencionado que, atualmente, é responsável pela produtiva tranquilidade do povo cearense, viu e impediu a formação de uma tragédia futura, no sertão exausto e sofredor”.

Verifica-se que as autoridades remetem a esse tipo de movimento, o qual tem como característica a religiosidade popular, como retrocesso visto que nesse período o Brasil buscava aderir às ideias de modernização e civilização. Tudo o que remete ao popular, sobretudo ao campo e ao rural, de origem indígena e africana, são vistos como algo obsoleto e ultrapassado, um obstáculo para o progresso e o desenvolvimento. Assim sendo, de acordo com as elites citadinas, e com os representantes do Estado, estava justificado uma ação do governo para romper esse obstáculo e aniquilar o inimigo que era nocivo para um novo projeto de sociedade.

Além disso, outra justificativa elaborada era que a comunidade abrigava comunistas da Aliança Nacional Libertadora (ANL), opositora ao governo de Getúlio Vargas, e que em novembro de 1935 tinha entrado em conflito com as tropas varguistas, em Natal, Recife e Rio de Janeiro (HOLANDA, 1983). Um fato não pode ser ignorado: Severino Tavares, beato muito próximo de José Lourenço e que viveu no Caldeirão, era natural do Rio Grande do Norte e com ele foram inúmeras pessoas desse estado com a promessa de salvação. Devido a essa migração de diversas pessoas do Rio Grande do Norte, não demorou para que a comunidade fosse associada ao movimento de 1935.

Com a instauração do Estado Novo em 1937, a Lei de Segurança Nacional foi reformulada e o país passou para um estado de guerra<sup>8</sup>, fazendo com que todos que eram vistos como uma ameaça para o governo fossem perseguidos e presos. Naquele momento, o espaço do Caldeirão entrava em disputa.

---

<sup>8</sup> Para este tema ver PANDOLFI, Dulce Chaves. **Os anos 1930**: as incertezas do regime. In: O Brasil Republicano: O tempo do nacional-estatismo do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. (Orgs): FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, v. 2, 2002.

O Estado queria exercer seu poder naquele território. As casas foram incendiadas e sua população foi expulsa pelas autoridades. Vargas Netto (2007, p. 223), ao tratar sobre as lutas sociais no campo, afirma que “os sertanejos, mesmo adotando um discurso religioso de defesa da ‘santa religião’, que se converteu na linguagem usual da rebelião, tinham clareza sobre as forças contra as quais estavam lutando”. Ambos os espaços estavam ligados ao povo sertanejo do nordeste brasileiro. Trabalhadores e trabalhadoras do campo, que buscavam nessa época de início republicano no país alternativas para a sua existência, uma vez que as relações de poder exercidas na sociedade rural dificultavam suas vidas, sobretudo em épocas de estiagem – uma realidade na região. Porém, a seca no Nordeste por si só não explica os fatos ocorridos, nem do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, nem do Campo de Concentração do Buriti.

O Brasil, assim como os demais países da América Latina, foi integrado ao novo sistema-mundo como um país agroexportador, de forma que em meados do século XIX, o país começava a passar por uma série de mudanças sociais e a Coroa, temendo maior radicalização dessas transformações, sobretudo no que diz respeito à posse das terras, tratou de pôr em lei o processo de posse das mesmas. De acordo com João Pedro Stédile (2011, p.16):

Além disso, o fim do tráfico era iminente, havendo uma pressão internacional muito grande, principalmente da Inglaterra, para eliminar a escravidão no Brasil. Preocupada com essa pressão, e percebendo a inevitabilidade da libertação dos escravos, a Coroa tratou de legislar o processo de posse, para que o acesso à terra fosse mais restrito, assegurando a disponibilidade de mão de obra, já que os escravos libertos deveriam permanecer nas fazendas como trabalhadores assalariados. (...) Foi nesse contexto que dom Pedro II promulgou a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como ‘Primeira Lei de Terras’, que definiu como seria constituída a propriedade privada da terra no Brasil. Essa lei determinava que somente poderia ser considerado proprietário da terra quem legalizasse sua propriedade nos cartórios, pagando certa quantia em dinheiro à Coroa. Essa lei discriminou os pobres e impediu que escravos libertos se tornassem proprietários, pois nem uns nem outros possuíam recursos para adquirir terras da Coroa ou para legalizar as que já possuíam.

Com a Lei de Terras de 1850, as terras passaram a ser cada vez mais, no sentido econômico, valorizadas por conta da necessidade de ampliação da produção de matéria prima visando a industrialização, que naquele momento ocorre principalmente nos países europeus, fazendo com que houvesse maior ocupação da terra por produtos comercializáveis, de tal forma que não fica difícil concluir que a produção de subsistência, a qual não possuía sentido mercadológico, ficou difícil de permanecer, o que nos leva a

refletir sobre o caráter racial da Lei de Terras, uma vez que era impossibilitada a posse de terras pelos povos negros, nativos e seus descendentes. Segundo Stédile (2011, p.16) “a principal consequência dessa lei foi a consolidação do latifúndio como estrutura básica da distribuição de terras no Brasil”. O pequeno agricultor e agricultora perderam a possibilidade de subsistir na terra que já não era sua, mas do patrão proprietário da mesma, e se vê obrigado a buscar outras alternativas. Essa lei promoveu a exclusão de vários povos no projeto de formação social do Brasil, dificultando as suas existências. De acordo com Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto (2007, p.219-220)

A modernização agrícola implicava desapropriação, retrocesso e subsistência precária das aldeias camponesas. Se no Brasil a Lei de Terras de 1850 barrava o acesso aos trabalhadores (ex-escravos, imigrantes etc.), no mesmo período a Lei de Terras devolutas e ociosas no México rompia com o princípio que garantia a coesão comunitária dos *pueblos*. A modernização agrícola consolidou um setor relativamente dinâmico da economia mexicana, mas contribuiu para a destruição da economia camponesa, usurpou os direitos das aldeias e comunidades rurais, atirando seus habitantes à inclemência do mercado, da peonagem e da migração.

A necessidade de gerar capital a partir da exportação de matéria prima, fez com que, mais uma vez, o Brasil fosse integrado às relações sociais capitalistas como mero exportador agrícola<sup>9</sup>. As desigualdades e contrastes sociais aumentaram e passaram a se tornar cada vez mais visíveis e um problema para o Estado. O capital que começava a entrar no país era investido no projeto eurocêntrico de desenvolvimento urbano, de modernização e de civilização.

No estado do Ceará havia uma crença de que a cada vinte anos fechava-se um ciclo e uma forte seca atingiria esse estado. No entanto, em 1865, quando tal ciclo não se fecha, logo se tem a ideia de que não haveria mais estiagem. Passou a existir com isso certa confiança, favorecendo os investimentos no desenvolvimento urbano, sobretudo em Fortaleza, capital deste estado.

O movimento migratório das pessoas do campo para a cidade, passou a ser uma realidade difícil de ser controlada. Os trabalhadores e trabalhadoras sem propriedade e sem terras para o cultivo percebiam na migração uma alternativa. A situação se agravou

---

<sup>9</sup> Aqui faço referência ao período colonial, quando, pela primeira vez, o Brasil foi integrado ao que Immanuel Wallerstein chamou de sistema-mundo moderno. Ele está tratando do período que se iniciou na modernidade no final do século XV, propondo que a partir de então as relações sociais da Europa se universalizaram. Para saber mais, ver: WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. São Paulo, Boitempo, 2007.

com a chamada grande seca de 1877<sup>10</sup>. A respeito disso, Frederico de Castro Neves (2004, p.82) afirma que:

Em um ano mais de cem mil desses ‘invasores’ esfarrapados ocuparam as praças, as ruas, as calçadas e o Passeio Público de uma cidade que procurava adaptar-se aos padrões civilizados dos grandes centros e que não contava com mais do que 27 mil habitantes. Notícias diárias de cenas impactantes aterrorizaram os provincianos cidadãos da capital: roubos, prostituição, suicídios, assassinatos, antropofagia, mendicância.

Percebe-se com a citação acima que a migração das pessoas do campo para a cidade de Fortaleza se deu de forma intensa durante o ano de 1877 - período de estiagem. Essa migração põe em risco o desenvolvimento da cidade que queria efetivar-se a partir da cultura política burguesa da época. Desordenou e impôs insegurança aos habitantes da cidade que viam ali um espaço seguro.

Por outro lado, a caridade cristã recebeu de braços abertos aqueles que foram definidos como retirantes - cria-se uma unidade sobre todos aqueles que migravam -, oferecendo-lhes assistências. No jornal *O Cearense* de 7 de dezembro de 1879, temos a seguinte notícia:

A nenhum moribundo faltou ainda o doce consolo de nossa sancta religião, pois um sacerdote distinto a todos os respeitos, visita diariamente o abarracamento; refiro-me ao padre Prat, digno lazarista e professor no seminário d’esta capital. Não tenho poupado sacrifícios á fim de bem desempenhar meu cargo de comissário e minha missão de médico. Não proferi ainda uma palavra que podesso molestar á qualquer retirante; colloco-me na condição d’elle e procedo para com esses infelizes da maneira que desejaria fisessem para comigo e os meus se porventura nos achássemos nas mesmas condições<sup>11</sup>.

A caridade cristã nesse primeiro momento de intensificação da migração de trabalhadoras e trabalhadores do campo servia como uma forma de aproximação perante ao Deus católico, uma vez que fazendo uma boa ação ao próximo necessitado estaria seguindo os preceitos da Igreja católica. Por outro lado, servia também como dispositivo de controle, já que o retirante, com essa boa ação da comunidade católica, não teria motivos para cometer transgressões.

---

<sup>10</sup> Sobre o tema ver ALBUQUERQUE JR. Durval Muniz de. **Palavras que calcinam, palavras que dominam:** A invenção da seca no Nordeste. Revista Brasileira de História. São Paulo: Marco Zero, vol. 14, n°28, 1994.

<sup>11</sup> **O Cearense**, Fortaleza, 7 de dezembro de 1879. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=709506&Pesq=%22retirante%22&pagfis=12502>. acessado em 01/07/2022.

Nos períodos de estiagem seguintes, quando intensificava a migração, a prática da caridade cristã foi sendo substituída por outras formas de controle. O retirante não pertencia à cidade. Sem o espaço do campo, do qual lhe foi retirado a possibilidade de viver, também passou a ser indesejado na cidade, espaço que também não era o seu. De acordo com Milton Santos (2010, p.598):

Para os migrantes, a memória é inútil. Trazem consigo todo um cabedal de lembranças e experiências criado em função de outro meio, e que de pouco serve para a luta cotidiana. Precisam criar uma terceira via de entendimento da cidade. Suas experiências vividas ficaram para trás e nova residência obriga a novas experiências. Trata-se de um embate entre o tempo da ação e o tempo da memória. Obrigados a esquecer, seu discurso é menos contaminado pelo passado e pela rotina. Cabe-lhes o privilégio de não utilizar de maneira pragmática e passiva o prático-inerte (vindo de outros lugares) que são portadores.

O lugar novo para o migrante, é o lugar do desconhecido, “sede de uma vigorosa alienação” (SANTOS, 2010, p. 597). Para esse autor, ao chegar num espaço novo, em um primeiro momento, o migrante fica espantado, estagnado e nesse momento de inércia, ele observa e compreende a nova dinâmica, com isso busca táticas para se integrar nesse espaço que não é para ser o seu, mas que ele habita. Nessa integração, o retirante dá uma nova função social aos espaços, faz do Passeio Público sua morada, os jornais viram meios intermediários para adquirir o assistencialismo, sendo também utilizados como forma para adquirir verba do governo central para as obras públicas da capital que visavam se modernizar.

A esmola ofertada pela caridade cristã vai ser, nesse novo contexto de estratégias mútuas entre o retirante e o cidadão, vista como elemento que acomoda o novo habitante da urbe, uma espécie de financiadora do ócio e da inutilidade desses corpos que poderiam e deveriam - de acordo com a moral burguesa - ser utilizados positivamente de alguma forma na cidade<sup>12</sup>.

Passou a ser inaceitável para aqueles que buscavam modelar a cidade de acordo com os critérios burgueses, a permanência destes pobres nas ruas centrais da capital. Seria necessário torná-los úteis, disciplinados, dóceis, civilizados, ou seja, controlados. Vigiar, disciplinar e controlar essas pessoas era a função social de todos os cidadãos e também do Estado. De acordo com Rios (2002, p.119)

O discurso de socorro aos flagelados, na seca de 1932, indicava uma preocupação com o “mundo civilizado”. Nos jornais, nota-se a

---

<sup>12</sup> Ver RIOS, Kênia Souza. **Isolamento e poder:** Fortaleza e os campos de concentração na seca de 1932. Fortaleza: Imprensa universitária, 2014.

constituição de um projeto que mostra intenções de disciplinar os retirantes, levando-lhes, em certa medida, a ordem e a moral que também a cidade dos ricos queria para si.

O Brasil que era visto como uma sociedade dual; de um lado “feudal” ou “semifeudal”, atrasada, arcaica, rural, por outro lado era uma sociedade que se modernizava, que estava em processo de “evolução” em seu desenvolvimento do tipo eurocêntrico. Não cabia aquelas pessoas que eram vistas como “bárbaras” na sociedade que se queria “civilizada”, que caminhava linearmente para a sociedade modelo de perfeição, sociedade esta que negligenciava o que ela mesmo produziu: miséria, pobreza, fome, vida precária e morte. É diante do que foi exposto aqui que direciono dois problemas que norteiam nossa pesquisa:

- 1- O que levou o Estado a construir um espaço de confinamento para sertanejos e sertanejas no município do Crato?
- 2- O que levou o Estado a destruir um território na zona rural do Crato?

Coloquemos as justificativas dadas oficialmente. No primeiro caso seria para facilitar a assistência do governo aos milhares de retirantes que migraram em época de seca. O segundo caso seria para conter o avanço de uma sociedade comunista, ou ainda, uma comunidade de fanáticos que lembrava Canudos. Esses são os discursos oficiais e que durante muito tempo perduraram na memória da sociedade como respostas únicas possíveis. No entanto, praticar a historiografia também é disputar a memória social. É o que faremos aqui, partindo das fontes e com auxílio de abordagens teóricas que acreditamos poder fornecer uma explicação inteligível para esses eventos coetâneos.

Nesse sentido, para responder as indagações que me levam a pesquisar os espaços do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e o Campo de Concentração do Buriti, é necessário proceder com um método satisfatório em relação às fontes de pesquisa as quais pretendo examinar, pois como afirma Paul Ricoeur, “não há documento sem pergunta, nem pergunta sem projeto de explicação”. (RICOEUR, 2007, p. 193). Apenas no diálogo com as fontes selecionadas é que se pode chegar a uma tentativa de resposta.

Desse modo buscamos analisar fontes diversificadas que possibilitem um debate amplo sobre os espaços que por ora investigo. Dividimos estas fontes nas seguintes categorias: a) as produções dos memorialistas; b) os jornais da época, sobretudo, o *Diário de Pernambuco* e o *Jornal O Povo*; c) o discurso oficial de Getúlio Vargas encontrado em relatórios oficiais ou reproduzidos em outros meios, tais como jornais, revistas e livros; d) as entrevistas feitas com remanescentes e outros conhecedores da história desses dois espaços, algumas destas entrevistas

foram feitas por mim, já outras foram encontradas em obras acadêmicas e mesmo em documentários; e) o Boletim de Eugenia produzido entre os anos de 1929 e 1933; f) o relatório de diligências de Caldeirão.

A disputa de narrativas, termo que está na moda atual devido a conjuntura política que vivemos, diz muito a respeito da construção da própria memória. Essa construção se faz a partir dos interesses conflitantes que demarcam a historiografia. A contradição que há nessa disputa, me faz enxergar versões dos fatos distintos e possibilidades de análises críticas ao discurso oficial. O propósito aqui não é tomar uma fonte ou outra como verdades absolutas, ou confundi-las com a própria História, mas comparando os documentos e percebendo tanto a narrativa em si como aspectos da sua produção, podemos alargar a compreensão sobre o objeto da pesquisa.

Com as obras memorialistas, busco saber, a princípio, sobre os autores, para poder identificar de onde partiu a escrita, o que eles objetivavam com suas produções, que tipo de ligações tinham com a cidade do Crato, quais as características políticas e individuais dos mesmos, para entender os discursos e as narrativas por eles produzidas acerca do Caldeirão e do Campo de Concentração do Buriti. De alguma forma, esse tipo de fonte se constitui como vestígios imprescindíveis a esse estudo, pois trazem datas, aspectos e pistas ou intenções sobre a questão da modernização do Crato, importante para verificar na medida em que são elaborados os mecanismos de controle da sociedade com a institucionalização do Campo do Buriti e as investidas militares ao Caldeirão.

Nas leituras de seus livros percebe-se características da formação desse município, que tipo de cidade e de cidadão querem construir, moldar e fabricar. Percebo, com alguns memorialistas, o desejo por parte da sociedade cratense – pessoas que estão de certa forma dominando o cenário cultural e político local da época –, em tornar esta cidade um lugar moderno e civilizado. É possível notar, também, como o discurso oficial sobre a seca se estabelece no meio social e como esse discurso camufla práticas de controle de uma parte da população que não se encaixa no projeto idealizado para a cidade. José Alves de Figueiredo Filho<sup>13</sup> descreve, por exemplo, que “as secas por sua vez são ameaças perenes contra a economia de todo o polígono do secular flagelo”. Desse modo, ele endossa um discurso que a questão climática é causadora de todos os males que surgem na sociedade

---

<sup>13</sup> José Alves de Figueiredo Filho, nasceu em 14 de julho de 1904, natural de Crato, foi um dos fundadores do Instituto Cultural do Cariri – ICC – e membro da Academia Cearense de Letras.

nordestina e o Estado seria o agente responsável por diminuir as calamidades ocasionadas pela estiagem.

Nos jornais da época, é interessante perceber como as ideias dominantes eram disseminadas, além disso, como eram recebidas tais informações e como os retirantes se apropriavam desse meio de comunicação. O saber dos retirantes, adquiridos com as práticas existentes em migrações anteriores, fizeram com que estes se utilizassem dos periódicos na tentativa de conseguir algum tipo de assistência (RIOS, 2014, p. 29). Quando rompida as relações paternalistas e a migração para a cidade se torna uma alternativa, os retirantes passaram a ter uma relação com o Estado próxima da qual havia com os proprietários das terras onde trabalhavam – uma relação de compadrio, que gerava dependência dos trabalhadores rurais –, aliás não era só com o Estado que isso ocorria, como percebe-se com o jornal *O Povo* do ano de 1938 edição 3705, “no material de pesquisa do Dr. Moacyr Santana, diretor do Arquivo de Alagoas, encontramos um cartão do Padre Cícero ao Barão de Vandsmet, primeiro usineiro de Alagoas, apresentando-lhe uma família de retirantes que desejava estabelecer-se em suas propriedades e pede-lhe o favor de atendê-la”. Nota-se que os retirantes chegavam até o Padre Cícero em busca de apoio e que este de alguma forma, a partir da sua relação com alguns proprietários de terras, pudesse intervir em prol daqueles que migravam, fazendo com que àquela massa empobrecida de trabalhadores ficasse cada vez mais devota do Padre.

Nos jornais, como já foi dito acima, não era raro a apropriação dos discursos que relatavam os sofrimentos dos retirantes de forma oportunista, com o intuito de adquirir verba do governo central para realizar os desejos da camada social a qual esses jornais representavam. Desse modo, é de suma importância compreender as complexidades que compõem esse tipo de fonte, pois como produção perpassa por interesses de caráter diversos. No entanto, interesses, vontades e desejos, também devem ser analisados, no sentido em que se pode compreender, a partir da prática discursiva, as relações de poder e saber que estavam inseridas e, também, sendo adquiridas naquele momento.

Nos discursos oficiais encontrados tanto em relatórios, como em livros e jornais, verifica-se o desejo de tornar público e aceita a percepção das autoridades representantes do Estado diante do Caldeirão e do Campo do Buriti, utilizando dos diversos meios de disseminação de informações para que seus pontos de vista fossem tratados como verdadeiros sobre os dois espaços, assim conseguiam legitimar suas ações. De acordo com Albuquerque Jr., “os pronunciamentos interessam ao historiador, tanto quanto os

discursos, por implicarem uma intervenção pública de alguém, uma saída à cena de um personagem que, com suas palavras, pretende causar algum tipo de efeito, algum tipo de acontecimento” (ALBUQUERQUE JR., 2015, p. 225). A exemplo disso, tem-se no jornal O Povo o relato do ato policial no sítio Caldeirão

Como sabe o público, desde que a polícia se insurgiu contra o “beato”, pondo têrmo a vida estranha que o mesmo levava naquele sítio, estacionou ali um destacamento, incumbido de manter a ordem e não permitir, certamente, a reorganização do centro de fanatismo e retardamento social que as autoridades cearenses vislumbraram no pacato município (O POVO, 03/09/1936)

Nesse trecho da matéria verifica-se a forma como o jornal servia de intermediário para aproximar o público das autoridades e das ações do governo, tentando tornar este público um aliado do Estado, o qual destruiria o espaço do inimigo forjado em nome da ordem e do progresso. Desse modo, primeiramente, se constrói o inimigo para que depois, a partir dos meios que servem como intermediários, possa justificar sua ação, tendo o apoio da população. Em seguida, tem-se o massacre disfarçado de confronto ao que impede o desenvolvimento em benefício da sociedade, sendo que as pessoas que tinham suas moradias no Caldeirão, tinham seus corpos considerados descartáveis, inúteis para a tal “civilização” que estava em formação. Aqui encontram-se aspectos da necropolítica, que será o nosso referencial de análise.

Nos discursos oficiais nota-se elaborações científicas, um saber que demonstra uma verdade que se quer estabelecer, e como detentores do conhecimento, aspectos de verdade podem ser forjados já que perpassam por uma produção e como toda produção, o discurso oficial, também, remete a interesses, isso é o que veremos, por exemplo, nos boletins de eugenia entre os anos de 1929 e 1933, e no relatório de diligência de Caldeirão. Neles podemos verificar aspectos racistas que possibilitam com que a gente analise tais fontes a partir da perspectiva necropolítica, a qual buscaremos tratar ao longo dos capítulos em diálogo com as fontes.

Contrastando o discurso oficial, verifica-se outras vozes, até então silenciadas, não consideradas nos discursos, nem nos documentos oficiais. São outras manifestações que dizem respeito aos espaços de controle que é tema dessa tese. Assim, nos interessa também o discurso do outro, daquele que até então se encontra às margens, que esperam o momento certo e uma escuta no sentido que lhes possibilite dar suas versões sobre o que aconteceu. Entra em cena uma memória concorrente a oficial, como afirma Michael Pollak

Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. Sobretudo a lembrança de guerras ou de grandes convulsões internas remete sempre ao presente, deformando e reinterpretando o passado. Assim também, há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. E essas constatações se aplicam a toda forma de memória, individual e coletiva, familiar, nacional e de pequenos grupos. O problema que se coloca a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do “não-dito” à contestação e reivindicação; o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização (POLLAK, 1989, p. 8-9).

A contradição que há nessa disputa, me faz enxergar outras versões dos fatos, outras possibilidades de análise. O propósito aqui não é tomar as entrevistas como fatos verdadeiros, ou confundi-las com a própria História, mas de utilizá-la como fonte, comparando com outros documentos e percebendo tanto a narrativa em si como aspectos da sua produção. A metodologia da História oral permite, de acordo com Verena Alberti, “o conhecimento de experiências e modos de vidas de diferentes grupos sociais. Nesse sentido o historiador tem acesso a uma multiplicidade de histórias dentro da história que dependendo de seu alcance e dimensão, permitem alterar a hierarquia de significações historiográficas” (ALBERTI, 2018, p. 166).

Aqui não tenho pretensão de ser imparcial. Já nas próprias escolhas teóricas e metodológicas, observa-se uma linha de raciocínio que busco tomar para dar inteligibilidade para o tema proposto, o que não significa dizer falta de critério e de criticidade em relação as fontes e a explicação que busco dar.

No primeiro capítulo, buscamos discutir o Estado brasileiro. Qual o projeto de país nas primeiras décadas do século 20? Que país é esse que entra em disputa com novos atores políticos que começaram a emergir no final do Império e foram ganhando espaços de debate e ação política nos primeiros anos da República?

Busco discutir neste capítulo tanto os interesses desses novos atores políticos, bem como a ascensão de Vargas ao poder, o qual traz consigo uma herança de governo autoritário, ampliando o debate e a intervenção higienista e eugênica que já vinha desde antes do seu governo.

Esse debate, a meu ver, é necessário visto que a cultura política e as ações do Estado naquilo que iremos apresentar tanto no Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, bem

como no Campo de Concentração do Buriti, passam por essa racionalidade de intervenção estatal violenta, seja na destruição de uma comunidade como o Caldeirão, seja de uma política dita assistencialista para confinar pessoas em um espaço que vai ser comparado a um “curral”, como é o caso do Campo de Concentração do Buriti.

Já no capítulo seguinte trataremos das consequências da Lei de Terras de 1850, trazendo o exemplo de Canudos que não só buscou resistir à expansão do latifúndio, como buscou uma existência alternativa ao projeto sistêmico que estava em vigor na época de transição da Monarquia para a República. A escolha por Canudos não foi de forma aleatória. Para a nossa pesquisa é interessante percebermos tal comunidade, já que no relatório da diligência no Caldeirão feito pelo Tenente José Góes de Campos Barros, Caldeirão é comparado a Canudos, sendo uma das justificativas que legitimaram o ataque a este território. Ainda neste capítulo, é abordado outra experiência que foi consequência das transformações ocorridas na segunda metade do século XIX, sobretudo da Lei de Terras e das transformações urbanas, que foi a migração para a cidade que se desenvolvia industrialmente, adentrando mais efetivamente às relações sociais capitalistas.

No terceiro capítulo trago à tona a região do Cariri, principalmente o município do Crato. Traçando certa disputa entre o Cariri encantado dos povos da Chapada do Araripe e o Cariri do projeto liberal, dando vida a este processo e desnaturalizando o caminho percorrido pela história. Aqui se faz importante observar, assim como nos capítulos anteriores, que existem projetos diversos que entram em disputa, e muitas vezes essas disputas se fazem também pela tentativa do apagamento da memória – uma necromemória - a qual não é algo inocente, ao contrário disso, faz parte do projeto vencedor mostrar o modelo hegemônico como único possível e os vencedores como desbravadores e heróis.

No quarto capítulo, irei trabalhar a comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Sobre este espaço há muito material produzido sob a perspectiva de ângulos diversos, desde narrativas, inclusive antagônicas tanto do Caldeirão quanto de seu líder - o beato José Lourenço. Tais produções servem para conduzir a nossa própria análise sob o ponto de vista da necropolítica esboçada por Achille Mbembe. Essa análise vai para além de uma compilação de estudos a respeito da temática. Propomos a partir de fontes e da bibliografia que trata do tema, uma análise dentro da conjuntura que o país vive no momento: autoritarismo herdeiro do processo colonial, busca pelo controle social por parte do Estado e de quem o representa, política de inimizade na construção de inimigos

internos, bem como a criminalização de uma experiência autônoma e alternativa ao *status quo*. Em outras palavras, é um estudo que, acima de tudo, trata da violência sobre os corpos considerados descartáveis, corpos que tem cor e origem. Tratamos aqui da violência sobre os corpos de origem indígena e negra, trabalhadores e trabalhadoras sertanejas.

O último capítulo versa sobre o Campo de Concentração do Buriti, a sua formação, construção física e seu funcionamento, como também os tipos de relações de poder envolvidos no processo de formação desse campo, buscando relacionar com o contexto em que o país se apresenta. Assim, em diálogo com o capítulo referente ao Caldeirão, busco analisar o Campo de Concentração do Buriti a partir da perspectiva da necropolítica, já que no meu entendimento este espaço não se configura apenas como tecnologia para o controle social que, ao meu ver, é uma expressão muito sutil, já que percebemos inúmeras mortes ocorridas ali. Por isso o viés teórico assinalado aqui diz respeito à necropolítica e não ao biopoder - como fiz na minha dissertação de mestrado. Na necropolítica o controle se dá a partir do controle sobre a morte - quem podemos deixar morrer?

Mortes ocasionadas pela fome, pelas doenças, por falta de assistência do Estado, fazendo perceber que os retirantes que chegaram no Buriti, estavam no espaço caracterizado naquilo que Agamben define como estado de exceção. Aquela gente vivendo uma vida desassistida pelo Estado, ao mesmo tempo que forjada pelo próprio Estado soberano, onde a existência é descartável, sendo o falecimento daqueles corpos visto como algo banal, ao ponto de serem enterrados em valas comuns, um corpo sobre o outro.

Dessa forma, o que busco é analisar as relações de exclusão, controle e negação à vida de uma parte da população que não se insere em um projeto político liberal em ascensão na época. Cabe ressaltar que esse estudo, embora tenha recortes temporais e espaciais específicos, conduz às discussões atuais, tais como a forma que o Estado atua diante de alguns segmentos da sociedade, com a aplicação da disciplina, do controle social, sobretudo dos corpos indígenas, pretos e pobres, estabelecendo certas modalidades de necropolítica. Então, a partir dessa perspectiva de pensamento, analisar o Campo de Concentração do Buriti e o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto possibilita uma compreensão crítica e atual sobre a sociedade em que vivemos.

## CAPÍTULO 1 – O BRASIL REPUBLICANO: A FORMAÇÃO NACIONAL E O PROJETO EUGÊNICO

Desde as últimas décadas do século XIX, o Brasil caminha para um novo sistema político: a República. Não bastava mudar o sistema político, era necessário demonstrar que o país estava acompanhando o desenvolvimento que ocorria em outras partes do mundo, sobretudo no ocidente europeu. Assim, parte dos brasileiros progressistas, para a época, buscavam seguir os passos ditos como inequívocos da evolução humana e social, tendo como modelo os países capitalistas europeus.

Com a justificativa de ser um modelo racional único possível de levar ao desenvolvimento ou evoluir ao ponto máximo de satisfação humana, o pensamento racional europeu e seu humanismo em sequência evolutiva desde o período renascentista, pregavam a eficácia de seu cientificismo, exportando seu modelo mundo à fora. Walter Benjamin critica esse modelo de pensamento que em linhas gerais segue um ritmo, segundo o autor, de tempo vazio e homogêneo. De acordo com Benjamin (apud LÖWI, 2020, p. 116)<sup>14</sup>

A teoria social-democrata, e, mais ainda, a sua práxis estavam determinadas por um conceito de progresso que não se orientava pela realidade, mas que tinha uma pretensão dogmática. O progresso, tal como ele se desenhava na cabeça dos social-democratas, era, primeiro, um progresso da própria humanidade (e não somente das suas habilidades e conhecimentos). Ele era, em segundo lugar, um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, ele era tido como um progresso essencialmente irresistível (como percorrendo, por modo próprio, uma trajetória reta ou em espiral).

Nessa tese de Walter Benjamin, citada por Michael Löwi em *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*, apresentam-se críticas a esse modelo universal que quer implantar o pensamento racional ocidental de um progresso homogêneo e linear. O pensamento de Benjamin que, neste momento, está alinhado com o materialismo histórico e dialético, faz refletir sobre a ficção do progresso automático e contínuo.

Não existe passividade nesse progressismo apontado como único possível. Os interesses de dominação e resistência, caminham como ação e reação em disputas de interesses antagônicos. Nesse caso, como afirma Löwi (2020, p.116-117) em sua análise,

---

<sup>14</sup> Michael Löwi, nessa obra, traz à tona suas reflexões sobre as teses de Walter Benjamin sobre a história.

“o movimento da história é necessariamente heterogêneo – desigual e combinado, diria Trotski – e os avanços em uma dimensão da civilização podem ser acompanhados de regressões na outra”.

Assim, para o progresso da humanidade, existiria um correlato oposto que seria o regresso. A dominação, hegemonia de uma forma de viver sobre outras que poderiam também se desenvolver, pois o modelo de progresso aqui posto passa a ser vislumbrado como único possível, por isso deve ser seguido para o aprimoramento social quase que de forma automática.

No entanto, como segue na análise de Löwi, a sociedade se faz de forma heterogênea, principalmente se tratando de um país como o Brasil que adentrou em um novo sistema político que ampliou de certa forma os atores políticos atuantes, se não institucionalmente, mas, de qualquer forma, passam a ocupar os espaços de debates, reivindicações e ações que, à margem dos gabinetes, constituem, também, lugares políticos importantes para a própria formação social do país.

Desse modo, o que busco discutir neste capítulo são os interesses desses “novos” atores políticos, bem como a ascensão de Vargas ao poder, o qual traz consigo uma herança de governo autoritário, ampliando o debate e a intervenção higienista e eugênica que já vinha desde antes do seu governo.

Esse debate é necessário, visto que a mentalidade e as ações do Estado naquilo que iremos apresentar tanto no Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, quanto no Campo de Concentração do Buriti, passam por esta racionalidade de intervenção estatal violenta, seja na destruição de uma comunidade, como o Caldeirão, seja de uma política, dita assistencialista, para confinar pessoas em um espaço que vai ser comparado a um “curral”, como é o caso do Campo de Concentração do Buriti.

## **1.1. Independentes, qual o modelo nacional e social devemos seguir?**

Na segunda metade do século XIX, o país começou a ter maiores transformações econômicas, sociais e urbanas. Com o sistema escravista aos poucos se degradando, seja pelas intervenções externas, pelos movimentos internos abolicionistas ou pela luta e resistência dos povos escravizados, que desde sempre esteve presente na história da

escravidão, aumentou o debate a respeito da possibilidade do Brasil adentrar no que Immanuel Wallerstein afirma ser o sistema-mundo moderno<sup>15</sup>, porém, nesse momento histórico de final do século XIX, o universalismo europeu estava sendo caracterizado por sua fase industrial, e o Brasil buscava se forjar tendo como modelo as principais potências europeias.

A cultura europeia mais uma vez se expandia e penetrava no imaginário da população local, sobretudo de uma elite burguesa urbana em ascensão, a qual buscava desenvolver os meios de sociabilidade, transformando não só a estrutura urbana, mas também buscando padronizar a população aos moldes das chamadas civilizações europeias. Ao contrário da colonização moderna iniciada no final do século XV, seria, nesse caso, necessária uma forma de colonização epistemológica. De acordo com Aníbal Quijano (2005, p. 119)

Já em sua condição de centro do capitalismo mundial, a Europa não somente tinha o controle do mercado mundial, mas pôde impor seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao 'sistema-mundo' que assim se constituía, e a seu padrão específico de poder. Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de re-identificação histórica, pois na Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais. Desse modo, depois da América e da Europa, foram estabelecidas África, Ásia e eventualmente Oceania. Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações. Mas as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual, em cada caso, desempenharam também um papel de primeiro plano. Sem esses fatores, a categoria Oriente não teria sido elaborada como a única com a dignidade suficiente para ser o Outro, ainda que por definição inferior, de Ocidente, sem que alguma equivalente fosse criada para *índios* ou *negros*. Mas esta mesma omissão põe a nu que esses outros fatores atuaram também dentro do padrão racista de classificação social universal da população mundial.

A Europa ao colocar para si o modelo padrão, o mais alto grau de evolução humana e a racionalidade humanista, desde o século XV – período que se convencionou chamar de moderno -, ao mesmo tempo que houve a expansão da cultura europeia para o

---

<sup>15</sup> A história do sistema-mundo moderno tem sido, em grande parte, a história da expansão dos povos e dos Estados europeus pelo resto do mundo. Essa é a parte essencial para a construção da economia-mundo capitalista. Na maioria das regiões do mundo, essa expansão envolveu conquista militar, exploração econômica e injustiças em massa. Os que lideraram e mais lucraram com ela justificaram-na a seus olhos e aos do mundo com base no bem maior que representou para todos os povos. O argumento mais comum é que tal expansão disseminou algo invariavelmente chamado de civilização, crescimento e desenvolvimento econômico ou progresso (WALLERSTEIN, 2007, p. 29).

resto do mundo, se voltando também e sobretudo para o Atlântico, significou o aniquilamento e a destruição de outras formas de viver, outras potencialidades e outras culturas. A teoria da racialização funcionou como tecnologia de dominação bastante eficaz para o europeu, criou uma hierarquia racial legitimada pela racionalização, característica da modernidade, tornando natural a ideia de inferioridade e superioridade de raças<sup>16</sup>.

Na obra *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*, Edward Said, investe seus estudos em como o Ocidente europeu estabeleceu uma “verdade” sobre o Oriente investindo em uma série de produções as quais construíram uma ideia de Oriente a partir do Ocidente

Assim, um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, têm aceitado a distinção básica entre Leste e Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, ‘mentalidade’, destino e assim por diante (SAID, 2007, p. 29).

O europeu não poupou na intensificação da construção do outro, nem na sua divulgação e disseminação, naquilo que Benedict Anderson<sup>17</sup> chamou de capitalismo editorial. De acordo com o poeta da *Negritude*<sup>18</sup>, o martinicano Aimé Césaire (2010, p.13)

Isso significa que o essencial aqui é ver claro e pensar claro, entender atrevidamente, responder claro à inocente pergunta inicial: o que é, em seu princípio, a colonização? Reconhecer que ela não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania; nem a expansão de Deus, nem a extensão do Direito; admitir de uma vez por todas, sem titubear pelas consequências, que na colonização gesto decisivo é o do aventureiro, e o do pirata, o do mercador de ouro e do comerciante, o do apetite e o da força, com a maléfica sombra projetada por trás por uma forma de civilização que em um momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial.

---

<sup>16</sup> Ver mais em QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Disponível em: < [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf)>, acessado em 10/04/2020.

<sup>17</sup> Ver ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

<sup>18</sup> Juntamente com o senegalês Léopold Sédar Senghor, criou o conceito de *negritude*, que seria uma resposta a inferioridade imposta aos negros e negras, pelos brancos europeus; uma forma de “reivindicação, uma negritude assumida” (FANON, 2008, p. 136).

Dessa maneira, vê-se como foi importante para a manutenção do controle e da dominação europeia, investir não apenas no poder *stricto sensu*, mas também na construção e disseminação de um saber. A colonização epistemológica é fundamental no processo de dominação, visto que anula o conhecimento do outro, a cultura do outro, os seus símbolos, modos de representação, enfim, aniquila o outro ser e constrói um outro negativo, que precisa e que necessita aceitar aquele padrão eurocentrado também forjado na racialização e na racionalização humanista Ocidental, enquanto superior. Assim, o europeu forja um modelo civilizacional para se opor à barbárie. Quijano (2005, p.129) afirma que

A razão não é somente uma secularização da ideia de ‘alma’ no sentido teológico, mas uma mutação numa nova id-entidade, a ‘razão-sujeito’, a única entidade capaz de conhecimento ‘racional’, em relação à qual o ‘corpo’ é e não pode ser outra coisa além de ‘objeto’ de conhecimento.

Com isso, a construção epistemológica eurocêntrica viabiliza a sua dominação baseada na racionalização e na ideia de modernidade. O humanismo europeu contribuiu para forjar uma hierarquia social e racial ao humanizar o branco europeu, possuidor de alma e razão, pondo em outro nível o selvagem, o bárbaro, aquele que possui apenas corpo, objeto da razão. Para Enrique Dussel (1993, p.20)

A conquista é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitoado, submisso, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais). A subjetividade do “conquistador” por seu lado, foi se constituindo, desdobrando lentamente na práxis.

De acordo com Frantz Fanon “a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia” (FANON, 2008, p. 90). Em um contexto mais contemporâneo o mesmo afirma “desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam” (FANON, 2008, p. 108). Essa perspectiva julgadora, analítica do ocidental conquistador, revela seu tratamento sobre o nativo, observando-o enquanto objeto verificável a partir da sua compreensão, ou seja, uma análise não enquanto sujeito, mas enquanto objeto a ser analisado.

Durante o século XIX o capitalismo se consolidou como principal sistema econômico na Europa, passou por sua primeira grande crise na década de 1860 e, posterior a isso, momento que estabeleceu a chamada segunda revolução industrial, percebe-se a

ampliação do alcance do sistema capitalista em regiões externas à Europa, agora não mais como colônias da metrópole, mas como Estados independentes que vão buscar emergir no mundo, aceitando e buscando seguir o modelo europeu, visto como único viável. Porém, a ideia de civilização e barbárie permanece. Agora os Estados independentes podem “evoluir” ao nível dos países ocidentais europeus, desde que sejam influenciados pelos mesmos. A respeito disso, Fanon (2008, p.34) afirma

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será.

O padrão imposto de civilização condena tudo aquilo e todo aquele que não estiver alinhado com a forma social hegemônica, burguesa e predominantemente europeia. Ou seja, uma identidade forjada na negação da existência de um outro modo de vida, no aniquilamento de outros saberes e de outras culturas. Desse modo, é no aceitar a cultura de fora, imposta como a melhor e único caminho para a evolução social, que teremos a negação de outras possibilidades de vida.

Todo projeto político passa por interesses que privilegiam, sobretudo, a classe hegemônica e com isso beneficia a cultura desta. Mesmo que outras vozes passem a reivindicar espaço político, haverá o controle por parte daqueles que se consolidaram no poder, e este controle se dará por diversas formas, institucionais ou não, mas sempre em caráter pedagógico na construção da subjetividade do ser.

## **1.2. Em disputa, um país: o Brasil republicano e os novos atores políticos.**

No contexto do Brasil, com o advento da República, bem como com a abolição da escravidão e a chegada de imigrantes para o trabalho assalariado nas fábricas, transformações foram se adequando ao novo cenário nacional urbano, com interesses das diversas camadas sociais que estavam em processos de lutas e adaptações, simultaneamente. Os imigrantes trouxeram consigo ideais socialistas e anarquistas, os quais já cumpriam, há algum tempo, papel importante nas reivindicações dos trabalhadores e trabalhadoras na Europa.

Os ex-escravizados estavam agora à própria sorte, adicionados aos cadastros de reserva das indústrias, ou seja, desempregados, esperando por oportunidade no mercado de trabalho. Estes eram mais explorados e seus pagamentos eram inferiores aos dos imigrantes. Para Ângela de Castro Gomes (2017, p.35-36)

A construção de um novo Estado idealizado por atores sociais tão diversificados não poderia suscitar rapidamente um amplo consenso. Por isso, o período inicial do experimento republicano pode ser entendido como o da busca por definição de seus próprios contornos. As críticas sucessivas – políticas, econômicas e sociais – que pontuam as primeiras duas décadas da República denotam a vivência do sentimento de permeabilidade do regime, e, mais que isso, de que o poder não estava ocupado. Se no antigo regime o poder estava definido e até materializado na pessoa do imperador, sendo ele árbitro da sociedade, com a República a situação se inverteu. O poder estava disponível para ser, como nunca o fora, construído pela sociedade. O sentido principal da convocação da Assembleia Nacional Constituinte que postularia os princípios do novo Estado é justamente este, em suas nítidas vinculações com a teoria e prática liberais. O momento pós-republicano está desta forma aberto à “palavra” que é pública e que espelha a possibilidade de propostas políticas diversas e numerosas. É justamente no contexto deste amplo debate, marcado pela diversidade e pela significativa esperança na conquista de um espaço de expressão política efetiva, que começam a emergir ideias mais articuladas, tanto em nível de discurso como de organização, sobre a participação política daqueles que trabalha.

No processo inicial da formação da República, parecia que o debate estava aberto para as camadas sociais mais diversas. Os trabalhadores e trabalhadoras começavam a se organizar para mostrar publicamente seus interesses e perspectivas de sociedade que vislumbravam. Longe de uma homogeneidade de pensamento, como afirma Gomes (2017, p.37), “se, de início, pode ser percebido um ponto de partida comum, muito rapidamente ele é abandonado, e o que se observa é tanto um debate com os ‘outros’, quanto uma disputa interna pela ‘fala’ dos trabalhadores”.

Logo na primeira década do século XX, as autoridades governantes começaram a reprimir mais eficazmente as vozes e as ações dos trabalhadores e das trabalhadoras, além disso, havia as próprias disputas internas dos socialistas em si, como também com os anarquistas. Como afirma Maria Auxiliadora Guzzo de Decca (1991, p. 8), “a história da industrialização no Brasil foi a história da constituição de novas forças sociais no interior da formação social brasileira. Novos atores sociais, industriais e operários, passaram a moldar também a sociedade brasileira”. Assim, a formação de um novo país se fazia em disputa por diversos atores, antigos e novos na história do Brasil – as oligarquias estaduais, a burguesia urbana em ascensão, os trabalhadores e trabalhadoras do campo e,

agora, também, os trabalhadores e trabalhadoras diversos da cidade. De acordo com Decca (1991, p. 9)

Em poucos anos se formou um quadro de industriais saídos das fazendas e da importação. Se no início seus interesses não se diferenciavam, sistematicamente, dos interesses da burguesia agrária, sendo muitas vezes complementares os mesmos, com o tempo essa situação se modificou. O grupo de industriais passou a se distinguir de outros setores sociais dominantes por força de preocupações específicas e necessidades próprias. Nas primeiras décadas da República os industriais se reúnem e fundam diversos centros e associações que deveriam zelar por suas conveniências, garantindo-lhe benefícios: Centro Industrial do Brasil, o Centro Industrial de Fiação Tecelagem de Algodão, o Centro de Indústria de Calçados e Comércio de Couros, o Centro das Indústrias do Estado de São Paulo (CIESP), etc. Tais organismos de classe tiveram no início a função de conseguir e preservar vantagens econômicas para os industriais e de controlar, com medidas repressivas ou preventivas, o operariado fabril. Mais tarde, buscaram politizar seu projeto industrializante, apresentando-o como único caminho possível para o desenvolvimento e o progresso do conjunto da sociedade brasileira. O CIESP (1928), mais tarde FIESP (Federação das indústrias do Estado de São Paulo - 1931), foi exemplar nesse sentido.

As primeiras décadas da República se fez então com a disputa de ideias e interesses de grupos diversos. Logo, pensar a política da época apenas como uma disputa entre oligarquias ou trocas de oligarquias paulistas e mineiras no poder central é negligenciar os atores diversos que disputavam projetos para um novo país.

Como podemos perceber na citação acima, a burguesia industrial começou a se organizar enquanto classe que pretendia tomar as rédeas do país. Inicialmente aliada aos aristocratas, aos poucos, com o desenvolvimento industrial, começaram a mostrar que seus interesses não estavam mais alinhados com os antigos grupos dominantes, pois seus interesses agora eram mais específicos. Por outro lado, também se fazia necessário intervir com maior rigidez contra os trabalhadores que nas primeiras décadas do século XX organizavam greves, reivindicavam direitos e começavam também a se organizar em associações<sup>19</sup>.

De acordo com Ângela de Castro Gomes (2017, p.38) “em 1890 surgiu, na capital da República, o primeiro jornal que pode ser considerado um instrumento de organização operária no Brasil, com um programa de assumida inspiração socialista”. O jornal do qual Gomes está tratando chama-se *A voz do povo*, em sua organização estavam personalidades

---

<sup>19</sup> Sobre o tema ver DECCA, Maria Auxiliadora Guzzo de. **Indústria, trabalho e cotidiano**: Brasil, 1880 a 1930. São Paulo: Atual, 1991.

com ativa atuação ainda no final o século XIX, como por exemplo Francisco Juvêncio Saddock, em relação a movimentos em prol dos operários e José Augusto Vinhaes, que fez parte de manifestações abolicionistas e republicanas. Nesse sentido, Gomes (2017, p.39) diz que

O que importa assinalar com estes dados é que, no momento posterior à Proclamação, um grupo de homens de tradição de lutas pelos direitos dos que trabalham, e também nas lutas pela República, se associou em torno de um jornal que traduzia o lançamento de uma proposta. Na verdade, como se verá, esta conjunção foi efêmera – durou pouco mais de um mês -, pois logo surgiu uma cisão que dividiu o grupo em duas organizações partidárias, em duas vozes. De toda forma, a proposta socialista, vivenciada e debatida ao longo de 1890, deixou não só registros, como também experiências. Sua matriz inicial era aquela veiculada por *A voz do povo*, que no mês de sua fundação esclarecia em torno de que pontos fundamentais se estruturava a ideia de organização de um partido operário no Brasil.

É importante ressaltar a participação política de pessoas comuns ainda no século XIX, vislumbrando uma mudança no sistema político do Brasil, ou seja, um pensamento republicano partindo dos próprios trabalhadores, mostrando que o cenário político é bem mais amplo do que uma mera troca de governantes no poder central. Os confrontos de ideias, de posicionamentos políticos se ampliaram com o advento da República.

Essa transição da monarquia para a república trazia no imaginário tanto dos liberais quanto dos socialistas a ideia de que o Brasil estava entrando numa nova era, em busca de novos horizontes. A monarquia, para estes grupos, passa a ser identificada como antiquada, ultrapassada, um regime político antigo, enquanto que a república se apresentava como algo novo, uma mudança necessária para um novo país e uma nova nação. Assim, a república começa a se configurar como algo positivo tanto para liberais quanto para socialistas.

O trabalho adquire um novo significado: o da dignidade humana. Ambos os discursos, tanto dos liberais como dos socialistas, com estratégias diferentes, mencionaram essa nova relação com o trabalho e com o trabalhador. De acordo com Gomes

A República era o regime da ordem e do progresso, entendidos como resultado do trabalho, que nos tempos modernos se confundia com atividade industrial. Foi o operário quem “*fez a prosperidade*” do país, e “*sem ele não há povo que possa atingir a altos destinos*”, ou que possa “*marchar na vanguarda da civilização para a completa supremacia dos povos superiores*”. Fator de industrialização e prosperidade, o operário era tudo nas nações civilizadas, mas não era

nada nas nações atrasadas (...) o povo trabalhador, o “proletariado” que o jornal interpelava, era um grande conglomerado heterogêneo e disperso que precisava ganhar contornos para si mesmo e para a sociedade em geral. A formação de um partido operário coroava esta análise, cujo os fundamentos eram a revalorização do trabalho e do trabalhador e a crença na possibilidade de os direitos operários serem defendidos dentro das regras do sistema representativo de corte liberal.

Nesse momento se fala em trabalho como algo positivo no sentido da dignidade humana, da regeneração e da possibilidade de se tornar alguém melhor. É a partir do trabalho industrial que a modernização e urbanização são possíveis. Portanto, modernizar e civilizar são dois aspectos que caminham juntos na transformação dessa nova sociedade que se quer implantar. E o trabalho, assim como o discurso sobre o trabalho nesse regime republicano, vão entrar como técnica/estratégia para a disciplina, a ordem e o progresso. De acordo com Michel Foucault (2013, p.133)

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”.

Michel Foucault, mostra como a relação de poder se faz, também, de maneira sutil, na fabricação de corpos dóceis, produzidos em seus lugares de trabalho, em instituições diversas capazes de transformar os seres humanos naquilo que se planeja para viver bem na sociedade. Sociedade que é planejada a partir de interesses e, nesse momento, o interesse de uma sociedade diferente da antiga que se quer deixar para trás se faz a partir de seres humanos padronizados com energia para a produção e com pouca possibilidade de transgressão. Assim, cabe destacar o trabalho como mecanismo disciplinar, como instrumento pedagógico na formação de sujeitos hábeis para o trabalho, além de dóceis, ou seja, úteis e sob controle.

Por outro lado, essa tentativa de controle sobre as vidas dos trabalhadores e trabalhadoras não impediu formas de resistências e micro resistências utilizadas, como

por exemplo, os inúmeros casos de greves nas primeiras décadas do Brasil republicano. Sobre isso, afirma Maria Auxiliadora Guzzo de Decca (1991, p.16)

Diante do penoso cotidiano dentro e fora das fábricas, o operariado se mobilizou e resistiu de várias maneiras. Houve, desde cedo, resistência individual e de pequenos grupos e setores dentro e fora dos locais de trabalho. Isso pode ser visto nos pequenos atos de boicote da produção, sabotagem e furto nas fábricas, registrados frequentemente pelos organismos patronais, e, também, na indiferença ou na desobediência operárias perante normas, preceitos e valores instituídos pelos setores sociais dominantes. Houve sobretudo resistência coletiva e explícita dos operários em face das suas condições de existência. As greves, a organização sindical, o próprio movimento operário foram o exemplo claro desse tipo de reação operária no primeiro período da industrialização brasileira.

Até aqui mostramos dois grupos que durante a república aumentaram suas participações políticas. No entanto, além dessa burguesia ascendente e do operariado urbano que também buscava maior participação política, temos também os militares que, após o fim da Guerra do Paraguai em 1870, estavam com uma nova perspectiva: a ideia de que eles eram os únicos que podiam salvar o Brasil.

Por algum tempo, principalmente com a criação da Guarda Nacional, o Exército ficou às margens, relegado a segundo plano. A partir da década de 1870, os oficiais começaram a reivindicar seus interesses corporativos. Primeiro foi aprovado o orçamento dos recursos destinados ao Exército e à Marinha, depois o Exército começou a lançar candidatos para a Câmara dos Deputados, com propostas associadas à corporação. Por fim, com as mudanças ocorridas no país, os militares defendiam a modernização. Para esses a estrutura política anterior além de atrasada era corrupta, e eles se colocavam como alternativa para os novos caminhos que a nação deveria tomar<sup>20</sup>.

Assim, a República brasileira surgia com um golpe militar, com a abolição da escravidão, com mudanças espaciais e com novas mentalidades e novos atores que reivindicavam direitos e maior participação na política nacional. A República que é representada, como afirma Marcos Napolitano (2018)<sup>21</sup>, como uma mulher de expressão séria e altiva, muitas vezes confundida com a própria ideia de liberdade vai, no Brasil, ter aspectos bastante singulares de descontinuidades. Porém, as continuidades também eram perceptíveis.

---

<sup>20</sup> Ver NAPOLITANO, Marcos. **História do Brasil República**: da queda da Monarquia ao fim do Estado Novo. São Paulo: Contexto, 2018.

<sup>21</sup> Idem.

No interior nada parecia mudar: as políticas dos coronéis, as rígidas hierarquias assentadas sobre a propriedade, a violência e os medos. No início da República teremos um paradoxo entre essas duas imagens vinculadas ao progressismo, seguindo um modelo europeu, além da rotina quase que imóvel do interior do país que mantinha as mesmas relações de violência, poder e controle do período da Monarquia.

Sobre o progressismo, ele também é violento. Durante a república a ideia de progresso, civilização, de sociedade nova passa a ser objeto de desejo, de sonho, onde parece ser caminho único a ser seguido para uma história em que todos são felizes para sempre. Walter Benjamin<sup>22</sup> faz uma crítica dialética desse progresso, que de maneira alguma consegue camuflar as contradições dessa ficção que se pensa em movimento contínuo e linear. Mesmo que se queira esconder suas imoralidades, elas aparecem escandalosamente. Enquanto de um lado temos os lucros comerciais advindos dos excedentes estocados, temos por outro lado o desenvolvimento do atraso.

É em meio a esse paradoxo e a essas contradições que vão implodir durante a Primeira República várias revoltas, movimentos e organizações reivindicando direitos e maior participação política. Ao longo da primeira República vários movimentos políticos, sociais e também religiosos entraram em cena. Desde conflitos entre as grandes oligarquias, como por exemplo a Revolução Federalista no Rio Grande do Sul (1893-1895) e a Sedição de Juazeiro no Sul do Ceará (1914), a conflitos de cunho popular como a Revolta da Armada (1893), Revolta da Vacina (1904), Revolta da Chibata (1910), movimentos socioreligiosos como Canudos e Contestado, além de greves dos trabalhadores, o tenentismo na década de 1920 e a formação do Partido Comunista Brasileiro em 1922.

Podemos perceber com todos esses movimentos e revoltas que o período que também se convencionou chamar de “política do café com leite” é um momento onde múltiplos atores entraram em cena. Não podemos entender a política dessa época olhando apenas para o viés institucional, tendo como principal discussão a troca de governantes no poder central. Tampouco podemos reduzir a importância de outros estados no jogo político institucional como Pernambuco, Rio Grande do Sul, Paraíba e Rio de Janeiro.

---

<sup>22</sup> Ver BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte/São Paulo, editora UFMG/Imesp, 2007.

Desse modo, ao perceber a história mais profunda vamos ver a complexidade e a pluralidade de grupos fazendo política e construindo resistências.

Na sociedade rural, manifestações políticas também eram feitas. Estes movimentos estavam ligados de alguma forma à religiosidade, porém, não podemos confundir essa proximidade religiosa com aquela inserida na religião oficial, mas numa apropriação popular que vincula o lado religioso com a luta por melhores condições de vida. De acordo com o historiador Sebastião Vargas Netto<sup>23</sup>, os sertanejos converteram o discurso religioso de defesa da santa religião na linguagem usual da rebelião e, dessa forma, temos, na primeira República, os movimentos de Canudos, Contestado e vários outros.

Os chamados “movimentos messiânicos”<sup>24</sup> estão relacionados, segundo a tradição judaica, com a chegada de um escolhido de Deus para guiar seu povo para o reino de Israel e daí seguirá o fim dos tempos para dar lugar ao restabelecimento do Paraíso na terra. Canudos, Contestado e Juazeiro têm em comum a liderança de um religioso aceito pela população, sobretudo uma população campesina.

Tanto Antônio Conselheiro, quanto José Maria - líderes de Canudos e Contestado -, rejeitavam a república como forma de governo. Por conta da nova constituição de 1891, a Igreja era separada do Estado. Esses movimentos não são apenas de cunho religioso pois, ao mesmo tempo que as palavras de suas lideranças surtiam efeito quanto à questão religiosa, também eram apropriadas pela população como uma força maior para lutar contra a violência e injustiças que ocorriam no campo. Seguindo o raciocínio de Vargas Netto, as pessoas que seguiam esses líderes e se apegavam à fé, sabiam o porquê de estarem lutando.

É em meio ao contexto exposto que se tem uma busca por moldar e forjar um novo Estado, a partir de um projeto que buscava construir uma unidade nacional, nem que para isso lançasse mão de algo já tão engessado na cultura política do Brasil: o autoritarismo de Estado. Grupos dissidentes da política nacional na chamada “República Velha”, com a justificativa que esta não era soberana e que estava à beira da anarquia, buscaram, em

---

<sup>23</sup> VARGAS NETTO, Sebastião Leal Ferreira. **A mística da resistência:** culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos. 2007. 390 f. Tese (doutorado em história) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

<sup>24</sup> Ver HERMAN, Jacqueline. **Religião e política no alvorecer da República:** os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs.). O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente da Proclamação da República à Revolução de 1930. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

aliança, unir forças para ultrapassar as barreiras que limitavam o desenvolvimento do país. Em outras palavras, era necessário acompanhar o processo de modernização que já havia ocorrido em outras partes do mundo, deixando para trás tudo aquilo que tornava o país um território atrasado e estagnado, no entendimento dos intelectuais e políticos alinhados com a ideia da modernização do Brasil.

### **1.3. A busca por um novo Estado: o autoritarismo no governo Vargas.**

Todos esses atores mencionados no tópico anterior, faziam coro contra o governo vigente que representava as oligarquias sobretudo de São Paulo. A insatisfação com o regime em vigor tomava conta de parte da população nacional. Apesar da derrota dessa oposição filiada à Aliança Liberal, que tinha como candidato à presidência Getúlio Vargas, tenentes e demais membros da sociedade decidiram que mesmo à força, chegariam ao poder. De acordo com Dulce Chaves Pandolfi “enquanto alguns aliancistas reconheciam a derrota e davam a campanha como encerrada, outros decidiam preparar uma insurreição para chegar ao poder” (PANDOLFI, 2003, p. 16).

A justificativa discursiva para validar a ação revolucionária era colocar o governo vigente como antiquado em um país que necessitava acompanhar o progresso que se via em termos internacionais, ao mesmo tempo que se fazia necessário controlar as mudanças de forma que, principalmente, a classe trabalhadora não se visse à vontade para tomar o protagonismo político e antecipar uma revolução que modificasse o *status quo*. Angela de Castro Gomes (2017, p.192), ao estudar as análises feitas à época afirma

Enfim, o Estado liberal da Primeira República não conseguiria integrar o homem à terra brasileira: as instituições existentes colidiam com a realidade social. Havia dois mundos distintos: o do homem e o da natureza, e a política era distante de tudo e de todos. Este diagnóstico é bem representativo das análises do período, que identificam a Primeira República e seu liberalismo com um momento de verdadeira decomposição do país. A desordem em todos os campos da realidade social era o signo da perda das reais tradições da nação, ou seja, da ruptura de um caminho evolutivo normal, justo e bom. A imagem remete-nos a uma fonte de inspiração hobbesiana, como se a sociedade brasileira se encontrasse em verdadeiro estado de natureza: desorganizada, em conflito e sem a presença de um soberano definidor capaz de dar-lhe ordenação e vida. Este estado de natureza/estado de guerra caracterizaria a crise em cujo bojo ocorreu a Revolução de 1930,

que retirou a sociedade do conflito pré-político, inserindo-a na história definitiva da ordem política. A violação inicial assumia as feições de uma trajetória para o mundo político da razão e da construção do país, e a revolução era situada como um fato político por excelência, que demarcava as fronteiras entre a anarquia e a ordem.

Percebemos com a análise de Gomes que o discurso em oposição ao regime que precedeu a chamada “Revolução de 1930” buscava deslegitima-lo por sua incapacidade de fazer com que o país caminhasse evolutivamente os passos do progresso que se via no resto do mundo, o qual era uma promessa dos regimes liberais. Apenas a “Revolução”, diziam os opositoristas, poderia recolocar o país em seu estado de evolução, visto que o Brasil naquele momento não possuía um soberano digno e com capacidade de ordená-lo, ao contrário disso, segundo analistas da época, como é o caso de Azevedo Amaral<sup>25</sup>, o país se encontrava sem autoridade e com a ameaça de atingir uma anarquia social. Percebe-se que alguns intelectuais da época estão alinhados com a narrativa varguista. Nesse sentido, de acordo com Gomes (2017, p.193), “a ‘preservação da personalidade nacional’ do risco de uma catástrofe anarquizante – que demarcava, no dizer de Azevedo Amaral, o sentido ‘restaurador’ da revolução -, unia-se estreitamente à sua dimensão mais inovadora: o enfrentamento da questão social”.

Nota-se, que para encaminhar as transformações, seria necessário “restaurar” a nacionalidade, a qual o regime anterior à dita revolução, teria sido incapaz de fomentar. O Brasil seria um país repleto de recursos por sua imensa potencialidade e riquezas naturais, porém, as autoridades governamentais da chamada República Velha não foram dignas e capazes de levar o homem a acompanhar esta potencialidade. Continuando na reflexão de Gomes (2017, p.194)

Se antes de 1930 o que se verificava era a ausência de um contato harmonioso entre povo e elites, o que verificou-se já em 1930 e principalmente após 1937 foi a articulação e comunicação entre as elites e a massa da população. Era justamente este aspecto que tornava o acontecimento de 1930 um fato revolucionário para Azevedo Amaral: a concordância quase unânime do povo brasileiro transformara a mutação brusca dos rumos políticos do país na primeira grande “expressão unívoca da vontade nacional”.

Assim, a tal revolução se fazia legítima, pois unia a população, ao contrário do que se via anteriormente, um país, segundo os analistas favoráveis àquilo que eles chamavam de revolução, que caminhava para a anarquia social.

---

<sup>25</sup> Ver GOMES, Angela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

O que se verifica é que o movimento de 1930 buscava costurar um discurso, legitimador do que eles diziam ser a formação de um novo Estado, ligado pelo verdadeiro sentimento de nacionalidade que estava inserido no inconsciente da população, mas que, por comodidade daqueles que estavam à frente do governo central no período da Primeira República, permanecia no seu estado natural, ficando à cabo do que eles chamavam de revolução extrair e organizar a sociedade brasileira, ou seja, transformar o país e forjar um cidadão brasileiro. Para Guerreiro Ramos (1961, p.28)

Na década de 1920 forma-se um quadro revolucionário da classe média, no qual se destaca o ativismo dos tenentes. As quarteladas de 1922 e 1924 e a Coluna Prestes são movimentos de liderança e de ideário tipicamente pequeno burguês. Sumariamente sua problemática pode ser resumida nos seguintes reclamos: democratização do voto mediante a reforma eleitoral, liquidação da política dos governadores, abolição da ditadura do Executivo, uniformização da justiça, garantia de independência do judiciário, liberdade de imprensa, regulamentação do “Estado de sítio”, todas essas providências que aparentemente permitiriam a incorporação da classe média na sociedade política. A Revolução de 1930 não ultrapassa o significado liberal das quarteladas de 1922 e 1924. É o último elo da revolução da classe média que se iniciara mais ou menos por volta de 1910, com a Campanha Civilista de Rui Barbosa. Seu objetivo é eminentemente liberal e se diferencia das tentativas subversivas que a antecederam por ter obtido êxito.

Para Guerreiro Ramos, o que ficou conhecido como a Revolução de 1930 foi uma revolução da classe média que estava bastante vinculada aos interesses dos militares. Ramos, também atenta para o fato de que os interesses das diversas classes ficaram mais nítidos após 1930. De acordo com o autor, “os interesses das diversas classes anteriormente compenetrados, tornaram-se cada vez mais nítidos, em decorrência das transformações econômicas” (RAMOS, 1961, p. 28).

A escalada da classe média ao protagonismo político institucional a partir de 1930, retira das oligarquias dominantes de outrora a sua exclusividade no poder, fazendo com que estes percebessem a necessidade de se aliar aos industriais, os quais passavam a ter mais peso na formação social brasileira. Enquanto isso, a população proletária se vê na periferia da política institucionalizada. Contudo, tornam-se cada vez mais incomodados e as formas de resistência se ampliam.

Na tentativa de manter o Estado sob seu controle, Vargas paulatinamente vai criando instrumentos que fortalecem o seu governo. Primeiro foi o conflito em 1932, conhecido como Revolução Constitucionalista, onde a partir daí reconheceu a necessidade de convocar uma Assembleia Nacional Constituinte. Em 1934, foi promulgada uma nova Constituição. De acordo com Araújo (2017, p.27), “a Constituição

de 1934 insere-se dentro de um projeto de construção e fortalecimento de um Estado nacional e de modernização do Brasil. Fortemente inspirada nas constituições elaboradas após o fim da Primeira Guerra Mundial, sobretudo a Constituição de Weimer”.

O governo de Getúlio Vargas, iniciado em 1930, primeiramente como provisório, estava bastante influenciado por intelectuais como Oliveira Vianna, Azevedo Amaral, Plínio Salgado, Francisco Campos, enfim, todos estes alinhados com uma cultura autoritária “que se completaria em um espectro ideológico mais amplo reconhecido como a direita do período formada pelo integralismo, pelo tradicionalismo Católico e pelo autoritarismo” (BUENO, 2015, p. 80).

A construção nacional que emergia após 1930, estava associada ao desejo centralizador que os novos governantes sob liderança de Getúlio Vargas, almejavam. Pandolfi (2003, p.19) afirma que “ao mesmo tempo que fazia concessões às forças políticas locais, substituindo interventores, Vargas tomava medidas que reforçavam o controle sobre os estados e cerceavam sua autonomia”. Além disso, Vargas buscava subordinar os sindicatos ao Estado, aumentando a repressão aos movimentos sindicais autônomos. De acordo com Gomes (2017, p.176)

Mesmo antes de abril de 1935, quando foi aprovada a Lei de Segurança Nacional, houve muita intervenção nos sindicatos que reivindicavam ou organizavam greves. Intervenção, na época, significava em grande parte invasão policial e destruição virtual das sedes dos sindicatos, com abundantes espancamentos e prisões. Legalmente isto não poderia acontecer, e os representantes classistas que escapavam ao controle do ministério denunciavam na Câmara as arbitrariedades policiais.

Com a crise do modelo democrático-liberal mundo afora na década de 1930, e o avanço totalitário, as tendências autoritárias ganham fôlego e se justificam pela ideia de proteção nacional. Aqui no Brasil não é diferente. A criação da Lei de Segurança Nacional em 4 de abril de 1935 teve como objetivo reprimir ações opositoras ao regime varguista. Com a justificativa de garantir a ordem à nação, esta Lei tinha como pressuposto um regime de exceção, onde as garantias processuais são ignoradas, como afirmam Araújo e Boucault (2017, p.29)

A LSN foi aprovada num contexto de crescente radicalização política, pouco após a fundação da Aliança Nacional Libertadora por setores de esquerda. Tramitou por longo período no Congresso e foi objeto de acirrados debates. Da República a prerrogativa de, por tal equiparação, suspender garantias constitucionais. Nos anos seguintes à sua promulgação foi aperfeiçoada pelo governo Vargas, tornando-se cada vez mais rigorosa e detalhada. Em setembro de 1936, sua aplicação foi reforçada com a criação do Tribunal de Segurança Nacional, o qual

conjuntamente com o Tribunal Militar e a Corte Suprema, ao lado de um aparato repressivo, resultará em um sistema de judicialização da repressão. No mesmo ano da criação da LSN, uma emenda à Constituição, por meio de um Decreto Legislativo de dezembro de 1935, equiparava o Estado de Sítio ao Estado de Guerra, previsto no art. 161 da Constituição de 1934, reservando ao Presidente.

Giorgio Agamben, autor que vai se debruçar sobre a questão do estado de exceção – período determinado de emergência em que os direitos de indivíduos são destituídos temporariamente - afirma que na contemporaneidade o estado de exceção se torna permanente. Para este autor

A contiguidade entre democracia de massa e Estados totalitários não tem, contudo (como Löwith parece aqui considerar, seguindo a trilha de Schmitt), a forma de uma improvisa reviravolta: antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século [século XX], o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita, porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam libertar-se (AGAMBEN, 2007, p. 127).

Em outras palavras, o que o autor coloca é que as nossas lutas diárias e conquistas de espaços, liberdades e direitos põem, por outro lado, as nossas vidas cada vez mais vigiadas e controladas pelo Estado representado pelo soberano. Dessa forma, nessa relação ambígua presente na democracia burguesa, a conquista dos direitos traz também suas próprias privações. É que, de acordo com Agamben (2007, p.128), democracias parlamentares podem se transformar em Estados totalitários, “e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziram-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica”. Na biopolítica é que se coloca em prática técnicas nas quais se busca uma maneira mais eficaz de obter o controle e fabricar corpos úteis para produção de uma determinada sociedade que se quer efetivar.

Não estou aqui afirmando que o governo de Vargas passou de uma democracia para um regime totalitário, mas que o autoritarismo do governo Vargas perpassa pela própria noção de Estado democrático burguês. Para o filósofo e jurista Allysson Leandro Mascaro (2013, p.19)

Deve-se entender o Estado não como um aparato neutro à disposição da burguesia, para que, nele, ela exerça o poder. É preciso compreender na dinâmica das próprias relações capitalistas a razão de ser estrutural do

Estado. Somente é possível a pulverização do sujeito de direito com um aparato político, que lhes seja imediatamente estranho, garantindo e sustentando sua dinâmica. Por isso, o Estado não é um poder neutro e a princípio indiferente que foi acoplado por acaso à exploração empreendida pelos burgueses. O Estado é um derivado necessário da própria reprodução capitalista; essas relações ensejam sua constituição ou sua formação. Sendo estranho a cada burguês e a cada trabalhador explorado, individualmente tomados, é, ao mesmo tempo, elemento necessário de sua constituição e da reprodução de suas relações sociais.

Seguindo o raciocínio de Mascaró, o Estado não é apenas um aparato de repressão, mas tem atuação na construção de subjetividades, ou seja, tem participação na constituição social que corrobora para a manutenção do próprio sistema capitalista. De acordo com Achille Mbembe em sua obra *Política da Inimizade* (2017, p.33)

A ideia segundo a qual a vida em democracia é, no seu fundamento, pacífica e desprovida de violência (nomeadamente sob a forma da guerra e da devastação) não nos convence. É verdade que a emergência e a consolidação da democracia vêm a par de imensas tentativas de controlar a violência individual, de regulamentar e reduzir, suprindo nomeadamente as manifestações mais espetaculares e mais abjectas por reprovação moral ou por sanções jurídicas. Mas a brutalidade das democracias nunca foi senão abafadas. Desde as suas origens, as democracias modernas mostraram tolerância perante uma certa violência política, inclusivamente ilegal.

Para compreender o que está em jogo no período em que Vargas assumiu o poder e a forma pelo qual este governo passa a utilizar as leis para legitimar suas práticas, inclusive consultando o jurista austríaco de renome internacional, Hans Kelsen<sup>26</sup>, para dar seu parecer sobre um decreto do executivo para a convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte, precisamos apresentar, mesmo que de forma sucinta, o contexto em que a sociedade brasileira vivia naquele momento.

Como já posto no primeiro tópico deste capítulo, havia vários atores políticos que, mesmo sem estarem presentes na política institucional, ocupavam espaços de debates e ações próprias de reivindicação de direitos. Esses novos atores se faziam ouvir e se perceber, desde antes mesmo da Revolução de 1930. Para Peixoto (2011, p.28)

A alteração do olhar repressivo pode ser vista a partir da edição do Decreto nº 5221, de 12 de agosto de 1927, a chamada “Lei Celerada”. O projeto original foi elaborado no Senado em 1924, sendo reapresentado em 1926. Pretendia tornar inafiançáveis e aumentar as penas dos crimes previstos no Decreto nº 1.162/1890, que limitava o exercício do direito de greve. Durante o processo legislativo, o deputado Aníbal de Toledo, aproveitou a atmosfera anticomunista provocada por informações da imprensa sobre uma suposta conspiração

---

<sup>26</sup> Na época, o jurista Hans Kelsen era árbitro internacional em Genebra.

revolucionária orientada por Moscou para oferecer um substitutivo, ao PL original, de modo a alterar o art. 12 do Decreto nº 4.269/1921 (repressão ao anarquismo). O dispositivo proposto parecia ter endereço certo: os comunistas. Antecipando uma tática que seria repetidas vezes durante o governo de Getúlio Vargas, as autoridades utilizaram o discurso anticomunista para justificar as medidas repressivas preconizadas pela “Lei Celerada”. A estratégia baseava-se em documentos secretos comprobatórios de um suposto “complô internacional” financiado pelo “ouro de Moscou”.

A partir da década de 1930 o apelo discursivo e os debates contra o “perigo” do comunismo aumentaram, já seria a hora das autoridades ampliarem sua vigilância e repressão para a manutenção da ordem. Apesar da Lei de Segurança Nacional só se efetivar em abril de 1935, no próprio Governo Provisório já se efetuava práticas autoritárias, de um governo em estado de exceção. De acordo com

O Governo Provisório foi um Estado de exceção. Como bem diagnosticou Loewenstein (1944, p. 19), o regime provisório iniciado em 1930 continha muitas das características da Constituição de 1937, o que torna *Intermezzo* constitucional (1934-1937) mais um desvirtuamento que um encaminhamento natural ou o cumprimento de uma promessa assumida anteriormente (PEIXOTO, 2011, p. 32-33).

Para Gomes e Matos (2016, p.1767), Vargas governou, durante os anos de 1930 a 1934, por meio de decretos, configurando-se assim em um governo autocrático pois “a tradicional divisão dos poderes deixou de existir, as garantias constitucionais foram suspensas e o presidente da República podia legislar sobre qualquer assunto”.

Desse modo, o governo Vargas, desde seu início, se configurou com práticas autoritárias para ter o controle sobre as pessoas e a sociedade. Perseguições políticas aos opositores, repressão aos movimentos operários que não se submetiam aos sindicatos cooptados pelo Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. Com o discurso sobre o anticomunismo e a Lei que criminalizava o comunismo, Vargas agiu de forma arbitrária, prendendo e reprimindo violentamente qualquer prática que para seu entendimento pusesse em risco a ordem vigente, como foi no caso que vamos ver adiante sobre o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto.

Além disso, verificamos também no governo Vargas a ascensão de práticas eugênicas, que desde antes do seu governo, já estavam vigentes no país. A Liga Pró-Saneamento, bem como a Liga de Higiene Mental, mostram uma preocupação do governo Vargas com a questão da saúde e do trabalho, porém estas ligas, juntamente com a Lei de imigração e uma educação eugenista, verifica-se o interesse de Vargas na constituição de um povo brasileiro que caminhasse para a dita evolução, já que a mestiçagem brasileira

era vista como algo que atrapalhava o desenvolvimento, entendendo aqui como desenvolvimento àquele forjado pelos europeus do Ocidente e pelos Estados Unidos.

## **1.4 Eugenia no governo Vargas: o povo brasileiro como objeto de estudo científico.**

Muitos foram aqueles que, desde o final do século XIX e início do século XX, se dedicaram aos estudos sobre a identidade civil e antropológica do país, tais como Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Artur Ramos, Oliveira Viana, Afrânio Peixoto, Renato Kehl, dentre outros. Influenciados pelo iluminismo e por pensadores europeus do século XIX, que se dedicavam a estudar o desenvolvimento e a evolução humana, bem como as doenças comuns na época pela precariedade sanitária, associando isso à raça. Com o desenvolvimento industrial, aumentou também o processo migratório para os grandes centros urbanos que cada vez mais se industrializavam. Em contrapartida, o crescimento desorbitado e sem planejamento fez com que muitos dos trabalhadores e trabalhadoras vivessem em condições deploráveis: ambientes e moradias insalubres; recebendo baixos salários; jornadas de trabalho exaustivas; desemprego em alta, enfim. Os males da sociedade eram vistos por estes como sendo um problema de hereditariedade genética. Portanto, era importante haver um controle sobre a natalidade e a mortalidade.

Os homens da ciência do Brasil se dedicaram a fazer pesquisas científicas tendo como objeto de estudo o povo brasileiro. Ligados a chamada antropologia criminal, inaugurada por Cesare Lombroso, tinham presente a ideia preventiva ao crime a partir da prisão do “criminoso” antes mesmo de ocorrer o suposto delito. Desse modo, os trabalhos científicos a respeito da identificação dos brasileiros também eram vistos como trabalhos de segurança pública. De acordo com Olívia Maria Gomes da Cunha (1999, p.273)

Para além do caráter público dos eventos promovidos pelo Estado, que conclamavam à elegia de uma “história nacional” construída sobre o reconhecimento dos danos do trabalho servil e da “redenção e da “raça” através do ato libertador, tanto na produção literária e intelectual quanto no âmbito dos programas e instituições oficiais, percebe-se a permanência de uma mesma indagação: como definir a população do país, como são e quem são os “brasileiros”? A edificação de uma “história pátria” e a delimitação de fronteiras culturais e humanas da “nacionalidade” se misturavam como um mesmo projeto de construção

da nação (...) Quem mais poderia decifrar, distinguir e desenhar os confrontos desta nação senão os homens de ciência e, entre estes, os que se dedicavam à investigação dos “problemas raciais”, os antropólogos? A autoridade da empresa tanto é conferida à antropologia quanto debitada ao desenvolvimento de métodos e técnicas de identificação. Essa discussão não só foi objeto de considerações nas arenas médico-jurídicas, como transformou-se em eficaz prática de controle social.

Para a autora, “a questão era adequar as infundáveis discussões científicas às necessidades mais prementes do país. Bastava conformar a ciência aos propósitos da ordem e da unidade nacional” (CUNHA, 1999, p. 274). Assim, os homens da ciência buscavam alinhar a cientificidade a respeito da identidade brasileira com o projeto nacional em vigor a respeito da defesa social.

Aqui encontramos aspectos que estão na formação social brasileira nas primeiras décadas do século XX, e que se fortalecem ainda mais a partir de 1930, uma educação e uma constituição de caráter eugênico. O Estado, através de suas instituições, seria responsável pelo aprimoramento e branqueamento da raça. De acordo com Rocha (2014, p.2)

Tal ideologia influenciou sobremaneira o discurso de parlamentares deste mesmo período sendo responsável por articular na Constituição de 1934 medidas que viessem a demonstrar o que a sociedade branca e alfabetizada idealizava para a educação no Brasil. A mesma Constituição que estabeleceu a garantia de ensino primário e sua gratuidade em todo o estado nacional brasileiro, também garante a defesa através do Art. 138 da mesma constituição, que os mulatos, negros ou deficientes (de qualquer nível) são limitados perante a educação, e que ações de ordem social, filantrópica ou educativas seriam apenas paliativas e não resolveriam o problema da raça.

Nas palavras de Cunha (1999, p.272), “para Afrânio Peixoto a higiene tinha um sentido mais pragmático e um local de ação mais direto – os indivíduos. Marcados por sua herança racial, determinados grupos de indivíduos necessitavam ser controlados e ‘melhorados’, por uma política de ‘higiene social’”. Afrânio Peixoto, médico e escritor, integrante de movimentos higienistas e apreciador do nacionalismo, afirma que os problemas do Brasil devem ser tratados pelos próprios brasileiros. De acordo com Peixoto (1938, p.43), em sua obra *Clima e Saúde*

A albumina branca depura o mascavo nacional. Negros puros já não há; mestiços, por fraqueza somática, sensualidade, nervosidade, sensibilidade à tuberculose, ou desaparecem pela morte precoce, ou se cruzam, sempre com elementos mais brancos: a raça se aclara. Em duzentos anos, longe de se extinguirem no Brasil os descendentes do povo de Cabral, terá passado inteiramente o eclipse negro, dêsses quatro séculos de mestiçagem. Na América do Norte, a difusão é mais lenta,

mas se faz: não só o clima opera, como as misturas discretas e hipócritas se fazem, branqueando os negros e coloridos. A prevenção racial vai rapidamente desaparecendo, com a cultura negra.

O autor chama atenção para o processo que está em prática no Brasil que é o aclaramento da população. Peixoto afirma que em duzentos anos não haverá mais negros, bem como sua cultura. Na obra citada, Afrânio Peixoto sugere, também, que há interferência do clima na formação social.

Ele é o dominante para fazer a matéria viva, ou refazê-la, nas cambiantes de quantidade e qualidade. A vida, o vivente, e o seu meio. Esse meio é criação, é alimentação, é cultura, é saúde, são hábitos: biologia vem a ser sociologia. Seria absurdo que não fosse, primordialmente, geografia, isto é, climatologia. O primeiro factor das raças é o clima (PEIXOTO, 1938, p. 46).

De caráter pedagógico e meio de divulgação das ideias eugenistas que se quer propagar no Brasil, sobretudo após-1930, uma vez que é do interesse nacional pregar por uma nova sociedade sem os vícios de um país que é considerado degenerado por sua mestiçagem - visto como o grande problema nacional -, temos em circulação entre os anos de 1929 e 1933, um periódico mensal elaborado pelo médico eugenista Renato Kehl e sob responsabilidade do Instituto Brasileiro de Eugenia, chamado *Boletim de eugenia*<sup>27</sup>. Em janeiro de 1929, saiu o primeiro número, e em sua introdução já deixa claro seus objetivos e a linguagem que será utilizada nos artigos escritos de poucas páginas

Têm os leitores o primeiro número do Boletim de Eugénia. Aparece modestamente: pequeno formato, poucas páginas. Promette pouco. Deseja, apenas, auxiliar a campanha em prol da Eugénia entre os elementos cultos e os elementos que, embora de mediana cultura, desejam, também, orientar-se sobre o momentoso assunto. Apresentará, para atender a todos, pequenos artigos científicos, ao lado de outros, de simples vulgarização. Tudo resumidamente, tudo em linguagem simples e clara<sup>28</sup>.

A preocupação de Renato Kehl, seu idealizador, ao produzir este periódico, era que já havia passado a publicação dos Annaes de Eugenia, em São Paulo, e nada mais foi publicado no sentido de divulgar artigos a respeito dos estudos eugênicos no país, o que demonstra uma clara preocupação em divulgar tais estudos, com interesse sobretudo em um novo país, uma nova sociedade, ficando latente o alinhamento desses estudos com o

<sup>27</sup> O Boletim de Eugenia pode ser acessado em <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/Boletim-de-Eugenia/159808>, acessado em 10/07/2022.

<sup>28</sup> Acessado em 10/07/2022 em [http://memoria.bn.br/pdf/159808/per159808\\_1929\\_00001.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/159808/per159808_1929_00001.pdf).

tipo de sociedade e o tipo de gente que se quer no Brasil. É uma sociedade seletiva e selecionada que no imaginário dos eugenistas iria fazer o país evoluir.



Fonte: Boletim de Eugenia, Instituto Brasileiro de Eugenia, janeiro de 1929.

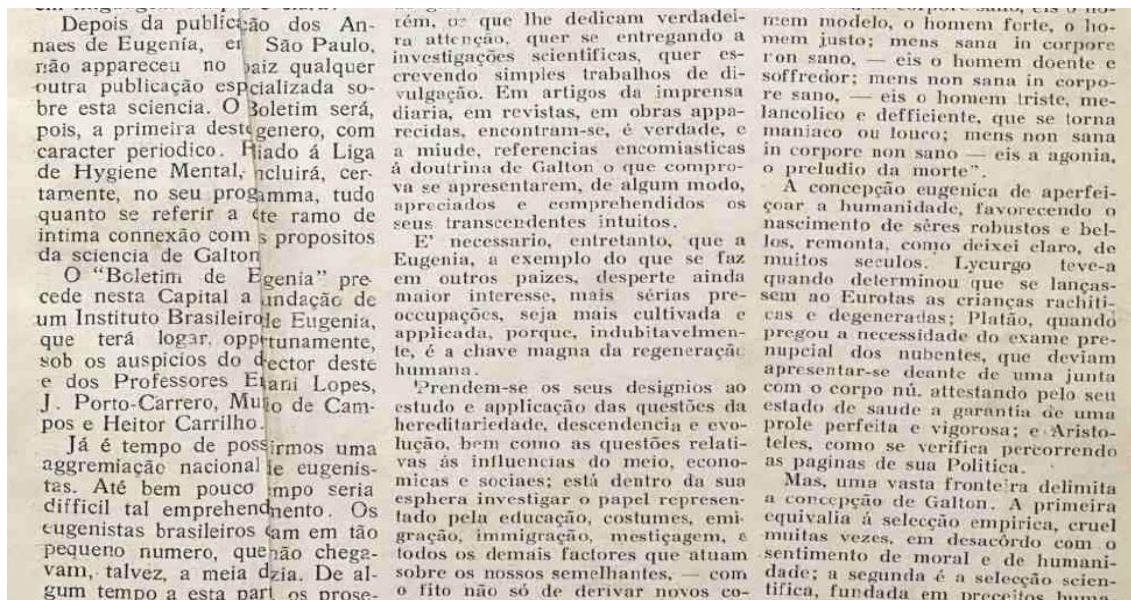
Seria necessário, então, promover o branqueamento da sociedade brasileira. Seguindo sobre os propósitos do periódico, Renato Kehl (1929) escreve “É necessário, entretanto, que a Eugenia, a exemplo do que se faz em outros países, desperte ainda maior interesse, mais sérias preocupações, seja mais cultivada e applicada, porque, indubitavelmente, é a chave magna da regeneração humana”.

Em seu quarto ano, 37º número, na publicação referente aos meses de janeiro a março de 1932, o *Boletim de Eugenia* publicou um estudo feito por dois eugenistas norte-americanos: “A humanidade aumenta na quantidade, mas piora, lamentavelmente, na qualidade. Esta é a conclusão desagradável a que acabam de chegar o professor Buntington, da Universidade de Yale, e o Snr. Whitney, da Sociedade Eugênica, dos Estados Unidos”. O mesmo estudo, propõe a edição do *Boletim*, põe a culpa na filantropia e na caridade no sentido de que estas práticas estimulariam indiretamente a proliferação de seres “indesejáveis”

Sim, eles apresentam a caridade publica como um dos fatores de desvantagem biologica da raça. E' graças a ela, contando com o amparo e o socorro das obras de assistência social filantrópica que segundo esses investigadores, os atrazados, os debeis mentais e os viciosos se reproduzem, confiando em que a sociedade tomará a seu cuidado os filhos, que tão prodigamente fornecem ao mundo, e os quais eles não

poderiam manter. A sociedade, por suas instituições de caridade, não só custeava o nascimento desses filhos de pais indesejáveis, como os mantém durante toda a vida, sem receber nada em troca<sup>29</sup>.

Como podemos perceber, o pensamento eugênico, bem como os estudos que compreendiam a eugenia como alternativa a ser levada a sério para o aprimoramento da raça e da sociedade e as práticas que deveriam ser efetivadas e propagadas por instituições vinculadas ao Estado, estava presente em várias partes do mundo. Era um movimento de grande aceitação.



Fonte: Boletim de Eugenia, Instituto de Eugenia, janeiro de 1929.

No Brasil republicano e ainda mais no Brasil pós 1930, era evidente a necessidade de pôr em prática transformações sociais, condizentes com o período “inovador” que se queria adotar. A modernização do país tinha que vir acompanhada da civilização de seu povo. Para tanto, a educação e a constituição do país tinham que formalizar essa empreitada. Para Rocha (2014, p.4)

A promoção da saúde no saneamento dos males, da falta de higiene, bem como as epidemias que se alastravam diante das condições sociais e sanitárias daquele mesmo período, tornou-se prioridade naquele momento. A criação do MES (Ministério da Educação e Saúde) pelo Decreto nº 19.402 de 14 de novembro de 1930, se constituiu em uma das primeiras medidas do Governo provisório que permitiu ao Estado nacional e capitalista em formação uma atuação mais objetiva em relação aos problemas educacionais do país. As Reformas de Francisco Campos, primeiro titular do recém criado ministério, foram, segundo

<sup>29</sup> Acessado em 10/07/2022 em [http://memoria.bn.br/pdf/159808/per159808\\_1932\\_00037.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/159808/per159808_1932_00037.pdf).

Moraes (1992), pluralistas no discurso, centralizadoras e coercitivas, perfeitamente de acordo com as ideias de seu autor e do governo que representava.

A sociedade heterogênea como é, mistura-se de forma descontrolada, e esse é o temor do Estado. Para obter o controle da população, é preciso ter o controle sobre os corpos, sobre a vida e a morte. A técnica disciplinar na sociedade moderna, permite que cada indivíduo vigie os outros e a si mesmo, estabelecendo normas, aprovando condutas que favoreçam o ordenamento da sociedade e punindo atitudes desviantes do que se configura como normal.



Fonte: Boletim de Eugenia, jan/mar de 1932, Renato Kehl.

Nesse sentido, o controle educacional e médico, advindo com a criação do Ministério da Educação e Saúde, também tem, como vimos em Rocha, uma forma coercitiva de moldar e fabricar sujeitos que ao longo do tempo irão aprimorar seus comportamentos e condutas, fazendo com que a sociedade se desenvolva. Esse é o pensamento pelo qual o Estado biopolítico se configura, no sentido de politizar a vida<sup>30</sup>. O corpo e a vida como espaços de interferência do Estado.

No ensaio intitulado *Necropolítica*, Achille Mbembe explana sua preocupação em torno do poder sobre o corpo: quem detém o poder sobre o corpo do outro? O que leva

<sup>30</sup> Ver AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ou estabelece o direito a matar ou expor o outro à morte? De que forma se constrói o corpo inimigo? Quais os interesses estão envolvidos na constituição desses inimigos? Qual é o corpo inimigo? Assim, podemos dizer que a política é um meio para alcançar a soberania com intuito de definir ou ditar quem deve morrer e quem pode viver?

Mbembe nos faz interrogar sobre a vida e a morte, sobre quem tem a soberania de evitar a morte, ou de deixar morrer, ou ainda de fazer morrer. Seguindo esse raciocínio, o controle não é sobre a vida, mas sobre a morte. Para Achille Mbembe, é no aniquilar a possibilidade de existência do outro que se exerce o controle sobre os corpos, sobre a morte e sobre a vida.

Podemos perceber aqui certa inversão na teoria da biopolítica expressada por Foucault, em que o mesmo afirma que o exercício do poder sobre a vida é cada vez mais disciplinar e regulamentador.

Em Foucault, o poder se relaciona com o corpo pela vida, pelo controle da natalidade, e só em último caso é que se configura a morte – quando este corpo é visto como uma ameaça à existência. Já em Mbembe, observamos uma perspectiva diferente. Mbembe propõe em sua análise que não existe a preocupação em fazer viver, ao contrário disso, há um excedente de pessoas convivendo nos mesmos espaços, o que fazer com o excedente indesejado? Na impossibilidade de matar, expõe o outro à morte, dificultando recursos à existência humana. De acordo com Mbembe

Que a ‘raça’ (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los (MBEMBE, 2018, p. 17-18).

No entender de Michel Foucault o racismo é uma tecnologia de saber do mundo ocidental pelo qual se justifica uma relação de poder. O racismo é uma construção da racionalidade europeia que funciona como dispositivo de dominação e controle sobre os corpos não europeus. Há na razão europeia – darwinismo social – certo determinismo biológico e geográfico que define uma hierarquização e classificação de “raças”, onde o europeu do ocidente está na parte superior da pirâmide hierárquica, enquanto que os outros povos se encontram em classificações abaixo.

Afrânio Peixoto (1938), defensor do branqueamento e estimulador que europeus e norte-americanos “desbravassem” o mundo e interferissem na formação social de

lugares onde “aclimação” fosse possível, ou seja, de possível adaptação e aprimoramento, afirma a importância da “raça branca” para o melhoramento do povo do Brasil

Desprezando o elemento índio ou autoctono, de que temos notícia muito precária, e que aliás não influem em nossa civilização, porque ou estão ainda em ser na floresta, ou escassamente em colônias sem progresso, ou ainda assimilados através de várias gerações, resta o elemento negro, a considerar. A fonte se estancou em 1850. O negro era forte, dócil, servil e a êle devemos a colonização, durante o período colonial e por todo o século XIX, até a abolição dos escravos, em 1888. As negras eram sensíveis, domésticas e, como escravas, mucamas, amas de leite, tiradas da senzala para a casa do engenho ou da fazenda, cevaram a sensualidade portuguesa na mestiçagem. Não condenar a êsses Portugueses: não podia ser de outro modo; com o índio não havia contar, indócil e sem vantagem, por mais inferior culturalmente, que o negro, embora menos feio. O indianismo foi "motivo" político contra a dominação portuguesa: esses índios exaltados romanticamente eram dos últimos povos da terra sem cultura, sem govêrno, sem religião, artes rudimentares, nômades, sem economia, sem progresso. Os Negros tinham, em certa dose, tudo isto, e, mais docilidade e resistência para o trabalho colonial, com que ajudaram a fazer, do mato-grosso de nossa terra, o Brasil. Trouxeram-nos, não o esqueçamos, algumas doenças africanas. O saldo existe, entretanto.

Não exagerar, porém, a importância dêles, para afrontar o branco, porque Português, desprezando o mulato de passagem, mestiçamento certo indesejável, porém inevitável. Pela sua incultura, ou sub-cultura, êsse mestiço "nacionalista" faz causa comum com a política racial "pro-africana", que enaltece os negros, para deprimir nossas origens brancas, latinas e cristã. É política, disse, e má política. No Brasil a grande raça, - que assimilou, e se depurará das outras duas que são indesejáveis apenas por incultura e fealdade, - é a raça branca. Queira, ou não queira, a política (PEIXOTO, 1938, 140-141).

No pensamento de Afrânio Peixoto, o branqueamento total da população seria questão de tempo, uma vez que estatisticamente estava havendo uma decadência do negro desde a Lei Eusébio de Queiroz que tratava sobre o fim do tráfico negreiro a partir de 1850. O autor afirma que “os descendentes dêles, mestiçados com os brancos, são productos de passagem, disse, porque, além de vítimas preferidas pela tuberculose, (por má higiene, alcoolismo, sensualidade) pela nevropatia, são branqueados nas sucessivas gerações a ponto de simularem raça branca” (PEIXOTO, 1938, p. 141). Ele também relata que

A não ser uma pequena zona ao nordeste do país, cujas sêcas a arte procura corrigir e vencer pela açudagem e irrigação, quási toda a vasta superfície do Brasil comporta com facilidade o desenvolvimento e a prosperidade das migrações humanas de todos os cantos do mundo (PEIXOTO, 1938, p. 67- 68).

Na citação acima, e em sua obra como um todo, percebe-se que o autor está sempre trazendo questões que, apesar das dificuldades aparentes de algumas regiões, é possível de desenvolvê-las a partir do higienismo social, ou seja, uma limpeza racial, e dos estudos e desenvolvimentos científicos e tecnológicos que podem ser utilizados em prol destas mesmas regiões, como a açudagem, por exemplo, que seria, para Peixoto, a correção da natureza.

Dessa forma, para resolver o problema de estiagem no Nordeste brasileiro foi criado o IOCS (Inspetoria de Obras Contra a Secas), que depois mudou sua nomenclatura para IFOCS (Inspetoria Federal de Obras contra a Secas) e que atualmente se chama DNOCS (Departamento de Obras contra as Secas). Em seu princípio, tal instituição buscava minorar o problema da seca com a construção de açudes e obras públicas que mais beneficiavam particulares, mas que tinha como justificativa a empregabilidade para corpos ociosos, pois as pessoas que em tempos de estiagem se tornavam retirantes eram empregados nessas obras.

O Nordeste brasileiro, forjado, também, a partir da ideia de seca, era posto como um espaço degenerado por sua população mestiça, além da questão climática. Getúlio Vargas em um de seus pronunciamentos afirma “levar a efeito, praticando como um apostolado, a defesa sanitária – saneamento e higiene – estendendo-a, principalmente, às populações rurais, até hoje abandonadas, e, pelo aperfeiçoamento eugênico da raça, apressar o progresso do país” (FREYRE, 1933, p 46). Nessa fala, a crença na raça superior e a percepção de progresso a partir da ideia de eugenia, percebemos onde está localizado o trabalhador e trabalhadora rural no projeto de país por parte do Estado brasileiro, presidido por Getúlio Vargas. Estas pessoas, ou seriam educados a partir da percepção eugênica, onde a instrução para o trabalho faz parte desse projeto pedagógico, ou seguindo ainda a mesma lógica eugênica, acabariam, ao longo do tempo, deixadas no passado, pois nesse projeto social, os descendentes de indígenas e negros eram um entrave para o progresso, cabendo-lhe apenas ser subalterno em trabalhos de “utilidade” social.

**CAPÍTULO 2 – OS DESAFIOS DO POVO SERTANEJO:  
PERCEPÇÕES, RESISTÊNCIAS E PERSPECTIVAS DE  
EXISTÊNCIAS.**

*De manhã, bem de manhã,*

*Vem da manhã um agouro*

*De gagalhada e de chôro*

*De feia e triste cauã,*

*Um bando de ribaçã*

*Pelo espaço a se perder*

*Vai atrás de outro lugar*

*E ali só há de voltar*

*Um dia quando chover.*

*(Patativa do Assaré – ABC do Nordeste Flagelado)*

O fragmento acima faz parte do cordel *ABC do Nordeste* escrito por Patativa do Assaré, grande artista e intelectual popular, nascido no município de Assaré, localizado na microrregião da Chapada do Araripe, sul do estado do Ceará. Nesse cordel notamos as relações que o autor faz entre os pássaros e o povo sertanejo, demonstrando uma realidade comum que é a migração em tempos de escassez de chuva. No entanto, a nossa proposta não é naturalizar esta migração do sertanejo para a cidade, mas historicizar esse processo dentro de um contexto político, social, cultural e espacial.

O cordel de autoria de Patativa, apesar de tratar como natural a migração do sertanejo e da sertaneja, traz elementos interessantes para analisarmos este processo, já que, em parte, o rumo é a cidade que desde meados do século XIX, mas principalmente nas primeiras décadas do século XX - ou seja - no período de transição do sistema político da Monarquia para a República, foi transformando sua paisagem a partir de aspectos modernizadores, como ruas mais largas, praças, passeios públicos, lojas, cafés, iluminação, escolas, casas de caridade, ferrovias, enfim. A modernização do espaço se fez a partir desse aparato concreto que modifica a paisagem urbana.

De acordo com Leda Agnes Simões de Melo (2021, p. 58) em seu livro *“A seca como questão política e social: os discursos em torno dos semiáridos do Brasil e da Argentina a partir dos casos do Ceará e de Santiago del Estero (1932-1937)”*.

No Brasil, é possível perceber como o conceito de sertão muda ao longo do tempo e como, especificamente, as áreas de seca se tornam nome de Nordeste no século XX (diferença fundamental em relação ao Noroeste e a Santiago Del Estero). Voltou-se também ao século XIX para entender o sertão como esse outro, ao qual pesava uma natureza dura e de difícil acesso. O modelo de sociedade almejado, no caso brasileiro, pensou o sertão por vezes como espaço vazio e o sertão do “norte” como o outro, o diferente, em oposição ao litoral.

O sertão enquanto espaço é algo construído historicamente, bem como o conceito que o define. Na citação acima podemos perceber que o conceito de Sertão acompanha narrativas que buscavam classificá-lo como o espaço distinto do litoral, que é aquele que se desenvolve, que se urbaniza, que avança no caminho da civilização. Civilização é a sociedade que progride, ou seja, uma sociedade civilizada é uma sociedade evoluída. Esses conceitos buscam colocar em oposição um determinado tipo de sociedade contra um outro modelo que deve ser padrão. Essas percepções legitimam relações de poder as quais são objeto desta tese.

O espaço do sertão não se faz apenas pela determinação geográfica, como área hostil, mas se faz, também, pelo discurso, por interesses políticos, sociais e culturais. O espaço do sertão enquanto construção social estabelecida para definir o espaço outro caracterizado pelo atraso, o arcaico, o antiquado, define conseqüentemente sua gente. Os povos sertanejos são aqueles que vivem no sertão, descendentes de indígenas e negros. Seres forjados como abjetos, selvagens, excêntricos, brutos, bárbaros, matutos, em oposição aos que vivem nos centros urbanos das cidades que estão em processo de modernização, seres postos como civilizados, pois acompanham o processo evolutivo da sociedade padrão ocidentalizada dita civilizada e que levam a civilização para todas as partes.

Assim, as percepções que se estabeleceram sobre os sertões e sobre seu povo faziam parte de um padrão também de natureza que se consagrou na matriz colonial de poder, logo no modelo de modernidade e de progresso que se almejava para o Brasil desde as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX.

Nesse sentido, começa a se dicotomizar um discurso maniqueísta entre o atrasado e o desenvolvido, o arcaico e o novo, o moderno e o obsoleto, o civilizado e o sertanejo

“matuto”. O intuito dessas diferenciações é demarcar e classificar espaços de uns e de outros, dando origem a fronteiras que delimitam o espaço das pessoas desejáveis e indesejáveis na própria cidade.

No entanto, as mudanças não ocorrem só nas cidades que estão se urbanizando, mas na própria sociedade rural também vão haver mudanças em que teremos consequências trágicas. Com a chamada Lei de Terras de 1850, a legitimação da propriedade privada das terras antes pertencentes a Coroa, e agora, com o direito de compra que os grandes fazendeiros terão a possibilidade de ter, ampliou-se o número de pessoas despossuídas de terras. Porém, por outro lado, o latifúndio se consolidou nas mãos de poucos. Esse processo vai gerar desconfiança da população pobre rural em relação ao sistema republicano, em que além de serem impossibilitados da condição de proprietários legais, uma vez que a grande maioria não terá poder de compra, um outro fator cultural importante também vai ser motivo de descontentamento, que é a o rompimento oficial do Estado brasileiro com a Igreja Católica.

Assim, esse capítulo irá tratar não só de alguns movimentos de resistência na sociedade rural brasileira, a ideia aqui é também entendê-los como modelos de existência que buscavam coexistir com outros, mas que foram confrontados pelo Estado e impossibilitados de se manterem. O Estado os forjou como inimigos internos a serem combatidos.

## **2.1. - A questão agrária no século XIX e a Lei de Terras de 1850**

Para compreender as mudanças ocorridas a partir de meados do século XIX que fizeram com que, por um lado, os trabalhadores e as trabalhadoras rurais tivessem que lutar pela posse da terra e, conseqüentemente, conquistassem a autonomia e a liberdade para nela produzir, possibilitando que, a partir dessa produção pudessem viver sem as limitações e a subserviência impostas pelos supostos donos da terra, ou ainda, por outro lado, buscassem, nesse momento, migrar para os centros urbanos que se desenvolviam nessa mesma época, buscando se adaptar a um outro modo de vida ainda incerto, em um outro espaço projetado para um determinado público culturalmente bem distinto. É

importante ter ciência de como a Lei de Terras de 1850 serviu para consolidar a posse das terras nas mãos de poucos fazendeiros, brancos e descendentes dos colonizadores, por outro lado, fez com que aqueles que não possuíam recursos financeiros, ou seja indígenas, negros e mestiços que trabalhavam nas propriedades rurais, construíssem táticas de existência e resistência, transformando os espaços rural e urbano em lugares racializados e de disputa.

Como demonstra Lígia Osório Silva, a posse da terra enquanto propriedade no ordenamento jurídico é bastante confusa. Segundo a autora de *Terras devolutas e latifúndio: os efeitos da lei de 1850*

O senhoriato rural que se desenvolvera na colônia ainda não constituía propriamente uma classe de proprietários de terras porque a maioria dos ocupantes das terras (sesmeiros e posseiros) não possuía um título legítimo de domínio (...). Deve-se ter em mente, portanto, que o direito à propriedade não é um direito em absoluto (SILVA, 1996, p. 80).

Os fazendeiros que dominavam as terras antes de 1850, e mesmo antes de 1822, apesar de não terem o direito da posse da terra em absoluto, possuíam o controle sobre elas e desejavam ter maior autonomia em relação à Portugal, isso se tratando ainda do período anterior à independência do Brasil. Estes que possuíam o controle das terras buscavam ter maior liberdade para comercializar a produção que tinha como interesse o mercado externo, pois, de acordo com Silva (1996, p.80), eles “julgavam esse o melhor caminho para a manutenção do sistema de exploração que vigorava até então, baseado na grande exploração e no trabalho escravo”.

Com a independência do Brasil, em 1822, não houve, inicialmente, alterações em relação à questão agrária. Os posseiros tinham, a partir de uma resolução de D. Pedro, prioridade sobre as sesmarias. Como afirma Silva (1996, p.81), “no período de 1822 a 1850 a posse tornou-se a única forma de aquisição de domínio sobre as terras, ainda que apenas de fato”. Nota-se que ainda não havia garantia jurídica em relação à posse. Em 1822, houve uma resolução que suspendia a concessão de sesmarias, transferindo para a Assembleia Geral Constituinte a responsabilidade de encontrar uma solução para a questão agrária, as propostas eram debatidas. Em 1823, a discussão sobre a questão agrária estava na Assembleia Constituinte, porém, o executivo continuava a ceder sesmarias.

A questão do ordenamento jurídico que estava em pauta desde 1822, só foi aprovada em 1850. De acordo com Silva (1996, p.117), “a solução para o problema da terra vinha sendo protelada devido à complexidade dos interesses em jogo, que opunham,

como vimos, em certos aspectos, o controle do processo de ocupação territorial por parte do Estado aos interesses dos proprietários de terras”. Contudo, a chamada Lei de Terras de 1850 mostrou-se como síntese para esse embate entre mandatários. Para Antônio Marcio Buainain (2008, p.21)

A lei afirmava o poder da Coroa sobre as terras e definia a aquisição e doação como únicos meios de acesso à propriedade fundiária, excluindo a posse e exploração das terras devolutas como instrumento legítimo de aquisição de terra, além disso, fixava preços mínimos para os lotes e determinavam que as vendas seriam realizadas em hasta pública mediante pagamento à vista em dinheiro.

Essa lei, que foi promulgada em 18 de setembro de 1850, poucos dias depois da Lei Eusébio de Queiroz – lei que colocaria fim ao tráfico externo de escravizados, assinada em 4 de setembro de 1850 -, dificultaria o acesso tanto aos ex-escravizados como aos imigrantes estrangeiros que aqui chegavam, o que evitaria que estes se tornassem proprietários, concorrendo com os já donos de terras. De acordo com João Pedro Stédile (2011, p.15-16)

Em meados do século XIX, o Brasil passava por grandes transformações sociais. A luta dos escravos negros pela libertação crescia, com constantes e numerosas fugas para os territórios livres, onde formavam quilombos. Além disso, o fim do tráfico era iminente, havendo uma pressão internacional muito grande, principalmente da Inglaterra, para eliminar a escravidão no Brasil. Preocupada com essa pressão, e percebendo a inevitabilidade da libertação dos escravos, a Coroa tratou de legislar o processo de posse, para que o acesso à terra fosse mais restrito, assegurando a disponibilidade de mão de obra, já que os escravos libertos deveriam permanecer nas fazendas como trabalhadores assalariados. Nessa mesma época, na Europa, a tensão social se agravava em decorrência da crise verificada, sobretudo, no campo, onde crescia o número de pobres ou miseráveis compelidos a emigrar para a América, o que resolveria parcialmente os problemas sociais naqueles países. Mas esses camponeses europeus já tinham uma tradição de propriedade da terra e dificilmente seriam atraídos para a América para se tornarem assalariados. Movia-os o sonho terem uma nova terra, onde pudessem reconstruir sua vida.

A ideia da legitimação da terra, que já era algo bastante debatido desde 1822, ganha uma necessidade maior para garantir a posse dela nas mãos dos grandes fazendeiros, ao mesmo tempo que garante ganho financeiro para o Império, o que solidifica e consolida o monopólio da terra para poucos e poderosos proprietários. Em contrapartida, gera uma mão de obra barata de imigrantes europeus que cada vez mais chegavam ao país, e de ex-escravizados que continuam a trabalhar no campo.

Assim, no Brasil, de acordo com Maria Aparecida de Moraes Silva (2004, p.16-17), “a apropriação da terra sob a forma capitalista remonta ao período de 1850, quando

a Lei de Terras põe fim ao regime das posses livres e estipula que as terras, só seriam apropriadas por meio de compra”. Segue o que diz a Lei número 601, de 18 de setembro de 1850

Dispoem sobre as terras devolutas no Imperio, e ácerca das que são possuidas por titulo de sesmaria sem preenchimento das condições legaes, bem como por simples titulo de posse mansa e pacifica: e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam ellas cedidas a titulo oneroso assim para emprezas particulares, como para o estabelecimento de Colonias de nacionaes, e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonisação estrangeira na fórmula que se declara.

Dom Pedro Segundo, por Graça de Deos, e Unanime Acclamação dos Povos, Imperador Constitucional e Defensor Perpetuo do Brasil: Fazemos saber a todos os Nossos Subditos, que a Assembléa Geral Decretou, e Nós Queremos a Lei seguinte.

Art 1º Ficão prohibidas as aquisições de terras devolutas por outro titulo que não seja o de compra.

Exceptuão-se as terras situadas nos limites do Imperio com paizes estrangeiros em huma zona de dez leguas, as quaes poderão ser concedidas gratuitamente.

Art 2º Os que se aposserem de terras devolutas ou de alheias, e nellas derribarem matos, ou lhes pudezem fogo, serão obrigados a despejo, com perda de bemfeitorias, e demais soffrerão a pena de dous a seis mezes de prisão, e multa de cem mil réis, além da satisfação do danno causado. Esta pena porêem não terá lugar nos actos possessorios entre heréos confinantes<sup>31</sup>.

A lei dificultou a posse da terra aos libertos e aos homens livres empobrecidos, já que estes não tinham condições para comprar a terra da Coroa. A terra passava a ser uma mercadoria como qualquer outra, sendo agora objeto de compra e venda, ou seja, a terra enquanto propriedade privada adentra no direito de propriedade, sendo garantido pela Constituição de 1824 de caráter liberal, influenciada pela Revolução Francesa. A Lei de Terras, como ficou conhecida, garantiu a possibilidade do latifúndio. Em outras palavras, o domínio sobre a grande propriedade de terras tem uma consequência que estrutura as relações de poder no Brasil, que é a dependência que os trabalhadores e trabalhadoras rurais têm em relação ao proprietário da terra, já que os primeiros vão necessitar

---

<sup>31</sup> Ver na íntegra em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/leimp/1824-1899/lei-601-18-setembro-1850-559842-publicacaooriginal-82254-pl.html>.

sobreviver dentro da propriedade daquele que será o seu patrão, efetivando as relações paternalistas.

Em face do monopólio da terra nas mãos de poucos fazendeiros, e de uma grande maioria da população de pessoas livres e libertas despossuídas de terras para poder viver do trabalho nela, impossibilitando a formação de uma classe camponesa, gera como reação, uma série de revoltas e alternativas de existência e resistência diante dessa conjuntura, os chamados movimentos sociorreligiosos.

## **2.2. Canudos: uma perspectiva de existência sertaneja**

Como exposto no capítulo anterior, o final do século XIX e início do século XX trouxeram mais debates com propostas diversificadas em relação aos rumos que o Brasil deveria tomar diante das mudanças que ocorriam tanto no cenário mais universal, como local.

As transformações materiais nas paisagens dos espaços urbanos e rurais, o aumento das indústrias, o trabalhador livre e empobrecido, a passagem política do sistema monárquico para o republicano e todo o aparato que essa transição significou, novos atores políticos, novas ideias políticas, sujeitos antes escravizados agora libertos, a burguesia urbana ascendente, o poder aristocrático mantido, a questão da cidadania indígena e seus direitos, enfim, o Estado brasileiro tinha que dar conta de todas essas demandas, ou melhor, o Estado brasileiro foi se formando a partir dessas demandas e como passou a lidar com elas. De acordo com Marcos Napolitano a República brasileira, até meados do século XX, “é o resultado dramático da força inercial das estruturas políticas e econômicas excludentes, herdadas da colônia e reforçadas entre o final do século XIX e XX sob uma roupagem republicana, e as lutas sociais múltiplas e plurais para superá-las, levando-se em conta todos os matizes entre um pólo e outro” (2018, p. 11).

Logo no início do Brasil republicano, tivemos manifestações populares que se impuseram e buscaram coexistir, como alternativa, com o modelo sistêmico que vinha se consolidando na época. O movimento sociorreligioso de Antônio Conselheiro em Canudos foi um movimento social organizado, de resistência ou manutenção, ao mesmo

tempo que de inovação no que diz respeito que ali também se pretendia colocar em vigor uma ideia, uma proposta de existência que diferia dos modelos hegemônicos advindos da cultura política europeia - referência para uma determinada elite que disputava o poder e um projeto para um país republicano -, mesmo que nesse movimento conselheirista tivesse elementos formadores que vieram com a expansão europeia ao longo das décadas que se iniciaram no século XVI com a colonização até a formação do Brasil império, destacamos aqui o catolicismo e a simpatia ao modelo monárquico. De acordo com Jaqueline Herman (2003, p. 147-148)

Antônio Conselheiro assume o papel de missionário a alargar incessantemente o rebanho de Deus. A ética conselheirista é a do sofrimento resignado às leis supremas, e em seus escritos não há qualquer promessa de vida eterna, fim dos tempos, previsões escatológicas ou salvação incondicional. O beato prega a continuidade da sujeição à ordem, desde que Deus seja autoridade suprema. Todos esses princípios são reafirmados na única prédica de fundo explicitamente política, *Sobre a república*. Nesse texto Antônio Conselheiro deixa claro o limite de sua submissão e prega a desobediência e o descumprimento das leis civis, heréticas e infantis. Os temas das suas pregações são lamentos sobre o fim da Companhia de Jesus, a instituição do casamento civil, o fim da família imperial e a libertação dos escravos. Para o Conselheiro, o objetivo do novo governo era o “extermínio da religião [...] esta obra prima de Deus que há dezenove séculos existe e há de permanecer até o fim do mundo” e “por mais ignorante que seja o homem, conhece que é importante o poder humano para acabar com a obra de Deus”. E continua: “O presidente da república, porém, movido pela incredulidade que tem atraído sobre ele toda sorte de ilusões, entende que pode governar o Brasil como se fora um monarca legitimamente constituído por Deus; tanta injustiça os católicos contemplam amargurados”.

A insatisfação de Antônio Conselheiro em relação à república se dá pelo temor das transformações que dali poderiam ocorrer. Como se sabe, a constituição de 1891 legitima o Estado laico o que dá uma ideia de ruptura com o catolicismo. Além disso, uma série de inovações como o casamento civil e a própria substituição de um monarca por um presidente no comando do país, dão a entender que o catolicismo como cultura religiosa hegemônica está perdendo seu domínio, uma vez que, na compreensão do Conselheiro, só Deus pode unir casais e apenas o rei é legítimo enquanto representante de Deus na terra, ou seja, o presidente seria um intruso enquanto governante.

Na perspectiva colocada acima, Antônio Conselheiro se mostra conservador, disseminando através de suas palavras em meio aos seus seguidores que qualquer transformação advinda desse novo sistema político é um ataque às vontades do Deus católico. Porém, ao mesmo tempo que vemos esses elementos de resistência e manutenção do regime anterior em torno de Conselheiro, verificamos também uma organização que busca romper com a manutenção do poder latifundiário que escorre do regime monárquico para a república, uma vez que se estabelece em Canudos um modelo sertanejo de existência, modulado, acima de tudo, pelo trabalho no campo e pela religião. Aqui são os próprios trabalhadores e trabalhadoras que administram e organizam a sociedade, tendo como líder na estrutura hierárquica o próprio Conselheiro, o qual representa um líder comunitário, mas também um líder religioso. De acordo com Martins (2007, p.2)

A organização social e o sistema de gestão da utopia conselheirista (...) resultam da experiência, de quase um quarto de século, em que o povo sertanejo penitente viveu edificando obras pelos sertões, e da pedagogia que o taumaturgo de Quixeramobim elaborou para conduzir sua gente, inspirada no exemplo de Cristo, lutando pela sobrevivência em um ambiente natural hostil e uma economia de grande escassez, intentando a libertação de uma ordem política autoritária, exploradora, violenta e injusta.

Em meio às transformações ocorridas na segunda metade do século XIX, como já posto, havia ideias diferentes e muitas vezes conflituosas sobre qual o rumo que o Brasil deveria tomar:

No estudo que se segue, essa transdisciplinaridade nos levou às fronteiras das teorias das organizações, na tentativa de compreender o fenômeno organizacional ocorrido na Canudos conselheirista (1893-1897) e sua improvável, mas destacável, resistência a um esforço de guerra que envolveu quase a metade do efetivo da força terrestre brasileira da época, além de diversos batalhões de quatro forças públicas estaduais (AM, BA, PA e SP). Por outro lado, mais do que esse significativo esforço bélico, o próprio crescimento populacional da vila conselheirista 10 335% em pouco mais de 4 anos (MARTINS, 2001, p. 73), já aponta no sentido de um relevante ato administrativo, ainda que de drástico desfecho (MARTINS, 2007, p. 02).

Não se pode ignorar que a administração de Canudos de Antônio Conselheiro tinha aspectos organizacionais efetivos e rigorosos que mantinham um grande contingente populacional crescente e disciplinado. Essa organização sem dúvidas passou a ser vista como uma grande ameaça ao *status quo*, a ponto de haver investidas no sentido

da sua destruição, já que uma outra ordem sistêmica não deveria coexistir àquele modelo único permitido que era o modelo liberal, voltado exclusivamente para a produção em larga escala, visando o mercado. O que era permitido, nesse sentido, era a manutenção da estrutura agrária latifundiária que não impedia a ascensão do modelo capitalista, ao contrário disso, no Brasil era, e ainda é, um aspecto condicionante da formação do próprio capitalismo local - ainda hoje percebemos o latifúndio se expandido em terras indígenas, por exemplo.

Partindo da obra pioneira e em campo de Euclides da Cunha, *Os Sertões*, Paulo Emílio Matos Martins afirma que “na tese euclidiana, é explicada pelo confronto entre o Brasil moderno do litoral e o universo retrógrado de seu sertão” (MARTINS, 2006, p. 02). O acompanhamento do repórter do jornal *O Estado de S. Paulo*, Euclides da Cunha, que faz levantamentos e interpreta os acontecimentos no momento e no ambiente do confronto, nos possibilita compreender para além do conflito em si, fazendo-nos pensar os interesses investidos, as narrativas construídas de uma cultura política que se quer imprimir na sociedade naquele momento e uma outra que entra em disputa como forma de estabelecer os interesses das camadas pobres sertanejas.

Vejamos que na tese euclidiana, o conflito se dava entre um Brasil moderno e um Brasil retrógrado. O Brasil moderno é aquele do litoral, dos interesses da burguesia capitalista ascendente, ao mesmo tempo que não rompe com a poderosa aristocracia rural que ainda detém capital político importante. Por outro lado, os sertanejos e sertanejas trabalhadores e trabalhadoras do campo, aparecem não só no discurso hegemônico como retrógrados, mas que a partir da disseminação de saberes construídos de forma preestabelecida, de fora para dentro, são postos como inimigos do progresso, portanto, inimigos internos da pátria.

Dessa forma, qualquer ideia ou projeto que não se enquadre aos critérios estabelecidos de sociedade imposta pela cultura política do capitalismo vigente e em ascensão, não é aceito como possível, pois é posto como algo que rompe com o processo linear do desenvolvimento. O movimento de Canudos é uma tentativa de uma outra sociedade, com características do povo sertanejo trabalhador e religioso, que não se percebe dentro das novidades desse Brasil dito como moderno e em desenvolvimento contínuo.

Todo um aparato foi sendo construído discursivamente para forjar uma comunidade que era inimiga do país, e que, portanto, justificava a sua destruição. O jornal *Estado de S. Paulo* colocava Canudos como uma ameaça à República, e colocava os sertanejos como avessos ao desenvolvimento, considerando-os inimigos, bandidos e fanáticos. Essas classificações dadas em um grande meio de informação foi produzindo um saber maniqueísta, ou seja, de contraposição entre os “verdadeiros” brasileiros, ou, os “bons” brasileiros que queriam ver o seu progresso e o seu desenvolvimento, e os “maus” brasileiros, inimigos da nação, que não querem ver o Brasil crescer, retrógrados e verdadeiros empecilhos para o desenvolvimento.

Na obra do General de exército, Tristão de Alencar Araripe - o General Araripe - *“Expedições Militares Contra Canudos: seu aspecto marcial”*, o autor coloca o ângulo na perspectiva daquele que ele define como os “heróis de Canudos”, ou seja, chefes e soldados do exército bem como dos policiais militares os quais investiram forças para derrotar Canudos. Ao tratar sobre Antônio Conselheiro, o General coloca-o como um “paranoico que conduziu sua gente apaixonada a, também, se imolar em repúdio à sociedade e as instituições vigentes no país” (ARARIPE, 1985). Para o autor, o interior do país se configurava como espaço retrógrado, contrário ao progresso, com manifestações, que o mesmo coloca, do banditismo e do fanatismo religioso. A sua obra tem por objetivo enaltecer o combate contra Canudos e contra àquelas pessoas vistas como inimigas da pátria que se localizavam naquele espaço. Assim, entendemos que fazia parte já naquela época, uma ideia de configuração espacial desejada, de modelos de existência aprovados e grupos sociais aceitos por uma determinada parte da sociedade que dominava as instituições de poder e de administração do país.

Araripe afirma que “Antônio Vicente Maciel - o Conselheiro - cearense, de família remediada e de regular instrução primária, não tendo conseguido êxito em sua terra e traído pela esposa, adota vida nômade: acompanha os missionários e se impregna de crença católica, como verdadeiro fanático” (ARARIPE, 1985, p. 04). Percebe-se com essa colocação de Araripe, uma questão de causa e efeito partindo de aspectos bem específicos da vida privada de Antônio Conselheiro. Ele teria se tornado nômade por ter se frustrado de fracassos relacionados ao seu trabalho na terra e sua relação conjugal, não pondo relação nisso com as questões sociais mais amplas, as mudanças políticas e culturais impostas à sociedade naquele período. Mas o que justificaria tamanho apoio que o

Conselheiro adquiriu ao longo dos anos dos outros sertanejos e sertanejas que passaram a acompanhá-lo? A resposta estaria na afirmação em que aquela gente eram “desordeiros, cangaceiros, fugitivos de várias regiões”, e eram estes que formavam “o grosso das forças do Conselheiro” (1985, p. 05). Com essas classificações que eram postas aos seguidores de Conselheiro, temos também a justificativa para combatê-los, pois eram pessoas que estavam deslocadas no projeto que se queria vigorar e, além disso, eram nocivas àquele projeto.

O fato é que Antônio Vicente Mendes Maciel, nascido em Quixeramobim, no Ceará, em 1828, veio a se tornar Antônio Conselheiro tempos depois, devido às suas andanças pelo sertão, do que passou a ser denominado de Nordeste, dando conselhos em cada localidade por onde passava. Esse fenômeno não ocorreu só com a formação do sujeito Antônio Conselheiro, tendo no Brasil vários outros personagens dessa magnitude em espaços diferentes, como padre Ibiapina, padre Cícero, José Maria, José Lourenço, dentre tantos outros.

À medida que Antônio Conselheiro perambulava pelos sertões, ia aglomerando ao seu redor sertanejos pobres, despossuídos de terras. Esse período em que Antônio Vicente vai se tornando Antônio Conselheiro, começa quando o mesmo decide sair de casa, devido a “vergonha sofrida com a fuga da mulher, amasiada com um militar” (HERMAN, 2003, p. 140). Daí teria iniciado sua peregrinação. Contudo, as transformações ocorridas no Brasil na segunda metade do século XIX, fez com que Conselheiro fizesse críticas políticas à ascensão das ideias republicanas. Essa época, pós Lei da Terra, alargou a quantidade de pobres que não via outro destino senão migrar para algum outro lugar distante daquele que nascera. Esses sertanejos pobres viram em Conselheiro uma alternativa e passaram a acompanhá-lo, pois junto às críticas ao republicanismo, viam em seus sermões promessas de uma terra prometida, o que levava esperança àquele população despossuída.

No decorrer da década de 1870, Antônio Conselheiro era citado em jornais locais, tais como Diário da Bahia, Correio de Notícias e Diário de Notícias, tendo sido preso em 1876<sup>32</sup>. Quando solto, seguiu sua peregrinação. Com a seca de 1877, a população

---

<sup>32</sup> Informações retiradas do documentário: Guerra de Canudos. Organizado pelo Brasil Dox. Visto em [Documentário: Guerra de Canudos | História do Brasil](#)

sertaneja despossuída e migrante cresce, aumentando ainda mais o número de pessoas que se aglomeram em torno do Conselheiro, seguindo seus passos.

Em 1893, após anos de andanças pelos sertões, Antônio Conselheiro e seus seguidores fixaram-se no povoado de Canudos e construíram a cidade de Bello Monte, localidade que fica no interior da Bahia. Para Martins (2007, p.3), “o projeto de ‘reinvenção do sertão’ que Antônio Conselheiro engendrou, como tantas outras experiências sociais inovadoras e malogradas, parece ter-se baseado num modelo político de Estado teocrático, de inspiração cristã e participativa, de concepção comunitária”. Bello Monte não era só um movimento de resistência, mas um modelo de vida, que tinha um padrão de gestão em que havia uma organização social e uma hierarquia que deveria ser respeitada<sup>33</sup>. Não pretendo aprofundar a organização institucional de Canudos, visto que o objetivo neste capítulo é elucidar duas formas de consciência do povo sertanejo, a que busca se estabelecer no próprio sertão, pelo modo de vida sertanejo, e àquela que busca na migração para a cidade uma alternativa para sobrevivência - o que será visto no tópico seguinte.

O Estado percebe o desenvolvimento de Canudos como uma ameaça para o *status quo*, uma vez que os coronéis estavam perdendo suas influências perante o povo trabalhador do sertão, ao mesmo tempo que estes geram uma sociedade autônoma que não vislumbrava se adequar à sociedade industrial nascente. Dessa maneira, o Estado busca impedir o progresso de Canudos. Começa, então, a enviar tropas para combater o crescimento da sociedade conselheirista.

Eduardo Hoornaert, em seu livro “*Os anjos de Canudos: uma revisão histórica*”, demonstra a pluralidade dos acompanhantes do Conselheiro. Citando Benício, fazendeiro que aproveitou a passagem do grupo liderado por Conselheiro para que estes construíssem um açude em sua propriedade em troca de comida, aponta que no grupo tinha curandeiro, administrador de finanças, jagunços, cantadores, enfim, para além da folclorização na construção desses personagens destacados por Benício da qual fala o autor, notamos que era um grupo de fato heterogêneo. Antônio Conselheiro, para além de um líder religioso, parece que também estava preocupado em educar seus seguidores, reprimindo atos e

---

<sup>33</sup> Para saber mais sobre o processo de institucionalização do conselheirista tem o artigo **Canudos: organização, poder e processo de institucionalização de um modelo de governança comunitária**. In Cadernos EBAPE. BR, v. 5, nº 4, dez, 2007.

aconselhando aquela gente à maneira “correta” de se viver. De acordo com Hoornaert (1997, p. 32)

Aqui já está o alicerce do lugar sagrado a ser construído pelo Conselheiro e seus companheiros no sertão, no intercâmbio entre ludicidade ancestral dos companheiros e a sisudez cristã do Beato. Pois Canudos não foi construída, enquanto comunidade humana por um homem e seu ‘séquito’, mas por um jogo de forças provenientes da ancestralidade americana, africana e/ou europeia, outras da novidade cristã incorporada no comportamento do Conselheiro. Um jogo despercebido ao olhar menos atento, na contínua cotidianidade da vida normal. Nada de extraordinário em Canudos, sem socialismo, nem igualitarismo, nem exaltação religiosa. Uma vida saudável e normal, dentro dos parâmetros da religião sertaneja da época. Mesmo assim extraordinária no encontro desimpedido entre os dois horizontes culturais básicos do sertão: o que aprecia o gozo da vida e o que insiste na mortificação dos sentidos, do riso, da sexualidade, da brincadeira em prol da salvação.

O que Hoornaert nos faz pensar é na Canudos para além do Conselheiro, o que não retira sua liderança, mas não podemos negar que Canudos foi um espaço forjado por pessoas diversas e não meros bonecos de mamulengo manipulados pelo beato. São esses sertanejos que independentemente do que ocorreu com a vida privada de Antônio Vicente, estavam despossuídos de terras, também a perambular pelos sertões, não intactos, mas conscientes de suas existências e transformações que estavam ocorrendo naquele momento e que buscavam de certa forma relutar, mas não só, buscavam sobretudo a existência da forma como queriam e acreditavam que deveria ser, e que era bem diferente daquela que ocorria com o chamado desenvolvimento urbano das cidades.

Entendemos que os ataques sofridos pelo povo sertanejo em Canudos, foi uma tentativa de aniquilar a existência de um grupo que buscava viver com regras próprias, na contramão da ordem sistêmica que estavam buscando implantar à época. Descrédibilizados pela imprensa que apoiava o projeto de um suposto progresso, sendo este linear, sem espaço para outras maneiras de existência e percepções de mundo, pois só um modelo homogêneo poderia dar certo, e este vinha de uma percepção de mundo externa, europeia. Mesmo que houvesse olhares penosos em relação ao massacre em Canudos, acreditava-se que ali estava sendo feito a coisa certa, pois Canudos seria uma barreira para o progresso tanto na configuração espacial, como na formação social brasileira que deveria existir na perspectiva evolucionista empregada à época.

Quando no município do Crato se sabe de uma comunidade chamada Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, liderada por um beato chamado José Lourenço. Logo, o

General Cordeiro de Farias Neto manda inspecionar o lugar. Em depoimento que aparece no livro de Firmino Holanda e Rosemberg Cariri (2007, 239), o General Cordeiro Neto afirma

Ao tomar conhecimento de Caldeirão após a leitura de uma carta de Zuza Figueiredo no Jornal “O POVO”, a qual dizia que o beato o atendera com adjunto de trabalhadores – cerca de 400 homens (uma mobilização rápida para o número de pessoas que ele mobilizou para o serviço de adjuntório que ele prometera a Zuza Figueiredo), daí despertou uma ideia como secretário de segurança, responsável pela ordem pública do Estado – então voltei as minhas vistas para o Caldeirão, local por mim desconhecido. A minha primeira providência foi mandar determinar a ida de um agente àquele local para examinar e dar informações. Mas as informações do agente não foram precisas como era de desejar, determinei, então, ao tenente Zé Bezerra, oficial da Força Pública do Estado, que se deslocasse até lá e fizesse um exame da situação para nos informar. Nessa viagem de retorno, o José Bezerra diz o seguinte: “Ou o governo toma providências, ou nós teremos a repetição de um novo Canudos”.

Com esse depoimento podemos notar que mesmo décadas depois do evento de Canudos, a junção de sertanejos e sertanejas em um espaço autônomo, com vida própria, ainda causava temor nas autoridades. Era necessário, segundo as mesmas, impossibilitar a existência de espaços com essas características, nem que para isso tivesse que haver um novo massacre como aquele que ocorrera na última década do século XIX em Bello Monte. Assim, Caldeirão foi sendo comparado a Canudos o que legitimava investidas semelhantes. Sobre Caldeirão veremos mais no capítulo 4.

### **2.3. Processo migratório para a cidade: uma busca pela sobrevivência**

Outra alternativa pensada pelos sertanejos para romper os laços de dependência e encontrar meios para suas existências foi a migração para os centros urbanos que vinham se desenvolvendo, sobretudo no final do século XIX. Após certo período de estabilidade, alguns anos sem estiagem, houve um crescimento econômico do estado do Ceará advindo principalmente por conta da produção do algodão em larga escala, devido a Guerra de Secessão nos Estados Unidos, que era o principal produtor exportador desse produto.

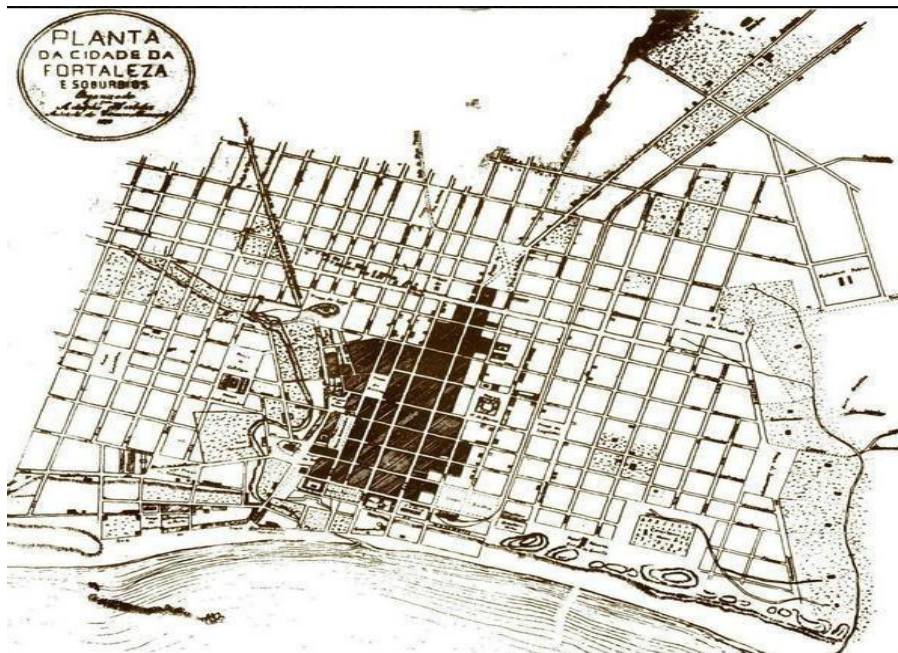
O município de Fortaleza, capital do estado, se desenvolvia e modificava a sua paisagem. De acordo com Celeste Cordeiro (2004, p. 137) “Fortaleza, em meados dos

oitocentos, possuía ruas largas e praças amplas, cercadas de prédios térreos feitos em geral de barrotes”. Sebastião Rogério Ponte (2004, p. 165-166) afirma “A cidade expandia-se visivelmente, mas corria o risco de fazê-lo de forma desordenada. Para disciplinar seu crescimento espacial, o engenheiro-arquiteto Adolfo Herbster<sup>34</sup> foi contratado de Pernambuco pelo governo cearense e, em 1875, elaborava a ‘Planta Topográfica de Fortaleza e Subúrbios’”. A planta citada por Ponte, liga o centro até os subúrbios, possibilitando maior dinamicidade e velocidade ao tráfego, que são características de uma cidade que se quer moderna. Um espaço em constante movimento, transitável, condizente com a mentalidade que se quer “inovada”, acompanhando o modelo que quer como espelho de sociedade em progresso, que é exatamente o padrão ocidental, vinculado às ideias liberais. Como podemos ver na Planta citada por Ponte, inspirada em Georges-Eugène Haussmann, ou simplesmente barão de Haussmann, o modelador de Paris.

---

<sup>34</sup> O engenheiro e arquiteto Adolfo Herbster, nasceu em Pernambuco em 14 de maio de 1820, filho de pai alemão e mãe francesa, chegou em Fortaleza aos 29 anos de idade, contratado para ser o novo engenheiro da província. Foi responsável pela construção de estradas, prédios, dentre outras obras de embelezamento da cidade de Fortaleza

FIGURA 1 - Planta da cidade de Fortaleza



Fonte: Artigo “A Belle Époque em Fortaleza: remodelação e controle, de Sebastião Rogério Ponte.

O colonialismo epistemológico também se faz no Brasil independente. O país é independente politicamente, no entanto segue colonizado no sentido em que aniquila modos próprios de cultura, de pensamento, percepções, símbolos, e mesmo que se busque forjar sua própria identidade, se baseia nas concepções de existências impostas de fora para dentro. Não é só a construção espacial das cidades que vai se buscar no modelo nas grandes cidades europeias, mas também no comportamento e na maneira de pensar. Ponte (2004, p. 172-174) traz essa reflexão em seu artigo “*Belle Époque em Fortaleza: remodelação e controle*”

Como a fotografia tornara-se o mais recente objeto de desejo moderno, dois fotógrafos cearenses, para atrair a freguesia glamourosa, também recorreram à estratégia do canto da sereia dos nomes franceses: ‘Fotógrafo com nome nacional não ia lá das pernas. O velho e moreno Moura passou a ser Moura-Quineau. O Eurico Bandeira transformou-se em Eurico Bandière’. Por sua vez, Bembém Garapeira, popular vendedor de caldo de cana, também adotou pseudônimo francês, mas, nesse caso, por puro espírito galhofeiro. O comportamento debochado (...) foi tão recorrente à época entre os grupos de jovens boêmios literários e parcelas do segmento popular fortalezense, que chegou a ganhar, por parte das elites, o epíteto ‘Ceará Moleque’ para (des)qualificá-lo. Bembém não precisava ‘afrancesar-se’ para atrair fregueses para seu quiosque perto do Mercado de Ferro. Já era um tipo

popular na cidade pelas brincadeiras que fazia na sua venda, como colocar grilos para brigarem e expor quengas de coco representando cabeças de velhos. Entretanto, não ficou a salvo daquela onda de afrancesamento. Resolveu economizar dinheiro e ir a Paris contemplar de perto as maravilhas que tanto ouvia a respeito da capital francesa. Eis o bombástico resultado (quem conta é o poeta Otacílio de Azevedo, contemporâneo seu):

Bembém foi e voltou radiante... ‘Aquilo que é cidade!’ dizia entusiasmado – “No hotel onde me hospedei fui obrigado a escrever meu nome. Como a língua era outra, escrevi: ‘Bienbien’ e, mais embaixo, ‘Garapière’”. E completava: “Olhe, lá eu só andava com um homem chamado Cicerone, que sabia português como eu. Terra adiantada aquela: todo mundo falando francês, até mesmo os carregadores chapeados, as mulheres do povo e as crianças!”.

Consciente ou não da dubiedade espirituosa do seu discurso, o fato é que ao mesmo tempo que comprova um afrancesamento epidêmico na cidade, seu relato satiriza-o e acaba por denunciar algo de podre no reino daquela modernização excludente pelos notáveis de Fortaleza.

Não era só na construção espacial que se buscava imitar os colonizadores de outrora, era também nos comportamentos e modo de pensar e perceber as coisas. Quando se fala “isso que é cidade!”, mostra uma ideia de inferioridade local em relação às cidades europeias - aqui a cidade modelo é Paris. Ser civilização é seguir o padrão europeu, ser civilizado é se comportar como europeu. A cidade que quer ser desenvolvida tem que seguir aquele padrão espacial e comportamental.

Desse modo, quando em 1877 se tem um período de estiagem, o número de pessoas que migraram para Fortaleza foi o triplo da população que havia naquela cidade. De acordo com NEVES (2004, p. 82) “em um ano mais de 100 mil desses ‘invasores’ esfarrapados ocuparam as praças, as ruas, as calçadas e o Passeio Público de uma cidade que procurava adaptar-se aos padrões civilizados dos grandes centros e que não contava mais que 27 mil habitantes”. Essa gente que chegava na “nova” Fortaleza, teria que compreender a dinâmica que estava diante de seus olhos e corpos, para daí poder agir em prol dos seus interesses. As táticas eram: negociar a comida em troca de trabalho nas obras, pedir e esperar por esmolas que vinham do apelo à caridade cristã, utilizar os jornais como meio para cobrar algum retorno do poder público, enfim.

Por outro lado, a população citadina também nota a camada de migrantes que diariamente chega e ocupa os espaços citadinos. Essa gente que chega na cidade, se faz enxergar, por mais que os olhares sejam de desprezo, é impossível não os notar. Tanísio Vieira em seu artigo “*Seca, disciplina e urbanização*” (2002, p. 33) afirma

Diante de tamanha ocupação dos espaços urbanos, os acampamentos para retirantes, além de se constituírem numa solução rápida e prática para solucionar a demanda populacional, promoveram a inserção de seus habitantes nos projetos de modernização da cidade. Suas instalações faziam parte de uma série de atitudes emergenciais que pretendiam “evitar que [Fortaleza] continuasse repleta de multidão de mendigos, que trazia em desassossego todos os [seus] habitantes, e gravemente prejudicava [seu] estado sanitário”.

A parte colocada entre aspas o autor tirou do Relatório presidencial de 1º de novembro de 1878, p. 37, nele observamos o temor das autoridades em relação aos sertanejos que chegavam à Fortaleza. A ideia do trabalho era evitar que estes se locomovessem livres pela cidade. Vemos, também, a associação política pública vinculada as ideias higienistas e eugenistas tão em ascensão na época.

A proposta do trabalho, se por um lado era utilizada por aqueles que chegavam à cidade para adquirir comida, por outro lado, era utilizado para manter essa grande massa de gente empobrecida sob controle e distante do espaço de circulação dos habitantes citadinos. Como podemos perceber com Olivenor (2002, p. 68)

Essa nova ordem baseava-se na ideologia do trabalho enquanto veículo da disciplina social e principal mecanismo regenerador da “ociosidade” verificada na população retirante, a qual se tornava um empecilho ao próprio desenvolvimento econômico da província. Portanto, era prioritário através de uma política da integração e, ao mesmo tempo, da exclusão, que elucidasse para a grande quantidade de despossuídos do campo e da cidade caminhos de participação no novo circuito produtivo, mesmo que em níveis de dependência e de exploração.

A chamada “Grande Seca” de 1877 deu novos significados e símbolos à seca. Enquanto fenômeno, a seca ultrapassou o aspecto ambiental e se tornou parte de um elemento político, social e cultural. Como afirma Neves (2002, p. 76), “a relação entre a população urbana e os pobres do campo, contudo, jamais seria a mesma”. Na notícia Entre a tática de resistência e existência sertaneja na cidade do litoral, tínhamos as estratégias de controle, legitimadas pelo discurso do trabalho em prol do progresso. O jornalista Fenelon Almeida, fez um trabalho para o jornal *O Povo* que depois se tornou um livro cujo título é “*Vozes da seca*”, no sentido de rememorar um século da seca de 1877-1879, a qual é posta como a maior seca de todos os tempos. Tal trabalho reporta a músicas escritas cujo tema é a seca. Segundo o jornalista (1978, p.03)

Naqueles tempos, mais que hoje, principalmente entre os habitantes das capitais do Sul, corria a versão de que o Ceará era o centro geográfico das secas. E os cearenses ostentavam, para eles, a triste fama de serem “os habitantes do coração do Nordeste seco”. Havia até quem pensava

– e afirmava, o que é mais grave – que era “a predestinação” de uma raça”. A “raça” era a dos cearenses, a dos chamados “cabeças-chatas”. Ceará era quase sinônimo de Saara, de seca, de miséria, de fome, e de morte. Conseguiram ver até a forma de um coração no mapa do Ceará – “o coração das secas”

A chegada de inúmeros retirantes à cidade desestruturava um projeto de modernização urbana, bem como de uma sociedade que se queria civilizada nos moldes europeus. Na página virtual *Fortaleza em fotos*<sup>35</sup>, temos o registro (acervo NIREZ) do farmacêutico Rodolfo Teófilo procedendo à vacinação anti-variólica, no Morro Moinho em Fortaleza.

FIGURA 2- Matéria sobre a varíola em Fortaleza



Fonte: Blog Fortaleza em fotos.

Na matéria temos o título “*História da Fortaleza Antiga: o dia dos mil mortos*”. Na matéria temos a seguinte informação

A seca de 1877, que se estendeu até 1879, foi uma das mais danosas já enfrentadas no Ceará. Atraiu para a capital da província um exército de retirantes, que multiplicou a população local, e veio acompanhada de violenta epidemia de varíola. A cidade não dispunha de infra-estrutura para atender ao grande contingentes migrantes que se instalaram nas praças e em seus arredores, contribuindo para agravar o desequilíbrio entre tamanho da população e disponibilidade de alimentos e serviços básicos. Os esforços da administração para implementar as medidas

---

<sup>35</sup> Ver *Histórias da Fortaleza Antiga: o dia dos mil mortos*. Publicado no site <http://www.fortalezaemfotos.com.br/2009/07/historias-da-fortaleza-antiga-o-dia-dos.html> em 09 de julho de 2009.

recomendadas pelos médicos – limpeza do espaço urbano, higienização, vacinação e organização da população em abarracamentos.

Assim, como já foi dito acima, a essência das políticas públicas do final do século XIX no Brasil estava vinculada ao pensamento higienista e eugenista. A ideia é de uma limpeza social, conceito em alta na Europa que adaptaram ao evolucionismo darwiniano, a ideia do darwinismo social, já discutido no capítulo anterior. De acordo com Ronald Raminelli

O crescimento e proliferação de cidades marcaram profundamente a história europeia do século XIX, quando se presenciou uma grande alteração da vida urbana em cidades como Londres e Paris. O caos urbano, favorecido pela Revolução Industrial, incentivou as primeiras tentativas de planejamento urbano e de construção de uma cidade ideal. Os governantes europeus tiveram a tarefa de ordenar, higienizar e pensar em soluções possíveis para a vida urbana (RAMINELLI, 1997, p. 185).

Se a ideia era seguir os passos e os exemplos da cultura europeia hegemônica no ocidente, a formação do espaço urbano tinha que estar alinhada também com a cultura política europeia, contudo as ideias predominantes na Europa chegavam aqui e eram adaptadas ao contexto local.

Se no final do século XIX a preocupação com o projeto urbano estava se iniciando, como podemos perceber até com o projeto urbano desenhado por Adolfo Herbster, como vimos acima, no início do século XX novas posturas de controle e segregação vão sendo tomadas na capital Fortaleza, como por exemplo a formação, em 1915, de um espaço de confinamento para os migrantes, denominado de campo de concentração do Alagadiço, criado pelo então governador da época Benjamin Barroso.

Esta política de confinamento colocada como assistencialista para impedir a propagação de doenças na cidade, uma vez que os migrantes eram vistos como grandes difusores de doenças e estes ficavam muitas vezes em contato com os habitantes da urbe, foi questionada pelo farmacêutico responsável pela vacinação da população na época, o já citado Rodolfo Teófilo. Para ele, concentrar os denominados flagelados em um espaço fechado seria condená-los à morte - o que veremos mais a respeito no capítulo 5. Para Leda Agnes Simões (2020, p. 149)

Os intelectuais que pensavam o Brasil no começo da República, formados em Direito, Engenharia, podendo também ser militares (Lima, 199, p. 8), eram homens da ciência que deveriam agora tomar

parte do país a fim de transformá-lo (MORAES, 2010, p. 31). As reflexões da época passavam a encarar os problemas rurais a partir do saneamento rural e da questão agrária. “Propiciar saúde e educação ao trabalhador rural e reeducar o latifúndio eram as metas a serem atingidas” (FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, 1992, p. 22). Isso se dava no encontro entre ciência e essas regiões, ganhando espaço principalmente as teorias eugênicas que se baseavam na “‘higiene racial’ e ‘ciência do aperfeiçoamento humano’” (GOUVEIA, 2016, p. 22). Tal movimento ganhou amplo espaço na América Latina, tendo sido iniciado na Europa no final do século XIX e início do século XX.

No Brasil, as ideias eugenistas, como vimos no capítulo anterior, tomaram grande proporção sobretudo nas três primeiras décadas do século XX. O Boletim de Eugenia datado de janeiro de 1929, num.1, vol.1, traz a seguinte afirmação sobre a eugenia no Brasil “A campanha de propaganda em prol da Eugenia já apresenta efeitos apreciáveis no Brasil (...). Já caminhamos, brilhantemente, para o terreno pratico e valioso da legislação eugenica”.

Em seu artigo “*Necropolítica da colonialidade no Brasil: segregação e desumanização no Hospital Colônia de Barbacena e na cracolândia, em São Paulo*” Olegário da Costa Maya Neto (2018, p. 156-157) afirma

Há uma infinidade de termos usados para referir às populações e aos lugares segregados. Milton Santos, por exemplo, chama de “cidadãos multilados” aqueles que, ainda que sujeitos à lei, tenham seus direitos frequentemente negados (94). Giorgio Agamben, por sua vez, empresta o termo *homo sacer* originalmente usado para descrever as pessoas forçadas a viver entre dimensões humana e divina (71). Em comparação, Anzaldúa nomeia *los atravessados* “os zanolhos, os perversos, os/as *queer*, os agitadores, os mestiços, os mulatos, os semimortos... aqueles que atravessam, que passam ou que transgridem o ‘normal’”. Finalmente, Frantz Fanon, contrasta o setor do colonizador – espaço que ele perspicazmente descreve como “glutão e indolente, como barriga permanentemente cheia de coisas boas... um setor de brancos, um setor de estrangeiros” – com o setor dos colonizados – a favela, Almedina, a reserva... um lugar infame habitado por pessoas infames onde se nasce em qualquer lugar, de qualquer forma, e se morre também em qualquer lugar, de qualquer coisa. Todos os nomes supracitados capturam o estado intersticial de se morar em uma área de fronteira urbana e de estar em conflito com aqueles que detém o poder, ao contrário dos termos “excluídos” e “marginalizados”, os quais parecem implicar que os segregados não constituem a identidade dos que segregam (...) Eu prefiro usar o termo “segregado” porque ele aponta para a desumanização e o confinamento sofridos (...) Além da questão racial e de gênero, a fronteira pode vir a apresentar matrizes

sanitaristas, criando uma linha segregacionista entre aqueles considerados sãos e aqueles considerados insanos<sup>36</sup>.

Os sertanejos que romperam os laços de dependência com os proprietários de terras, e que buscavam novas formas de existência, seja no próprio campo ou na cidade, desde meados do século XIX até as primeiras décadas do século XX, tiveram que se deparar com a violência de Estado seja em conflitos armados ou projetos de segregação e exclusão na cidade. O termo exclusão utilizado aqui serve para remeter a tudo que é proibido, na prática, para aqueles que chegam à cidade vindos do campo, todos os direitos que alguns adquiridos pela população da urbe, não serve para os migrantes que tiveram como propósito, ao migrarem para a cidade em desenvolvimento, uma possibilidade de existência, no entanto encontraram espaços que os segregaram. Aqui estamos falando dos campos de concentração, tema que será abordado no capítulo 5.

---

<sup>36</sup> Ver mais em MAYA NETO, Olegário da Costa. **Necropolítica da colonialidade no Brasil: segregação e desumanização no Hospital Colônia de Barbacena e na cracolândia, em São Paulo.** In: MERIDIONAL Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos. ISSN (impresa): 0719-3734| ISSN (em línea): 0719-4862| Número 11, octubre 2018-marzo 2019, 149-177| DOI: 10.5354/0719-4862.50860.

## CAPÍTULO 3 – O CARIRI CEARENSE E A DISPUTA PELA MEMÓRIA

O Cariri cearense é um espaço múltiplo, composto por diversos povos, territórios, culturas e costumes. Povoado anteriormente por indígenas, africanos escravizados e seus descendentes, além dos brancos europeus cristãos que se fizeram hegemônicos através da violência colonial desde a sua chegada no século XVII até a contemporaneidade que marca o tempo histórico que vivemos.

Apesar da cultura hegemônica dos brancos europeus e seus descendentes prevalecer na região do Cariri, não significa que essa cultura esteja isolada neste espaço plural. A materialidade desse espaço se constituiu e se constitui por uma gama de ações ao longo dos processos históricos que este espaço evidenciou.

Em sua ação, ao modificar a natureza do mundo que o cerca, o indivíduo sofre a influência de condições que não criou em absoluto: a própria natureza que encontrou ao seu redor, sua própria natureza individual, os outros seres humanos que o cercam, as modalidades já constituídas da atividade humana (tradições, utensílios, divisão e organização do trabalho etc.). Por meio de sua própria atividade, os indivíduos humanos entram assim em relacionamentos determinados, que são os relacionamentos sociais. Os seres humanos não se podem separar desses relacionamentos: sua própria existência depende deles, assim como a natureza de suas atividades, de seus limites e de suas possibilidades. Isso quer dizer que não é sua consciência que cria esses relacionamentos, mas que ela é, ao contrário, encadeada a eles e, portanto, por eles determinada (ainda que ela intervenha de forma real e possa, algumas vezes libertar-se de algum relacionamento, isso não lhe servirá senão para lançar-se no imaginário e no abstrato) (LEFEBVRE, 2016, p. 63).

Para falar sobre este espaço chamado Cariri é fulcral fazer uma análise sobre a sua formação, uma vez que o espaço não é só um pano de fundo onde as coisas acontecem, mas é derivado das interações e ações dos sujeitos que nele habita, assim como também tem forte influência sobre estes sujeitos. O espaço é construído, desconstruído e reconstruído. Práticas são estabelecidas e, a partir daí se formam culturas próprias, identidades associadas aos sujeitos históricos que aqui estiveram presentes, que por ora estiveram em conflitos e em outros momentos foram confluídos.

A sua geografia também se faz importante, já que a partir dela são criados mitos – não no sentido de fábulas – que, a partir deles, se estabelece modos de vida<sup>37</sup>. É a partir

---

<sup>37</sup> De acordo com Mendonça, “mito é uma construção de explicações emanadas de uma sociedade para elucidar algo desconhecido, tornando-se portanto, uma necessidade histórica dos grupos. Ele sempre se

do contato direto com o espaço que os indivíduos vão se forjando sujeitos sociais, ao mesmo tempo que vão agindo sobre o espaço. Ao tratar sobre o Cariri, Claudio Ubiratan Gonçalves afirma

Existe na literatura uma diversidade de abordagem por conta das formas diferenciadas e de compreensão do termo *Cariri*. Identificamos pelo menos quatro tipos de abordagem que sofreram variações ao longo do tempo. A primeira forma aborda o Kariri dos índios. A segunda, a dos coronéis. A terceira, o Cariri da Igreja Católica e, finalmente, o Cariri do Estado. Ou devemos trabalhar com a ideia de pluralidade dos Cariris? Por outro lado, como se deu a metamorfose passagem pelos diversos Cariris, fica a questão: é possível falar num único Cariri? dos Kariris para Cariri e a inversão do foco de interesse dos índios ao lugar<sup>38</sup>.

Seguindo essa reflexão deixada por Gonçalves, pensamos ser interessante para esta tese compreender o Cariri, e o Crato, mais especificamente, na inter-relação entre os processos históricos ocorridos neste espaço. O Cariri foi e é um espaço de conflitos. Atualmente, existe um interesse acadêmico e dos movimentos sociais locais em trazer a discussão da resistência e existência indígena neste espaço. Em uma época não muito distante – duas décadas atrás aproximadamente –, era comum a afirmação de que não havia mais povos Kariris na região. Eles haviam sido extintos pelos exploradores e colonizadores brancos. Em artigo escrito por Francisco Adegildo Férrer, em 2007, para a *Revista do Instituto do Ceará*

Hoje não há remanescente algum do povo Cariri, na região embora se possa pensar que os Xurucu, de Pernambuco, vivendo no limite com o antigo território dos Sucuru, na Paraíba, sejam Cariri, e tenham habitado regiões, juntamente com os ‘Sucurus’, que teriam pertencidos à nação Cariri (FÉRRER, 2007, 1996).

A dificuldade de encontrar fontes a respeito dos Kariris não é algo natural, a violência que esses povos sofreram, além de física, foi uma violência sobre a possibilidade da memória. Em artigo conjunto escrito por José Patrício Pereira Melo, Fabiana Pereira e Maria Conceição Lopes Barbosa, intitulado *Chapada do Araripe: território encantado dos índios Kariri, livro aberto da história da terra*, publicado em 2020 traz uma pesquisa que aponta para a existência destes ainda hoje na região

Um lapso de mais de 200 anos desde 1780 data da expulsão dos Kariri das terras da missão do Miranda, em Crato, marcam o retorno dessa

---

referirá a uma ideia de criação, criando explicações para surgimento de algo como de uma determinada cultura, seu padrão de comportamento, sendo esta assimilada por um grupo, a sua verdade” (MENDONÇA, 2014, p. 142).

<sup>38</sup> Ver em <https://cadernosdoceas.ucs.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/169/149>.

população à luta pública pelo reconhecimento de suas identidades. Este renascer dos povos indígenas no Cariri despertados pela confirmação de que o povo Kariri ainda vive no Cariri, registrada nesta pesquisa de 2017, resultam no reconhecimento da sua identidade étnica a partir da autoafirmação (convenção 169 da OIT), a memória coletiva dos povos, expressos em seus costumes, modo de vida, organização social e pelo Direito Socioambiental, a partir das normas de proteção à identidade indígena e direitos correlatos, Art. 231 e 232 da CF; de igual forma denota o longo período de esquecimento e abandono a que esta etnia esteve submetida, desde a colonização, perfil semelhante ocorre em outras regiões do Brasil e América Latina (MELO; BARBOSA; LOPES, 2020).

A historiografia por muito tempo negligenciou estudos a respeito dos ditos de “baixo”. Além disso, a pesquisa referente a esses povos sempre veio do outro, do branco acadêmico que, na ideia de superioridade advinda do colonialismo epistemológico, entende ser capaz de racionalizar o outro a partir das generalizações que a sua razão estabelece como verdade. Então era comum que na historiografia de forma generalizada, devido ao processo de colonização e de extermínio ocasionado pela brutalidade do colonizador, que se afirmasse a respeito do aniquilamento total dos diversos grupos indígenas existentes no vasto território Cariri. De acordo com Tomazi (apud MENDONÇA, 2014, p.124-125)

Um dos encantos (e dificuldades) de uma história dos marginais e o seu caráter mesmo de “anti-história”, a possibilidade que ela oferece de uma navegação outra nos conteúdos de história, no sentido contrário à tradição imposta pela memória hegemônica. Mas uma questão imediatamente se coloca: como escrever uma história dos marginais quando sabemos que são abundantes os registros indiretos, partidos do “centro”, mas faltam registros diretos, partidos deles mesmos, sobre sua experiência vivida? Sem dúvida, a falta de fontes ou a forma como foram registradas já é um indicativo da problemática vivida por estes personagens. Isso exige uma leitura nas entrelinhas que ultrapassa a intencionalidade do imediato registro. A história dos marginais é necessariamente uma história fragmentada. Ela faz-se pelos indícios que foram deixados principalmente pelos que detinham o monopólio dos discursos, pelo o que falavam sobre os marginais, mas não os deixavam falar.

Essa prática comum e violenta sobre os povos é uma segunda forma de extermínio, uma vez que invisibiliza as suas existências, inviabilizando que a sociedade tenha acesso a história e saberes advindos dos próprios indígenas, sobre os quais se afirma terem sido mortos e que deles não resta mais nada além das gravuras.

Os estudos a respeito da História acompanham os interesses do tempo presente de quem a analisa e escreve. Após tanto tempo de invisibilidade, a luta dos movimentos

sociais que representam os interesses dos ditos de baixo parece que agora está começando a ser percebida. A historiografia atual está mais atenta e percebendo-se como coadjuvante diante das diversas vozes que por muito tempo gritavam, mas ninguém queria ouvir - pelo menos não eram produzidos trabalhos acadêmicos numericamente expressivos que tomavam como protagonista as vozes do povo oprimido. Agora, as suas próprias histórias e saberes estão sendo transmitidos para além dos seus territórios. Concordo que ainda é pouco, mas parece um caminho sem volta. Há, nesse momento, um conflito que na verdade nunca deixou de existir, mas agora está mais visado, pois é um conflito por terra, por memória, por percepção de mundo e pela existência. É um conflito de projetos humanitários. E, diante disso, a historiografia parece estar começando a abrir seus olhos e ouvidos, para ver, ouvir e perceber o mundo a partir de outro modelo inteligível.

Diante disso, não podemos cometer o erro de começar a história sobre este território chamado Cariri desconsiderando parte fundamental da sua formação que foi produzida a partir da existência indígena e do conflito deste com o colonizador, que teve como consequência mudanças no modo de vida local, na formação espacial e nos acontecimentos que vieram a posteriori, como os conflitos, as ações de caridade, as romarias, a formação de beatos e beatas, e outras relações de poder instituídas para o controle de um determinado grupo por outro.

### **3.1. INVIABILIZANDO A EXISTÊNCIA INDÍGENA NO “CARIRI ENCANTADO”**

Podemos definir a região do Cariri cearense como um oásis no coração do seco sertão nordestino. Segundo PINHEIRO (1950, p.8), “é o Cariri uma estreita faixa de terreno sertanejo com fontes que nunca secam”. Para a vida humana, o Cariri é um presente da Chapada do Araripe. Mas não se julgam sertanejos os caririenses. Em virtude de um certo “orgulho” nativista, talvez porque o termo “sertão” lhes dê a idéia de zona seca e estéril, acham que sua terra, muito bonita e fértil, não deve incluir-se nessa designação. Mas como escreve PINHEIRO (1950, p. 8), “quer queiram ou não, o Cariri é puro sertão, definido textualmente como o interior, o coração das terras, oposto ao marítimo, à costa” (MENDONÇA, 2014, p.119).

A citação acima é um trecho da tese da arqueóloga Rosiane Limaverde Vilar Mendonça, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, intitulada

*Arqueologia social inclusiva: a fundação Casa Grande e a gestão do patrimônio cultural da Chapada do Araripe*<sup>39</sup>. Nessa tese, Rosiane trata da Fundação Casa Grande, uma instituição construída por ela e por seu companheiro, Alembert Quindins, em 1992. Ambos são músicos de formação e, a partir de um trabalho etnomusical sobre os mitos e as lendas do povo da Chapada do Araripe, criaram em 1992 a Fundação citada. De acordo com Mendonça (2014, p.10)

Foram dez anos bem vividos de alegria, mas também de aventuras e incertezas. Ser músico independente no Brasil nunca foi fácil, ainda mais cantando em língua Kariri e tocando instrumentos rústicos e acústicos. Música e etnografia fez nossa existência e sem que soubéssemos como nem o quê, a arqueologia entrou em nossas vidas, como um fenômeno a ser explicado resultante de um universo mítico. Estava surgida enfim a necessidade de criar um lugar que pudesse devolver ao povo Kariri do passado presente e futuro, a sua memória.

A fundação Casa Grande-memorial do Homem Kariri, localizado no município de Nova Olinda, próximo cerca de 40 km do município do Crato, surge do desejo de preservação dos mitos e lendas dos povos da Chapada do Araripe, ou seja, é na verdade uma instituição que luta contra o esquecimento arbitrário, uma luta pela memória, pelo autoconhecimento e valorização da identidade.

Nesses termos, a preservação da memória e da história dos povos da Chapada do Araripe nos mostra a relevância cultural que singulariza esse território, pois mesmo com a chegada dos invasores, o Cariri profundo se configura como um caldeirão cultural, onde muitos que se identificam com esse espaço percebe esse caldo cultural em sua gênese.

São muitos os aspectos que ligam os sujeitos à geografia local. É comum do povo que mora no Cariri cearense, principalmente nos que são nascidos nesta região, o vislumbre em relação à natureza dessa localidade, suas nascentes, cachoeiras, trilhas e demais belezas naturais. As lendas e mitos sobre esse território ainda hoje são narrados por moradores da encosta da chapada. Sobre os ensinamentos ancestrais do povo Kariri, Mendonça (2014, p.129-130) disserta sobre a relação que os mesmos têm com a natureza

A relação dos Índios Kariri com a natureza que o cercava, não se diferenciava daquela que outras nações indígenas, de forma geral, noutros lugares, mantinham para com o seu entorno. A terra não representava para eles, por assim dizer, um objeto do qual pudessem apropriar-se, tampouco esta era concebida como propriedade privada, dotada de um caráter pecuniário. Da natureza subtrai-se, tão somente, o necessário para sobreviver e socializar entre os integrantes das tribos,

---

<sup>39</sup> Acessada em 22/01/2023 em <https://blogfundacaocasagrande.wordpress.com/publicacoes/>

ou da aldeia. A garantia desta sobrevivência decorria, invariavelmente, da caça, da pesca, da coleta e da agricultura de subsistência. É plausível afirmar, considerando o caráter desta relação, que a água e a terra representavam não só o suporte ou a base da vida social dos indígenas. Em outras palavras, estava intrinsecamente ligada ao seu sistema de mundo e de conhecimentos em relação à vida, como um todo.

Esta relação que os indígenas Kariri têm com a natureza, de fazer-se também parte dela, foi transmitida oralmente para seus descendentes através de lendas e mitos que passam por ensinamentos sobre o cuidado com a natureza que é o próprio cuidado com a vida e, além disso, um elo de ligação com o sobrenatural. Para Mendonça (2014, p.145)

Existe no Cariri um outro território demarcado por lendários significados míticos de “encantados”. Esses lugares são identificados e denominados pelo povo das localidades onde eles se manifestam de: Pedra Encantada, Reino Encantado, Lagoa Encantada, Serpente Encantada, Mãe D’Água, entre outras denominações semelhantes (...). Esses lugares não são simplesmente paisagens naturais, eles possuem um caráter simbólico e intangível, como lugares que guardam a memória do tempo primordial do mito.

Esses lugares encantados, de acordo com a autora, “existem de fato, pelo menos nas narrativas, e revelam um mundo oculto pertencente ao passado e ao sobrenatural” (MENDONÇA, 2014, p. 146). É uma forma de perceber, compreender e explicar o que está em seu entorno. Essas narrativas dos povos da Chapada do Araripe ainda hoje são transmitidas<sup>40</sup>.

Com a chegada dos colonizadores entre as décadas de 1660 e 1680 e o contato violento que estes tiveram com os Kariris que foi transformando a paisagem desse território ao passo que também foram impondo práticas nada comuns aos povos nativos, como por exemplo o método do aldeamento. De acordo com Mendonça (2014, p.132)

Esse método do Aldeamento, já era conhecido dos missionários, pois o mesmo já havia sido testado na zona litorânea da Bahia, em Pernambuco, e em São Paulo a partir das primeiras frustrações que os missionários, principalmente os Jesuítas, sofreram em querer mudar a religião dos indígenas ao perceberem que os pajés, bizamuês e feiticeiros tinham mais autoridade junto aos indígenas do que os padres. Ora, estes bizamuês mantendo as crenças indígenas, manteriam também a organização social dos mesmos, as quais deveriam ser desmanteladas a todo custo para que fosse levado adiante os objetivos da empresa mercantilista colonial a qual incluía a escravização e a eliminação indígena como força social.

---

<sup>40</sup> Para saber mais ver MENDONÇA, Rosiane Limaverde Vilar. **Arqueologia social inclusiva**: a Fundação Casa Grande e a gestão do patrimônio cultural da Chapada do Araripe. 2014. 528 f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de Coimbra. Coimbra, novembro, 2014.

A tentativa de transformar os indígenas em cristãos não era um projeto apenas religioso, mas também de ocupação territorial, uma vez que essa investida objetivava também docilizar e controlar os indígenas, possibilitando maior facilidade para invadir as terras. Fazia parte da estratégia de dominação impor a cultura europeia como superior, estabelecendo práticas e discursos que inferiorizavam os indígenas enquanto humanos. O humanismo europeu hierarquizou etnias e modos de vida mundo afora.

Antes de comentar sobre a cultura liberal que também caracterizou a formação do Cariri cearense no século XIX, é necessário desnaturalizar o processo como isso foi estabelecido e tratar do que levou a sua materialidade. O projeto colonizador na região do Cariri sofreu resistência. Segundo Gonçalves (2006, p.73)

A partir da tentativa de transformar os índios em mão-de-obra escrava tem início o processo de desaparecimento/metamorfoseamento do índio em caboclo e a apropriação da terra que habitavam pela coroa de Portugal, através dos sesmeiros e seus descendentes. Na perspectiva do projeto ocidental o Homem Kariri deixa de existir, é dado como extinto, desaparecido, exterminado. E, a partir disso, é construído simbolicamente o lugar Cariri civilizado, a partir de uma vaga e confusa referência aos ancestrais habitantes deste vasto território contíguo do Sertão Nordeste. Porém, não demorou muito e os indígenas perceberam que a última saída seria a reunião de esforços das nações do Sertão na resistência armada ao projeto colonizador do mundo cristão europeu. Em início o que a historiografia convencionou chamar de “Confederação dos Kariris” ou “Guerra dos Bárbaros” (cf. Taunay, 1936; Medeiros, 1967-1969; Pires, 1989; Puntoni, 2002), que quase eliminou a colonização lusa em seus fundamentos.

O método de aldeamento foi bastante eficaz e juntamente com outras práticas também violentas foram estabelecendo de forma arbitrária a cultura europeia. A respeito disso, Gonçalves (2006, p.75) diz que

Com a criação da Freguesia do Crato, em 1762, e sua posterior elevação a Vila Real do Crato, em 1764, temos a consolidação do centro difusor do projeto civilizador cristão-europeu. A Vila Real concentrou as famílias de colonos baianos, pernambucanos e sergipanos de origem portuguesa e os demais que passaram a chegar com os atrativos naturais do lugar (cf. Araújo, 1973; Macedo, J., 1978). Estava firmada, assim, em sua essência, a pedra fundamental do projeto civilizador que se irradiava a partir de Crato por toda a região Sul da Província cearense, extrapolando as fronteiras em direção ao Piauí, Pernambuco, Bahia e Paraíba (...). Também ocorreu um verdadeiro entrecruzamento forçado de raças, pois o branco europeu, recém chegado nas terras de dentro, explorou não só economicamente mas também sexualmente os indígenas e os escassos escravos africanos. Este caboclo ou mestiço, agora habitante do outrora habitat do tapuia Kariri, nele expressa um

novos modos de viver, orientados pelo ethos da fé cristã e da cultura capitalista de acumulação e da parcimônia.

Os agora detentores das terras, depois de terem saqueado os indígenas, começaram a transformar o espaço, construíram currais, cultivaram mandioca, cana-de-açúcar, mais tarde algodoeiros e cafezeiros, dentre outros gêneros, estabelecendo assim o seu domínio territorial, intensificando o modelo capitalista no local, isso porque tudo que era produzido na terra passou a ter valor de mercadoria e a aspiração ao lucro.

A dominação territorial mostra o poder militar, assim como o monopólio da terra demonstra que a partir daquele momento a natureza servirá como recurso para adquirir mais riqueza. Longe de perceber-se parte da natureza como era o caso dos Kariri, o homem branco colonizador tem com a natureza uma relação de negócios. A natureza é a matéria necessária para gerar capital.

Esse modo de perceber o mundo entra em conflito com o modelo indígena. Não basta tomar as terras indígenas, para o colonizador é necessário aniquilar outra possibilidade de existência. Para tanto, a colonização epistemológica é essencial como estratégia de dominação, uma vez que a pedagogia utilizada pelos Kariri se dá pela oralidade e pelas experiências de vida. Destruir a memória destes lhes empurrando uma cultura distinta, impossibilitando a transmissão da tradição indígena para os mais novos, dificulta a resistência e tenta impossibilitar a existência Kariri. De acordo com Gonçalves (2006, p.75)

Desse modo, é possível ter uma ideia das sucessivas transformações – que tanto são concretas (territoriais) quanto simbólicas (discursos) – sofridas pelo Cariri ao longo dos primeiros séculos de sua colonização e que ainda persistem. O processo de sufocamento da memória indígena, com a perseguição de povoados e tribos e posterior eliminação, tiveram sua parte violenta intencionalmente ocultada para dar visibilidade à visão confusa e distorcida em torno da significação e construção da região do Cariri.

Os colonizadores renomearam os lugares, deram outros significados ao espaço explorado, criaram outra dinamicidade, construíram outro modo de interação. Como afirma Antônio José de Oliveira (2019, p.22), “no processo de reorganização espacial há um ato constante de renomear os lugares o que se configura em legitimar o poder”. Para Assis Carvalho (apud OLIVEIRA, 2019, p.22)

Sempre é a expressão de uma apropriação do Espaço por um grupo cultural e por isso se constitui em um poderoso elemento identitário. Nomear rios, montanhas, cidades, bairros e logradouros tem um

significado político e cultural, envolvendo etnias ou grupos culturais hegemônicos ou não.

O Cariri dos povos da Chapada do Araripe vai sendo transformado pela mentalidade liberal advinda da Europa. O Cariri vai sendo modificado, o monopólio da terra para alguns coronéis que vão estabelecendo uma estrutura familiar patriarcal, a imposição da Igreja Cristã com seus dogmas estabelecem sua moral aos povos Kariri. O século XIX se aproxima e diante dele todas essas transformações forçadas vão se estabelecendo e forjando um outro Cariri liberal, porém, ainda com resquícios da resistência indígena.

O Estado brasileiro se tornou independente de Portugal tendo como projeto de sociedade a influência do capitalismo europeu. Os povos indígenas, sua cultura e modo de viver continuaram sendo sacrificados pela imposição do modo de vida do outro, que até hoje continua com o projeto de expansão de território, ocupando terras indígenas, quilombolas e ribeirinhas.

### **3.2. O século XIX e as transformações na dinâmica do Cariri cearense.**

O século XIX traz novas relações entre os sujeitos, e entre os sujeitos e o espaço. De acordo com Darlan de Oliveira Reis Júnior (2019, p.30) “apesar de não contar com os grandes latifúndios existentes em outras regiões do Brasil, o Cariri cearense tinha atividades comuns a outros lugares, além da utilização de trabalhadores escravizados e livres”. Ora, se as mudanças espaciais estavam ocorrendo na medida que se ampliava a dominação territorial por parte de alguns fazendeiros, era necessária mão de obra para tal. Diante dos problemas climáticos e da expansão territorial para criação e produção, muitos foram os indivíduos que passaram a procurar emprego, alguns foram trazidos na condição de escravizados e escravizadas. De acordo com Reis Júnior (2019, p.31)

Houve no Nordeste brasileiro, a formação de uma população de despossuídos durante o século XVIII, o que Guilherme Palacios definiu como período “constitutivo” ou “formativo” para as comunidades de cultivadores pobres livres. O avanço das grandes propriedades e a ação do Estado colonial na busca pelo controle daquelas comunidades levaram, em fins do século XVIII, à expulsão de milhares de famílias

nas terras costeiras de Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Ceará e parte maranhense. Naquele momento foi criado um tripé de instrumentos expropriatórios: proibição de certos cultivos por parte dos pequenos produtores (como o caso do algodão); a apropriação formal, por parte da Coroa, das terras de mata virgem localizadas entre sul da então comarca de Alagoas e os arredores da vila de Fortaleza (no ano de 1799); o recrutamento militar dirigido preferencialmente contra os distritos camponeses, provocando fugas e deserções em grande número. A população reagiu, negando-se ao recrutamento e também mantendo seus plantios nas áreas proibidas. O resultado, em muitos casos, foi a luta no campo e a pauperização ainda maior de boa parte dessas comunidades (PALACIOS, 2009, p. 150). Toda uma história de resistência e luta fez parte da trajetória desse campesinato. História que atravessou a segunda metade do século XIX, e que, segundo Palacios, foi acompanhada pela ação do estado nacional que procurou, através das instituições, subordinar o campesinato nordestino. Trabalhadores subordinados, fossem livres ou escravizados, apareciam nos discursos da classe senhorial como necessários. Seriam os “ideais”, os “bons”, aqueles que forneciam força de trabalho para o enriquecimento dos senhores (...). O preconceito e a difusão de estereótipos estavam combinados à tentativa de exercer o monopólio sobre a terra e as pessoas. Desqualificando as maneiras de viver dos trabalhadores, justificavam suas práticas de domínio. Porém, a realidade econômica era dinâmica.

No século XIX, com a consolidação do modo de vida capitalista, isso inclui as relações interpessoais, a relação com a natureza e as transformações espaciais que materializaram as práticas capitalistas, mudando paisagens e a dinamicidade no espaço, o Cariri cearense, sobretudo o município do Crato, se transforma num espaço onde a modernização passa a ser mais visada e a tentativa de transformar esta região em um lugar desenvolvido, nos moldes capitalistas, vai se efetivando, se opondo ao que se considera arcaico, antiquado, bárbaro, ou seja, o modelo de vida dos povos originários vão sendo considerados inapropriados para os novos tempos.

Não é apenas o espaço que vai sendo modificado, há a necessidade de mudar também a percepção de mundo das pessoas, as suas relações com o trabalho, a sua moral e ética, atendendo a uma hierarquia forjada pelas relações burguesa, agrária e cristã. Segundo Gonçalves (2006, p.76-77)

Portanto, a institucionalização da igreja no Sertão ocorreu simultânea à reorganização do sistema político, econômico e, conseqüentemente, cultural, onde foram colocados em cheque pelo menos três fatores: a violência praticada pelos coronéis, a concentração da propriedade de terras por aqueles que podiam comprar ou detinham influências junto à Coroa Portuguesa e o predomínio da estrutura familiar patriarcal. No aspecto do projeto religioso, a elevação do Ceará à categoria de diocese, em 1853, demarca o início de uma fase que prossegue com a criação da diocese de Crato, em 1914, finalizando com a chegada o segundo bispo

diocesano, em 1932, que marca profundamente a perspectiva do ordenamento religioso que influenciará significativamente as direções do projeto político para as próximas décadas.

Percebe-se a influência da Igreja Católica nas transformações políticas, sociais, econômicas e culturais que estão sendo estabelecidas no município do Crato no século XIX. As transformações espaciais por qual está passando esse município estão diretamente associadas aos interesses da Igreja Católica. É a partir da Igreja Católica que vão sendo instituídas escolas, casas de caridade, seminários, templos religiosos, jornais, enfim, todas essas construções e formações intelectuais vão modificando o espaço e comitante a isto buscam substituir o modo como se compreende o mundo, servindo também para estabelecer uma nova memória vinculada ao nascimento da cidade por meio da ligação direta com o catolicismo institucional, além de ir apagando outras possibilidades de memória. Nesse sentido, Gonçalves (2006, p.77) afirma que

O Crato e, posteriormente o Juazeiro, tornaram-se os principais centros irradiadores e formuladores de uma ética capitalista, herdeira de uma tradição judaico-cristã-ocidental que destaca o dualismo dos valores de bem e mal, razão e emoção, vida e morte, céu e terra, corpo e alma, o qual também se reflete em antagonismos de projetos de desenvolvimento regional.

Esses antagonismos do qual fala Gonçalves também estão presentes na própria Igreja, uma vez que, como já foi mencionado, a Igreja também reflete questões políticas, econômicas, sociais e culturais. De acordo com Renata Marinho Paz (1998, p.21) “até meados do século XIX, seguindo influências da tradição colonial lusitana, o catolicismo no Brasil tem como característica central a ênfase em atividades paralitúrgicas de caráter devocional realizadas coletivamente, tais como festas, procissões, novenas, etc.”. Essas manifestações populares que ocorriam através das organizações como irmandades e confrarias, dão certa autonomia aos sujeitos devotos em relação a formalização da Igreja. Como afirma Paz (1998, p.23)

Tem-se então que, através do papel desempenhado pelos leigos, se chega a uma das características fundamentais deste catolicismo de tradição lusitana, dada pelo fato de que suas representações, crenças e práticas independem da mediação operada por agentes religiosos institucionais para o estabelecimento da relação homem/sobrenatural. De acordo com Raymundo Heraldo Maués e Pedro R. Oliveira, por estarem baseados na devoção e culto aos santos e alma, as crenças e práticas desta forma de catolicismo viabilizam o relacionamento direto entre fiel e santo, sem a necessidade de interferência de sacerdotes, visto que os santos são diretamente acessíveis a todos os fiéis (MAUÉS, 1987, p. 160 e OLIVEIRA 1985, p. 114). Assim, tem-se que a atuação do clero neste contexto era secundária. Some-se a isto o fato de haver

um número reduzido de padres para atender à população com serviços religiosos regulares, sobretudo no interior do país, o que sem dúvida contribuía ainda mais para a pequena participação dos fiéis nas liturgias sacramentais. Além disso, segundo Ralph Della Cava, de uma forma geral, o clero se encontrava numa situação de decadência moral e espiritual. Não eram poucos os sacerdotes que levavam uma vida promíscua e desregrada, fazendo com que o conceito da população acerca do clero atingisse níveis bastante baixos (1976, p. 28-30). Para tentar reverter este quadro de desprestígio da esfera eclesiástica frente ao poder secular e aos leigos, o episcopado brasileiro traçou uma política de reformulação do catolicismo, cujas linhas básicas tinham por objetivo restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia de sua fé.

A necessidade de implementar uma reforma religiosa Católica para ter mais adesão dos leigos, a partir da moralização e romanização, faz-se notando as transformações políticas, sociais, econômicas e culturais. Segundo Paz (1998, p.24) “para além da influência religiosa, tem-se que, de acordo com Pedro Ribeiro Oliveira, o processo de romanização foi viabilizado em boa medida a partir das mudanças estruturais provocadas pela instauração do capitalismo agrário no Brasil no final do século XIX”.

Como já foi dito anteriormente, com as transformações ocorridas no século XIX, advindas a partir das relações capitalistas de trabalho, há um foco em modificar a moral e a ética a partir do trabalho, assim estabelecendo uma nova ordem social. Uma das estratégias para conseguir adesão para esta forma social que vai se estabelecendo é através da dominação religiosa, ou seja, enfraquecer a autonomia que outrora os leigos possuíam, muito por conta do descrédito sacerdotal, impor maior vigilância e seguir à risca as recomendações vindas de Roma. Como afirma Paz (1998, p.26)

Assim, não bastava a burguesia agrária exercer dominação via imposição coercitiva; era preciso ganhar consentimento do grupo a ser dominado, através da incorporação e aceitação por parte deste último dos valores e representações veiculadas pelo primeiro (que passam a ser consideradas como sendo de seu próprio interesse). Entretanto, essa burguesia não contava com um aparelho de hegemonia capaz de atingir as grandes massas populares, sobretudo no campo a ideologia liberal burguesa, propagada pelos bacharéis através das escolas, do poder judiciário, meios de comunicação, etc., repercutia com uma certa eficácia na esfera urbana, mas por estar distante da maioria da população, não se constituía no veículo ideal para a imposição e legitimação do sistema capitalista. Para chegar a atingir as massas, sobretudo os camponeses, as classes dominantes precisavam de um aparelho de hegemonia com um alcance abrangente. Aqui, ainda de acordo com Pedro Ribeiro Oliveira, há uma convergência (ainda que não intencional) de interesses entre burguesia agrária e Igreja.

Houve uma tentativa de ampliar o alcance do controle da massa a partir do trabalho e da religião católica. No entanto, a apropriação da cultura religiosa por parte da

massa não se deu de forma homogênea e vertical em absoluto. A romanização do catolicismo, isso quer dizer o catolicismo institucional vinculado às ordens que vem de Roma, encontram no Brasil algumas resistências. Por mais que se buscasse através das escolas religiosas, jornais e outras entidades influenciadas ou mesmo diretamente ligadas à Igreja Católica, a massa da população se vinculava à religiosidade de maneira particular. De acordo com Paz (1998, p.34-35)

Ao se ressaltar a dinâmica e vivacidade do catolicismo, vê-se que, mesmo o ortodoxo, com o absoluto de suas pretensões doutrinárias, só existe enquanto construção ideal típica, já que na prática o que se observa são traduções destas doutrinas, mediadas pelas condições concretas de existência dos atores sociais (SÜSS, 1979, p. 31; BOFF, 1976, p. 51). Em outras palavras, contrariamente à perspectiva purista ortodoxa, que vê no catolicismo popular uma fonte de fanatismo e ignorância, na realidade existiram apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo localizados historicamente (...). Nesta perspectiva, o catolicismo popular abarcaria outras crenças e práticas religiosas e, embora mantivesse sempre como referencial a doutrina católica, apresentaria um caráter incorporador, dinâmico e criativo.

No caso da região do Cariri cearense, tivemos alguns acontecimentos interessantes com as participações do padre Ibiapina, e mais tarde com o padre Cícero, e todas e todos aquelas e aqueles que estavam, de certa forma, ligados, como é o caso das beatas e dos beatos. A participação das beatas e dos beatos na região do Cariri alavancou o catolicismo popular a tal ponto que houveram perseguições e até mesmo conflitos armados, como será visto no próximo capítulo quando iremos tratar do caso do beato José Lourenço.

### **3.3. Crato e o catolicismo popular**

A busca em retirar a autonomia popular com relação a religião Católica fazia parte de um plano para controlar os fiéis e dar mais credibilidade à igreja enquanto instituição vinculada a uma hierarquia que se queria rígida, sem escapamentos das práticas dos fiéis em relação às ordens romanas, além disso, estabelecer-se como moral, ética e cultura hegemônica dentro da sociedade. Em pesquisa feita pela historiadora Edianne Santos

Nobre nos Relatórios dos Presidentes de Província<sup>41</sup>, percebe-se as várias reclamações em relação às atitudes clericais. De acordo com Nobre (2014, p.31) “até meados do século XIX, o Ceará pertencia à jurisdição eclesiástica da Diocese pernambucana, e, nos Relatórios dos Presidentes de Província abundavam as reclamações sobre a ‘decadência do culto’ e sobre ‘um Clero ignorante, de costumes derrancados, de uma moral corrupta, envolvido em questões, e interesses do século e descuidoso da sua celeste missão’”.

Na citação acima, Nobre está destacando uma afirmação do Presidente da Província José Joaquim Coelho, no ano de 1841. Percebemos nesta afirmação não só a insatisfação com as práticas do Clero sobre questões de ordenamento religioso, mas também com a sua participação na política, uma vez que destaca que o Clero está “envolvido em questões do século e descuidoso da sua celeste missão”. Como bem lembra Nobre (2014, p.32)

Uma consequência dessas querelas políticas e econômicas é o vínculo que a região do Cariri construiu com a província do Pernambuco e a rivalidade estabelecida com a própria capital da província, Fortaleza. A disputa era tão acirrada que os filhos dos fazendeiros e os donos de engenho iam estudar geralmente no Seminário de Olinda, no qual a formação clerical era associada a um espírito liberal e nacionalista fugindo do ranço conservador da capital (CORTEZ, 2000, p. 38). Alguns episódios ocorridos ainda no século XIX mostram como no Cariri a política girava em torno dos ideais republicanos. Conta-se que já em 1817, alguns padres – entre eles, o vigário Miguel Carlos de Saldanha e o padre José Martiniano de Alencar – proclamaram a República do Crato, inspirados pelo movimento republicano – a chamada *Revolução Pernambucana* -, ocorrido naquele mesmo anos no Pernambuco.

Diante desse aspecto político-religioso que envolvia não só os padres, mas também a população em geral da região do Cariri cearense, a diocese do Ceará deu passos em direção ao processo de romanização do catolicismo, ampliando o número de dioceses e construindo um seminário em Fortaleza, estando eles alinhados com o projeto de tornar o catolicismo nessa província mais próximo da ortodoxia romana, uma vez que agora estariam responsáveis pela formação dos novos padres dessa localidade. Como afirma Paz (1998, p.42) “a reformulação do catolicismo, segundo os ideais da romanização, foi

---

<sup>41</sup> Ver mais em NOBRE, Edianne dos Santos. **Incêndios da alma**: a beata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil dos oitocentos. 2014. 292 f. Tese (doutorado em história) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, março de 2014.

um movimento realizado de cima para baixo, começando pela hierarquia, procurando com isto fazer ressoar seus ecos sobre os fiéis”. Antes disso, afirma a antropóloga

Os fiéis raramente participavam das liturgias sacramentais, e mesmo os sacramentos tidos como mais importantes, como o batismo e o casamento, eram negligenciados. De acordo com Della Cava, algumas missões estrangeiras, sobretudo capuchinhos, tentavam suprir ocasionalmente a demanda religiosa dos sertanejos, realizando pregações e distribuindo sacramentos. Entretanto, a ênfase dada por esses missionários a elementos como a ira divina, a perdição dos homens e o fim do mundo fomentava ainda mais a geração de crenças supersticiosas e escatológicas, que encontravam apoio no fértil terreno formado pelas crenças populares, muitas vezes envoltas numa aura de misticismo, e que permeavam as atividades religiosas daquela religião (DELLA CAVA, 1976, p. 35). Era sobre situações como esta, enquadráveis como sendo tipicamente do chamado catolicismo popular, que a ação romanizada se propunha a trabalhar (PAZ, 1998, p. 41-42).

Diante desse processo de endurecimento da Igreja Católica no Ceará, alguns nomes atuaram de forma controversa, ora respondendo aos anseios da Igreja institucional, ora atuando de forma autônoma, com métodos próprios de suas consciências. Um desses personagens emblemáticos se chama José Antônio Pereira Ibiapina, o padre Ibiapina, que se formou em direito na Faculdade de Direito de Olinda, tornou-se juiz e chegou inclusive a ser deputado-geral no Ceará entre os anos de 1834 e 1837, sendo convertido ao sacerdócio na década de 1850. Segundo Paz (1998, p.43)

Iniciando seus trabalhos na cidade cearense de Sobral, no ano de 1853, Ibiapina preocupava-se não só com a vida espiritual de seus fiéis, mas também buscava promover benfeitorias materiais em prol da coletividade. Através da arregimentação dos esforços da população (em termos de mão-de-obra por parte dos desfavorecidos e contribuições financeiras por parte das elites), Ibiapina coordenava a construção e/ou a reformas de igrejas, capelas e cemitérios, bem como a construção de poços, açudes, estradas, etc. Para a realização de seus trabalhos assistenciais, Ibiapina contava com o apoio das Casas de Caridade, sua principal realização (DELLA CAVA, 1968, p. 405), espécies de congregações religiosas independentes e autônomas que funcionavam sem autorização canônica, servindo simultaneamente de escolas para filhas de fazendeiros e ricos comerciantes, de orfanatos para crianças pobres e de conventos para sua congregação de beatas.

Em meio ao esforço de romanização do catolicismo no Ceará, as práticas do padre Ibiapina no vale do Cariri<sup>42</sup> começaram a chamar atenção negativamente, uma vez que estava fugindo do controle institucional que se queria impor nesse estado. Um dos nomes

---

<sup>42</sup> Entre os anos de 1862 a 1883, o padre Ibiapina chegou a fundar vinte e duas Casas de Caridade, sendo quatro delas no vale do Cariri. O padre Ibiapina exerceu suas práticas em várias partes do Nordeste, se tornando uma grande referência inclusive para o padre Cícero.

que se destacava em reprimir tais atos considerados repugnantes foi o de Dom Luís Antônio dos Santos. Este era um dos bispos mais empenhados em reverter o catolicismo no Ceará no sentido de seguir a hierarquia institucional já mencionada. Por outro lado, padre Ibiapina passou a ser venerado e seguido por várias pessoas, o que fez com que fosse obrigado a renunciar a direção das Casas de Caridade, ficando responsáveis por estas os sacerdotes mais ortodoxos (PAZ, 1998), fato que não teve grandes resultados efetivos, uma vez que os seguidores e seguidoras do padre Ibiapina, como as beatas das Casas de Caridade, por exemplo, exerciam suas práticas de acordo com o aprendizado do padre. Ainda de acordo com Paz (1998, p.61)

As Caridades fundadas por Ibiapina tinham como pilares os ideais de honestidade e recato femininos. Enfatizando elementos como a honra, a devoção e a educação, a proposta das Caridades, no âmbito maior da obra de Ibiapina, era de fornecer às localidades onde estavam inseridas serviços de amparo religioso, educacional e, em algumas delas, de saúde. Embora não tivessem aprovação canônica, as Caridades, como todo recolhimento, possuíam o seu regimento. De forma bastante objetiva, o regimento das Caridades define seu público e principais finalidades logo em seus primeiros artigos.

As Casas de Caridade do padre Ibiapina tinham finalidades, segundo seu regimento<sup>43</sup>, sobre a educação moral e do trabalho. Essas Caridades acolhiam crianças órfãs pobres entre cinco e nove anos de idade e tinham como princípio educacional a doutrina cristã, aprendiam a ler, escrever, iniciando também um aprendizado de, ainda quando criança, costura e bordado. Dando continuidade a este sistema pedagógico das Casas de Caridade, quando as órfãs avançam nos ensinamentos, elas passam a aprender sobre tecer panos, fiar no engenho, fazer sapatos, entre outras atribuições das indústrias. Concluída estas duas fases educacionais, as mulheres estão prontas para o casamento.

Além das órfãs, as Casas de Caridade também recebiam as filhas de fazendeiros e senhores de engenho para receberem uma formação considerada digna à moral da época para as mulheres. Estas tinham que aprender a trabalhar, serem boas esposas e, em alguns casos, cuidar de pessoas enfermas, já que em algumas Caridades havia hospital (PAZ, 1998).

---

<sup>43</sup> Alguns dos artigos da Casa de Caridade do padre Ibiapina estão transcritos em PAZ, Renata Marinho. **As beatas do padre Cícero: participação feminina leiga no movimento sócio-religioso de Juazeiro do Norte.** Juazeiro do Norte. Edições IPESC/URCA, 1998.

Como foi dito acima, além do padre Ibiapina, tivemos outro padre que era admirador das ações de Ibiapina, o padre Cícero Romão Batista, ou simplesmente padre Cícero. O padre Cícero teve fundamental importância na formação de beatos e beatas na região do Cariri, e não apenas, foi fundamental também no surgimento de comunidades rurais nesta região, bem como atuou ativamente na política não só local, mas também do estado. Neste tópico, focaremos a questão da formação religiosa, intensificando as romarias na região e na sua atuação em favor das comunidades rurais. Para Paz (1998, p.65-67)

Padre Cícero foi um dos sacerdotes que tiveram sob sua direção um grupo de religiosas não professoras. Sem poder contar com uma congregação religiosa oficial, e necessitando de apoio para a realização de suas obras, ele conferiu o manto de beata a um grupo de mulheres vindas basicamente de camadas sociais inferiores, algumas das quais já haviam sido beatas de Ibiapina. Subordinadas ao Padre, as beatas mantiveram um padrão de atuação sócio-religiosa aproximado aos das irmãs de Ibiapina. Mas apenas aproximado, pois algumas diferenças devem ser marcadas. Embora fizessem votos, vestissem hábito e fossem associadas à irmandades (como o Apostolado da Oração, Caridade, Jesus Crucificado, Santa Teresa, etc.), as beatas do Padre Cícero não viviam recolhidas, apesar da continuidade das Casas de Caridade ter sido um dos desejos do Padre (...). De acordo com as informações colhidas com os entrevistados, as beatas moravam em suas próprias casas, muitas delas trabalhando para seu próprio sustento, outras recebendo ajuda do Padre Cícero (...). Orientadas pelo Padre, o lema adotado era o mesmo pregado por Ibiapina – trabalho e oração. Intrinsecamente ligadas às atividades assistencialistas desenvolvidas por ele, todas as beatas realizavam trabalhos sociais.

As beatas tinham grande relevância na sociedade. Normalmente eram mulheres de origem pobre, mas, com a formação religiosa adquirida, passavam a ter o respeito da sociedade, seja pelas virtudes, como a moral e os aprendizados que lhes davam certa especialidade sobre funções que poderiam assumir como educadoras, ou em algumas indústrias, por exemplo – o lema das beatas desde a época de Ibiapina era trabalho e oração -, seja pelos trabalhos sociais ligados à religiosidade, de apoio à população como um todo, mas sobretudo aos mais desvalidos.

Foi a partir de acontecimentos místicos sequenciados com as beatas do padre Cícero que ampliou a visibilidade e a chegada de imigrantes na região<sup>44</sup>. No entanto, foi

---

<sup>44</sup> Cabe lembrar que desde as ações do padre Ibiapina já era comum um grande número de pessoas chegando a esta localidade. Inclusive, tendo em mente supostos milagres das águas da chapada. Para saber mais ver NOBRE, Edianne dos Santos. Em nome do pai: religião e política na trajetória pública de José Marrocos (1842-1910). In: SILVA, Amanda Teixeira da. (Org.). **Nova histórias do Cariri**. Curitiba: CRV, 2019.

um acontecimento com uma dessas beatas do padre Cícero, a beata Maria de Araújo, que ganhou mais destaque, ampliando as romarias para o Cariri cearense, e a partir daí se faz de Juazeiro e do padre Cícero um fenômeno social, religioso, político, econômico e cultural de grande relevância não só para a região como para o país. De acordo com Ramos (2004, p.345)

Em março de 1889, acontecia, pela primeira vez em público, o “Milagre de Juazeiro”. A hóstia transmutava-se em sangue quando a beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo (1863-1914) recebia a comunhão da missa celebrada pelo Padre Cícero. A partir de então os sertanejos começaram a alimentar crenças sobre o poder miraculoso do Padre Cícero, criando rituais e narrativas em torno das forças do sagrado que aliviam o sofrimento do viver. Desse modo, aparecem as primeiras romarias para o pequeno povoado de Juazeiro.

Esse evento levou ao crescimento do povoado de Juazeiro, o qual pertencia ao município do Crato. Com a chegada cada vez maior de imigrantes que queriam ouvir os conselhos do padre, que antes mesmo do chamado “milagre da hóstia” já era bem visto e procurado pela população local, Juazeiro se formou cidade no ano de 1911, sendo o padre Cícero seu primeiro prefeito<sup>45</sup>. Como afirma Magno Francisco de Jesus Santos (2021, p.279)

Em 1922 o padre Cícero Romão Batista já era um sacerdote amplamente conhecido no Brasil, principalmente, a partir das notícias atinentes de seu envolvimento na política cearense e das sanções que lhes foram impostas em decorrência da questão religiosa do Juazeiro, ele era a principal autoridade do Juazeiro do Norte, tido como conselheiro dos sertanejos.

O padre Cícero não era apenas um líder religioso, como já foi destacado. O lema trabalho e oração não se restringia à formação das beatas e beatos, era também levado a cabo nas comunidades rurais desenvolvidas nas proximidades de Juazeiro do Norte que recebiam os aconselhamentos do padre Cícero, sendo, muitas das vezes, feitas de arrendamento por negociação entre o padre e alguns fazendeiros amigos dele. Era comum trabalhadoras e trabalhadores rurais procurarem o padre Cícero, principalmente em épocas de estiagem, dado que Padre Cícero tinha grande influência entre os fazendeiros locais e buscava intermediar uma relação com estes, fazendo com que aceitassem arrendar alguma de suas terras para os agricultores e agricultoras que migravam para o Juazeiro

---

<sup>45</sup> Ver mais em RAMOS, Francisco Régis Lopes. Juazeiro e caldeirão: espaços de sagrado e profano. In: SOUZA, Simone de. et al. **Uma nova história do Ceará**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

buscando algum tipo de apoio do padre. De acordo com Judson Jorge da Silva (2019, p.99-100)

A partir das romarias ocorridas em virtude dos supostos milagres envolvendo o sacerdote, desenvolveu-se um acelerado processo de povoamento regional, com pessoas oriundas de várias partes do Nordeste, que se fixaram no campo dos municípios do entorno de Juazeiro do Norte e passaram a desenvolver atividades agropecuárias no local (...). Se a natureza local, composta por área de enclave úmido em pleno ambiente semiárido, possibilitada por um conjunto de fatores como a geologia e o relevo da Chapada do Araripe, associados ao clima, hidrografia, solo e vegetação, se configurou como fator de influência na produção e organização do espaço geográfico desde a ocupação primeira dos índios Kariris até a chegada dos colonizadores, a partir do final do século XIX, o padre Cícero emerge um novo elemento dinamizador do lugar.

Por conta dos acontecimentos envolvendo o padre Cícero desde os últimos anos do século XIX, Juazeiro do Norte e toda a região do Cariri passaram a ser ponto de chegada de diversas pessoas que de alguma forma se fixaram na região. Seguindo o raciocínio de Silva (2019, p.100) “era preciso ampliar a produção de gêneros alimentícios capazes de suprir a demanda alimentar desse crescente centro, além de ocupar a grande quantidade de migrantes que chegaram à região”.

Todas essas práticas ligadas ao padre Cícero passaram a ser vistas pelas autoridades e elites urbanas e agrárias, como algo inaceitável. Se é verdade que o padre Cícero tinha amigos fazendeiros na região, também é verdade que colecionava alguns inimigos, principalmente porque alguns trabalhadores e trabalhadoras estavam abandonando suas relações com seus antigos patrões e se tornando devotos e defensores do padre Cícero. Além disso, a mudança não só do sistema político que o Brasil passava, saindo de uma monarquia para uma república, como as mudanças no cenário econômico e cultural, fazem com que algumas estratégias sejam postas à mesa no sentido de estabelecer uma ordem vinculada aos interesses da época. Era tempo de modernizar o Brasil e civilizar o brasileiro.

Nesse sentido, como ocorrido em outros momentos, houve a tentativa de construir um espaço negativo, ligado a um passado do qual estava obsoleto, que abrigava gente antiquada, rude, incivilizada, a qual ignorava os novos tempos da modernidade. Essa gente que ignorava as novas práticas sociais, os avanços tecnológicos, as novas formas de sociabilidade, precisavam, aos olhos das autoridades governamentais, bem como das

elites urbanas, transformar a sua percepção de mundo. Passaram a ser vistos como sujeitos impróprios para a sociedade que se queria construir.

Como exemplo disso temos, entre os anos de 1925 e 1926, a publicação de 10 textos no jornal *Estado de São Paulo*, cujo título ficou denominado “*Juazeiro do Padre Cícero*” que conta sobre a viagem de Manoel Bergström Lourenço Filho à região do Cariri. Segundo Santos (2021, p.219) , “tratava-se de um projeto editorial do impresso paulista que buscava construir uma imagem de modernidade a partir de contrapontos espaciais, tidas como recônditos do passado e do atraso”.

Lourenço Filho foi um educador e atuou na administração pública, nascido em Porto Ferreira, São Paulo, em 1897. Ele esteve ocupando cargo no Ceará de diretor da instrução pública.<sup>46</sup> O que Lourenço Filho afirma sobre Juazeiro do Norte, “a famosa Meca sertaneja – arraial e feira, antro e oficina, centro de orações e hospício enorme” (LOURENÇO FILHO apud SANTOS, 2021, p. 280), é uma tentativa de construir uma representação sobre este espaço onde lhe fosse demonstrada características ultrajantes, ou seja, um espaço com uma “estética primitiva de algum artista desconhecido”. Nas palavras de Santos “a escritura de Lourenço Filho é tingida pela intencionalidade de forjar um espaço de atraso e superstição. Os romeiros e moradores de Juazeiro foram apresentados como fanáticos”. (SANTOS, 2021, p. 283).

Assim como fez Lourenço Filho ao fabricar uma imagem sobre Juazeiro do Norte um espaço obsoleto, ultrapassado, comparando a um hospício, a imprensa e outras autoridades também fizeram ao falar sobre o sertão e o povo sertanejo de modo geral. Aliás, esta prática discursiva não era novidade, já que desde a época que os colonizadores passaram a dominar esse território, sempre buscavam legitimar sua hegemonia através não só da força militar, como também das representações construídas sobre o espaço e sua gente, como visto no início deste capítulo.

Modernização e civilização, foram ambas um projeto de sociedade pautado numa perspectiva com resquícios coloniais, que na tentativa de padronizar um modelo de sociedade que gerasse privilégios para uma determinada camada social, punha outros modelos de existência como inviáveis e inadequados.

---

<sup>46</sup> Ver mais em SANTOS, Magno Francisco de Jesus. “**O mais célebre do mundo**”: romarias e o espaço sagrado no santo Juazeiro (1920-1936).

O espaço sertanejo e o seu povo foram vistos como territórios a serem modernizados e civilizados, uma vez que só poderiam existir se fossem adaptados a esses interesses e deixando de lado suas existências, memórias, símbolos, culturas e saberes. Porém, a destruição dessas existências e dessas memórias – que advém com a ancestralidade -, trouxeram resistências e com estas outras brutalidades. É o que veremos com o conflito na comunidade rural liderada pelo beato José Lourenço, o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e a formação de um espaço para confinar os considerados indesejados, o chamado Campo de Concentração do Buriti.

## CAPÍTULO 4 - ASPECTOS DE NECROPOLÍTICA NO CALDEIRÃO DA SANTA CRUZ DO DESERTO

### 4.1. O sujeito José Lourenço.



Fotografia do beato José Lourenço encontrada no memorial beato José Lourenço, em Juazeiro do Norte.

Alguns aspectos referentes ao beato José Lourenço: de onde veio, sua relação com o padre Cícero, seus trabalhos no Sítio Baixa Danta e no Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, já foram discutidos por estudiosos anteriores os quais dialogaremos aqui. Porém, no nosso entendimento, é necessário compreender mais sobre esse sujeito histórico, tendo em vista que ele não é apenas um romeiro em busca de conselhos do padre Cícero que saiu da Paraíba em busca de sua família.

Para compreendermos mais sobre as irmandades lideradas por José Lourenço, precisamos entender o sujeito histórico José Lourenço. Para tanto, vou me utilizar de obras que tratam do José Lourenço com o intuito de que esta investigação nos traga informações mais amplas sobre esse sujeito que já de antemão se colocou como líder de comunidades rurais no interior do Ceará e Pernambuco, ao mesmo tempo que causou preocupações e temor ao governo, a alguns latifundiários, a parte da Igreja e de uma burguesia que se colocava como vanguarda do progresso local, estadual e também nacional.

Entender a trajetória e a existência de José Lourenço é também compreender um pouco mais sobre a história do Brasil profundo, um país com herança colonial que acarretou em projetos políticos e uma cultura política repleta de contrastes sociais, preconceitos, autoritarismo e racismos. Como afirma Frantz Fanon (2022, p.38)

Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado. O nativo é declarado impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores. Ele é, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Nesse sentido é o mal absoluto.

A produção do mundo colonizado enquanto espaço a ser dominado, se legitima pela produção do “outro” – o nativo colonizado - enquanto ser sem valores, ou melhor, inimigo dos valores. Nesse sentido, como nos direciona Fanon, a sociedade colonial é uma sociedade maniqueísta, que alimenta o segregacionismo, pois é uma sociedade segmentada. É nessa fábrica colonial que se constroem subjetividades e identidades antagônicas, onde uma é posta como superior e a outra é inferiorizada. Na verdade, uma desumaniza a outra. Esses mecanismos de poder ao longo da história são reafirmados nos corpos descendentes dessa estratificação social colonial e reforçados por aquilo que Fanon chama de formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida.

Para começar a nossa discussão em torno do sujeito que se fez beato e líder comunitário, citamos Maria Lourêto de Lima (2013, p.21-22) que afirma em sua obra *“José Lourenço, o beato perseguido”*

(...) Ele nasceu em 1870 em Barra de Santana, no estado da Paraíba, filho de Lourenço Gomes da Silva e Maria Gomes de Jesus; teve três irmãos: Joaquim Gomes da Silva, Maria Tereza Gomes da Silva e Inácia Gomes da Silva. O Senhor Eleutério Tavares de Lira, que conviveu muitos anos com o Beato José Lourenço e que dele gozava de grande confiança, falou que ‘a ida do beato para Juazeiro foi um acontecimento não previsto, e que um desentendimento ocorrido entre ele e o seu pai o fez chegar até a terra da Mãe de Deus’. (...) Zé Lourenço saiu de casa, indo trabalhar nas fazendas dos Senhores de Engenho em Serraria, na Paraíba, e lá ficou residindo. Trabalhava na pecuária amansando animais, burros e cavalos, cuidando muito bem e passando a demonstrar um grande amor pelos animais. Fora dos seus familiares, Zé Lourenço passou um bom tempo, conseguiu ganhar dinheiro, comprou um cavalo bem arreado, roupas, calçado, e voltou para casa. Quando lá chegou não encontrou mais a sua família. Surpreso, perguntava aos conhecidos, que disseram: Foram para o Juazeiro do Padim Ciço.

Lourêto, além de escrever esta obra que nos traz tantas informações, é filha de Eleutério Tavares, o qual conviveu com o beato José Lourenço no Caldeirão, e neta de Severino Tavares, sujeito de extrema importância nesse episódio da História do Brasil profundo. Foi Severino Tavares um dos maiores propagadores do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto e participante ativo no confronto contra os militares durante a invasão destes no Caldeirão.

A partir do relato de seu pai, Lourêto afirma que o motivo para a vinda do José Lourenço para o Juazeiro teria sido a procura por seus familiares. Mas o que levou esse sujeito a se retirar de sua residência e ir buscar trabalho em outras propriedades em cidade diferente da que morava? A simples desavença com o pai que o teria castigado seria o suficiente para tamanha aventura? De acordo com o relato de Eleutério Tavares citado por Lourêto, “um dia o pai de Zé Lourenço chegou em casa, procurou-o e não o encontrou; ele havia saído para a casa de uma pessoa e, como a ordem era para não frequentar casa nenhuma, quando ele retornou, seu irmão disse: ‘Zé, o nosso pai vai te dar uma surra grande’” (Lima, 2013, p. 22).

Aqui percebemos algo que nos faz problematizar, mas não encontrar respostas de fato. Por que a ordem era não frequentar casa nenhuma? De que Lourenço, o pai, tinha medo? Por que tal severidade na criação de seus filhos? E por que José Lourenço, o filho, desobedeceu a ordem do pai? Talvez uma possibilidade de resposta – não a única - esteja em outra obra, “*Um Beato Líder: narrativas memoráveis do Caldeirão*”, onde o autor Domingos Sávio Cordeiro (2013, p. 33-34) afirma

Seus pais Lourenço Gomes da Silva e Tereza Maria da Conceição eram negros alforriados. Segundo Aguiar (2000, p. 18-26), Lourenço, o pai, teria participado das revoltas ‘Ronco da Abelha’ e do ‘Quebra Quilos’. ‘O Ronco da Abelha’ e ‘Quebra Quilos’ foram movimentos armados em oposição ao ‘Censo Geral do Império e o Registro Civil de Nascimento e Óbitos’. Tais movimentos ocorreram nas províncias de Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Ceará e Sergipe, durante o período de dezembro de 1851 a janeiro de 1852. A população insatisfeita visualizava a ampliação da escravidão a todos os recém-nascidos e àqueles batizados em conformidade com a lei’ (BARREIRA, 1995, p. 244). José Lourenço teria saído de casa muito jovem, ainda adolescente, e teria ido viver pelas fazendas de gado bovino, trabalhando no trato de animais, cavalos e jumentos. Após alguns anos ausente de sua família, decidiu voltar para revê-la. Em Pilões de Dentro, não mais encontrou os parentes que haviam migrado para o Juazeiro do Norte. Viajou, então, para Juazeiro, na época um pequeno povoado no sul do Ceará. Aí, em 1890, encontrou seus pais e um povoado em Frenesi.

Da mesma forma que Lourêto, Cordeiro discute que a partida de José Lourenço para Juazeiro teria sido a procura por seus familiares. O autor, quando trata das perseguições sofridas pelo José Lourenço, quando este passa a liderar comunidades rurais no Cariri, segue na linha de raciocínio de Rui Facó em *“cangaceiros e fanáticos”*, onde a questão dialética em um Brasil “semi-feudal” se dá pela exploração e dominação e pela reação a isto. De acordo com Cordeiro (2013, p. 32), “aquela liderança de trabalhadores rurais ‘pobres e insubmissos’, nas palavras de Rui Facó, tinha, entre outras características, um componente de sofrimento causado por ações injustas do Estado e perseguições das classes dominantes”. Ressalta-se também a importância da citação acima, ao revelar e contextualizar, mesmo que rapidamente, a situação de escravizados dos pais do José Lourenço, além da participação política não institucional, pela luta em duas revoltas contra a ampliação da escravidão.

Daí começamos a pensar um pouco mais além que uma simples questão familiar, tendo o nosso personagem antepassados escravizados. É de fato importante ressaltar essa questão na formação do sujeito histórico aqui analisado, pois o sujeito não se forma num contexto sozinho, mas se torna sujeito também pela sua ancestralidade e por outros aspectos contribuintes na sua formação social. No nosso entendimento os sujeitos não estão isolados no mundo, portanto, por mais que existam as questões individuais - e não devem ser excluídas -, a formação do sujeito se complementa pelo contexto, ambiente, percepção e cultura que o caracteriza e o identifica. Isto é, fatores que contribuem na formação do sujeito.

Lembremos aqui que o aumento das romarias a Juazeiro se dá no final do século marcado pelo sistema monárquico e escravista. O início desse período é marcado pelo racismo. Não nos esqueçamos das ideias eugenistas bastante disseminadas naquela época, as quais contribuíram para a formação social do Brasil pautada no autoritarismo e no racismo. Sobre a questão do racismo, de acordo com Silvio Almeida (2019, p.183)

O racismo não é um resto da escravidão, até mesmo porque não há oposição entre modernidade/capitalismo e escravidão. A escravidão e o racismo são elementos constitutivos tanto da modernidade, quanto do capitalismo, de tal forma que não há como dissociar um do outro.

Dessa forma, entendendo o racismo como parte constitutiva do capitalismo desde a sua formação no século XVI até as suas modificações técnicas de consolidação, as quais são inventadas e reinventadas, a exemplo da escravidão, não se pode negar a influência

da ancestralidade de José Lourenço para compreender a sua formação e o embate que o mesmo teve no decorrer da sua trajetória.

Seguindo nosso roteiro em torno desse personagem histórico, Regis Lopes Ramos, a partir de sua investigação com diversos relatos de sobreviventes e de pessoas que conviveram com o José Lourenço, afirma, “José Lourenço e sua família, antes de irem para Juazeiro, eram agricultores. Talvez por isso, eles não tenham se adaptado bem à vida urbana” (RAMOS, 1991, p. 42). Importante esse destaque para a origem rural de José Lourenço e sua família, pois sabemos que parte das elites brasileiras desejavam que o país adentrasse na economia capitalista moldada sobretudo pela cultura europeia, visavam a urbanização, modernização e civilização da sociedade nacional. O que remetia ao rural começava a ser visto como retrocesso, negação do progresso, do desenvolvimento.

Parte da elite brasileira, a qual enamorava o sistema econômico europeu que se difundia globalmente, o capitalismo em seu grau mais desenvolvido até o momento, sentia que era necessário seguir cegamente os trilhos do progressismo vazio e homogêneo, como nos diria Walter Benjamin (apud LÖWI, 2020, p. 116)

A teoria social-democrata, e, mais ainda, a sua práxis estavam determinadas por um conceito de progresso que não se orientava pela realidade, mas que tinha uma pretensão dogmática. O progresso, tal como ele se desenhava na cabeça dos social-democratas, era, primeiro, um progresso da própria humanidade (e não somente das suas habilidades e conhecimentos). Ele era, em segundo lugar, um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, ele era tido como um progresso essencialmente irresistível (como percorrendo, por modo próprio, uma trajetória reta ou em espiral).

Nessa tese de Walter Benjamin, citada por Michael Löwi em *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*, apresentam-se críticas a esse modelo universal que quer implantar o pensamento racional ocidental de um progresso homogêneo e linear.

O pensamento de Benjamin, que neste momento está alinhado com o materialismo histórico e dialético, faz refletir sobre a ficção do progresso automático e contínuo. Não existe passividade nesse progressismo apontado como único possível. Os interesses de dominação e resistência, caminhavam como ação e reação em disputas de interesses antagônicos. Nesse caso, como afirma Löwi (2020, p.116-117) em sua análise, “o movimento da história é necessariamente heterogêneo – desigual e combinado, diria

Trotsky – e os avanços em uma dimensão da civilização podem ser acompanhados de regressões na outra”.

Assim, para o “progresso da humanidade”, existiria um correlato oposto que seria o “regresso”. A dominação, a hegemonia de uma forma de viver sobre outras que poderiam também se desenvolver, pois o modelo de progresso aqui posto passa a ser vislumbrado como único possível, deve ser seguido para o aprimoramento social quase que de forma automática.

No entanto, como segue na análise de Löwi, a sociedade se faz de forma heterogênea, principalmente se tratando de um país como o Brasil que adentrou em um novo sistema político, ampliador de certa forma dos atores políticos atuantes, se não institucionalmente, mas, de qualquer forma, passaram a ocupar os espaços de debates, reivindicações e ações que, à margem dos gabinetes, constituíam, também, lugares políticos importantes para a própria formação social do país.

Veralúcia G. de Matos Maia, em sua obra *“José Lourenço: o beato camponês da comunidade do Caldeirão”*, enfatiza o caráter campesino de José Lourenço. Assim como podemos perceber em Ramos e Cordeiro, destacar esse aspecto do nosso personagem é fundamental para a compreensão desse sujeito e das suas comunidades, pois como sabemos a herança colonial que nos foi deixada, foi a desigualdade na distribuição de terras, violência contra os pequenos trabalhadores rurais e a negação de outras existências, de outras culturas.

No livro intitulado *“Caldeirão: saberes e práticas educativas”* de Célia Camelo de Sousa e Lêda Vasconcelos Carvalho, as autoras nos permite pensar de maneira anticolonial/decolonial, ao afirmarem

Quando falamos em educação e sua importância para um povo ou uma nação, logo nos vem à mente a educação escolar, com seus professores e métodos de ensinar e aprender, centralizada pelo sistema educacional. Nesse sentido, quando pensamos em educação no estado do Ceará há, mais ou menos, sete décadas passadas, não seria de estranhar imaginarmos, de um lado, uma terra de legiões de analfabetos que se somavam ao flagelo da seca. Lembramos, contudo, que a educação é uma prática social que não se limita à educação formal, institucionalizada, como a Pedagogia tradicional tentou consagrar. A história real ajuda a revelar que, nos diversos tempos e lugares e, por vezes, no mesmo tempo e lugar, existiram e coabitaram formas diferentes de conceber a educação (...). Historicamente, especialmente no processo de complexização das sociedades humanas, a educação foi utilizada pelas classes dirigentes com o fim de introjetar a visão de mundo dominante. Os setores dominados, porém, em diferentes tempos

e lugares e com perspectivas diversas, também construíram seu campo de resistência através da transmissão de saberes e práticas que buscavam reafirmar a sua visão de mundo (SOUSA; CARVALHO, 2012, p. 15-17).

O europeu ao colocar para si o modelo padrão, o mais alto grau de evolução humana e a racionalidade humanista, desde o século XV, período que se convencionou chamar de moderno, período da gênese do capitalismo, ao mesmo tempo que houve a expansão da cultura europeia para o resto do mundo, voltando-se também, e sobretudo para o Atlântico, significou uma tentativa de aniquilamento e de destruição de outras formas de viver, outras potencialidades, outras culturas, enfim. A teoria da racialização funcionou como tecnologia de dominação bastante eficaz para o europeu, criou uma hierarquia racial legitimada pela racionalização, característica da modernidade, tornando natural a ideia de inferioridade e superioridade de raças<sup>47</sup>.

O europeu não poupou na intensificação da construção do outro, nem na sua divulgação e disseminação, naquilo que Benedict Anderson<sup>48</sup> chamou de capitalismo editorial. De acordo com o poeta da *Negritude*<sup>49</sup>, o martinicano Aimé Césaire (2010, p.13)

Isso significa que o essencial aqui é ver claro e pensar claro, entender atrevidamente, responder claro à inocente pergunta inicial: o que é, em seu princípio, a colonização? Reconhecer que ela não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania; nem a expansão de Deus, nem a extensão do Direito; admitir de uma vez por todas, sem titubear pelas consequências, que na colonização gesto decisivo é o do aventureiro, e o do pirata, o do mercador de ouro e do comerciante, o do apetite e o da força, com a maléfica sombra projetada por trás por uma forma de civilização que em um momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial.

Dessa maneira, vê-se como foi importante para a manutenção do controle e da dominação europeia, investir não apenas no poder *stricto senso*, mas também na construção e disseminação de um saber. A colonização epistemológica é fundamental no processo de dominação, visto que busca anular o conhecimento do outro, a cultura do

---

<sup>47</sup> Ver mais em QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Disponível em: < [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf)>.

<sup>48</sup> Ver ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

<sup>49</sup> Juntamente com o senegalês Léopold Sédar Senghor, criou o conceito de *negritude*, que seria uma resposta a inferioridade imposta aos negros e negras, pelos brancos europeus; uma forma de “reivindicação, uma negritude assumida” (FANON, 2008, p. 136).

outro, os seus símbolos, modos de representação, enfim, tenta aniquilar o outro ser e construir um outro negativo, que precisa e que necessita aceitar aquele padrão eurocentrado, também forjado na racialização e na racionalização humanista ocidental, mas como superior. Assim, o europeu forja um modelo civilizacional para se opor ao que eles definem como barbárie.

Esse saber/poder, vai ser fundamental para as investidas contra o José Lourenço e as comunidades que o mesmo vai liderar. Para entender o sujeito histórico José Lourenço não basta fazer uma narrativa linear da sua trajetória. É necessário ir além. Colocá-lo dentro de um contexto mais amplo, ou seja, historicizar o sujeito.

Desse modo, José Lourenço é um sujeito negro, filhos de pretos alforriados do final do século XIX, em um país que está sendo forjado pelo contraste social, discriminação, autoritarismo e racismo, onde a questão da terra se faz importante na sua formação desigual, não apenas na questão da má distribuição de terras – que é uma pauta que deve ser discutida -, mas principalmente quanto a diversidade territorial e que no momento de alargamento das fronteiras o Estado confronta esses vários territórios buscando estabelecer o seu desejo em uniformizar a nação dentro do seu projeto de adentrar à lógica do mercado.

Desse modo, outra característica que constitui José Lourenço é a sua origem rural, de trabalhador campesino, culturalmente também envolvido com a prática da religiosidade popular, atravessada por saberes afro-indígenas, naquilo que alguns chamam de sincretismo.

Se os grupos dominantes desejavam impor um determinado modo de existência, precisavam aniquilar outros. No entanto, essa tarefa não foi fácil, pois existiam maneiras de apropriações e costuras, as quais foram forjadas como resistências populares. Nesse sentido, em um artigo postado pelo portal Geledés<sup>50</sup> (2023), a historiadora Maria Telvira da Conceição, explica o legado do povo negro no Cariri cearense

A partir do século XIX, ocorreram migrações negras de todo o Nordeste para Juazeiro. Situação que favoreceu a constituição de agenciamentos individuais e coletivos em torno das romarias. Dentre eles destaco: a trajetória da Beata Maria de Araújo, afilhada do Pe Cícero, que desde a adolescência dedicou-se à vida religiosa, bem como a existência da comunidade revolucionária do Caldeirão, liderada por José Lourenço. Ademais, ainda no século XVIII, o Cariri conheceu a formação de irmandades negras, sendo a Irmandade do Rosário de Barbalha considerada a mais antiga. Essas organizações eram formas de

---

<sup>50</sup> Ver em [https://www.geledes.org.br/a-cor-da-devocao-o-legado-do-povo-negro-no-cariri-cearense/?fbclid=IwAR2RAm\\_VNH6fp83IHsj9ABLVeP7zY57z-8sZ2EegRQFjZYUGaSIXk7f8aJU](https://www.geledes.org.br/a-cor-da-devocao-o-legado-do-povo-negro-no-cariri-cearense/?fbclid=IwAR2RAm_VNH6fp83IHsj9ABLVeP7zY57z-8sZ2EegRQFjZYUGaSIXk7f8aJU).

vivenciar religiosidades, de estreitar relações e, sobretudo, de enfrentar as consequências da apatização racial, elemento fundante da sociedade brasileira. Suas práticas coletivas atravessaram o século XIX e chegaram até o século XX, conforme ocorreu com a Irmandade Penitentes Aves de Jesus e a Irmandade Penitentes da Santa Cruz do Deserto. Pela força do racismo, indivíduos e coletividades negras, além de apagados da história, foram insultados pela elite, pela imprensa da época e pela própria igreja como “rudes, atrasados, delirantes, vagabundos e fanáticos”. Importante destacar que, mesmo tendo suas ações desqualificadas como curandeirismo ou macumbaria, esses/as sujeitos/as continuaram expressando suas devoções e participando da dinâmica sociocultural do Cariri.

Após essa compilação e análise a partir de autores que escreveram sobre José Lourenço, se faz igualmente importante representá-lo a partir do relato de seus contemporâneos. A começar pelo jornalista e farmacêutico José Alves de Figueiredo<sup>51</sup>, donos de terras em Crato, amigo pessoal de José Lourenço.

O POVO—Quinta-feira, 7 de Junho de 1934		7		
<p><b>O Beato José Lourenço e sua Ação no Cariri</b> (Especial para O POVO)</p>				
<p>O beato José Lourenço pertence ao numero dos verdadeiros fanáticos do padre Cicero. Ele é daqueles que vêm na figura do velho patriarca do Joazeiro alguma coisa mais do que um simples sacerdote.</p> <p>Para sua mentalidade de estreitos limites, transbordada por essa figura agigantada, o padre Cicero é um santo superior a quantos os outros tenham lançado nos catalogos da Igreja e com essa arcaica empolgação seu espirito.</p> <p>Sugestionado, tornado um autômato pela con-</p>	<p>Nesse tempo Joazeiro soeria uma tenaz campânia da imprensa, suscitada, em parte, pela interferencia do dr. Florio Bartolomeu na politica do Estado e em parte pela ausencia de escrúpulos de alguns jornalistas que visavam assaltar o bolso do padre Cicero.</p> <p>A lenda do boi santo foi trazida á buíla, com os naturais fetoques que os pescadores de escândalos tecem por sua conta, sendo José Lourenço apontado, falsamente, como estimulador de um grosseiro fetichismo.</p> <p>COMEÇAM AS PERSEGUIÇÕES</p> <p>O dr. Florio tinha conseguido, habitualmente dominar o padre Cicero, trazendo o Joazeiro feticheado na mão, mas era dotado de um espirito franco e, premido nela</p>	<p>pada pelas lavras de José Lourenço.</p> <p>Dando prova de um espirito ordeiro e de grande desprendimento, ele perdeu todo o seu trabalho, sem grande questão, e se retirou para o lugar Caldeirão dos Jesus, propriedade do padre Cicero, a qual fica situada entre os sitios Lagoa e Cruzinha. Foi isto em 1925.</p> <p>RECOMEÇANDO</p> <p>Caldeirão é um lugar de topografia acidentada e muito pedroso, cortado por varios grotões, sem nenhuma baixada, mas todo de terrenos ótimos para plantações de cereais e algodão.</p> <p>Era um deserto, sem nenhuma benfeitoria.</p> <p>O laborioso agricultor edificou sua casa, um engenho de madeira, fezeiras, cercou as de mato a pique, sentou sólidos cancelões e iniciou plan-</p>	<p>palmatória, capins—tudo tratado com esmero.</p> <p>Asilados, trepando pelos altos, grande plantação de algodão.</p> <p>Todas essas plantações de especimens pomarinos, estão feitas em terreno improprio e conquistado aos barrancos dos riachos, revelando um esforço ciclopico dásse homem extraordinario.</p> <p>NOVAS PROVAÇÕES</p> <p>A revolução de 1930 trouxe novas perseguições ao beato, que foi apontado aos revoltos, por despeitados, como sendo um elemento pernicioso. Fugindo ás tropas que o tentaram prender, ele abandonou todo o seu trabalho, com o seu pessoal, procurando asilo em lugar seguro.</p> <p>Durante sua ausência, que durou meses, mãos perversas abriram seus cercados e o gado in-</p>	<p>ção cerca de 300 pessoas, que ele veste e almeja, sua casa é uma colmeia. Homens velhos e mocos, brancos e pretos, espalhados pelo rosto lizo e luzidio, como o de um joven.</p> <p>Vive, de continuo, no trabalho pesado, em companhia dos seus homens, só repousando á noite, quando se entrega ás suas orações.</p> <p>ESPEROU PELAS ORDENS</p> <p>Quando o visitei em começo de fevereiro, encontrei-o preparando terras para fazer as primeiras plantações.</p> <p>Achei tardio aquele serviço, em vista dos nossos invernos estarem sendo muito curtos, raramente atingindo ao mes de maio. Ele justificou-se dizendo que so-</p>

Fonte: Jornal *O Povo*, 7 de junho de 1934.

José Alves de Figueiredo, diante de inúmeros ataques discursivos disseminados, sobretudo na imprensa, escreveu um artigo publicado em sete de junho de 1934 no Jornal *O Povo*, que deu o que falar. A matéria escrita pelo jornalista levou o mesmo à prisão por ter escrito em defesa do já beato José Lourenço e sua comunidade, o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. O título do artigo que em 2006 tornou-se um livreto publicado pela editora Museu do Ceará na coleção *Outras Histórias*, com o prefácio do historiador Regis

<sup>51</sup> José Alves de Figueiredo, além de farmacêutico, jornalista e proprietário de terras, chegou a ser prefeito da cidade do Crato. Figueiredo Foi o único que escreveu em defesa do Beato José Lourenço, logo depois foi preso por tal atitude. O artigo de Figueiredo acabou tornando o beato e a comunidade do Caldeirão mais visível e a partir daí vários meios foram utilizados para criminalizar o beato e sua comunidade.

Lopes Ramos, aqui já citado, foi “*O beato José Lourenço e sua ação no Cariri*”. Nele, Figueiredo dá o seu relato

O beato José Lourenço pertence ao número dos verdadeiros fanáticos do padre Cícero. Ele é daqueles que vêm na figura do velho patriarca alguma coisa mais do que um simples sacerdote. Para sua mentalidade de estreitos limites, transbordada por essa figura agigantada, o padre Cícero é um santo superior a quanto os cânones tenham lançado nos catálogos da Igreja e com auréola empolgou o seu espírito. Sugestionado, tornado um autômato pela concepção extracomum que teve do padre, todos os movimentos desse homem rústico são marcados, determinados tal qual uma máquina bem lubrificada que obedece docilmente aos impulsos manuais do mecânico (FIGUEIREDO, 2006, p. 29-30).

Nessa parte inicial do seu artigo, José Alves de Figueiredo adjetiva José Lourenço como “verdadeiro fanático do padre Cícero”, cabe aqui destacar que naquele momento havia certa “disputa” entre a religiosidade oficial e a religiosidade popular, e, assim como em outros aspectos sociais, o termo popular é visto sempre como algo pejorativo, subversivo e até mesmo sem expressão ou que não tem tanta legitimidade por sua imaturidade, ou seja, infantiliza as crenças, os saberes e as consciências populares, na qual se opõe o pensamento correto, direito, maduro. A historiadora Ana Isabel Medeiros Almeida, ao escrever um artigo analisando a publicação de José Alves de Figueiredo, afirma

Vale destacar que se convencionou chamar de fanatismo uma ideologia galgada no religioso e no mítico, na perspectiva do embate entre o Catolicismo Oficial e o Catolicismo Popular. Isso aconteceu no Brasil, segundo Facó (2009), em meados do século XIX e início do século XX, quando surgiram “os movimentos de rebelião de pobres do campo, de norte a sul do país” (FACÓ, 2009, p. 57), como o Contestado, Canudos e o próprio Caldeirão<sup>52</sup>.

Entendemos aqui uma espécie de criminalização da religiosidade popular, no entanto, essa era a visão da época, a qual escorregou José Alves de Figueiredo, homem letrado e de posses. Sendo assim, um homem que apesar da defesa que faz do beato, o percebe como um sujeito de “mentalidade de estreitos limites”, incapaz de seguir com a autonomia de suas reflexões, visto que seguia como máquina e docilmente o patriarca da região: Padre Cícero.

Seguindo no artigo de Figueiredo, nesse momento atentando apenas para a personalidade do José Lourenço representado por seus contemporâneos – adiante

---

<sup>52</sup> Ver em [https://www4.pucsp.br/revistacordis/downloads/numero3\\_4/revista\\_cordis\\_3\\_4\\_maria.pdf](https://www4.pucsp.br/revistacordis/downloads/numero3_4/revista_cordis_3_4_maria.pdf)

seguiremos com o mesmo artigo, mas para analisar a comunidade do Caldeirão como um todo -, Figueiredo (2006, p.32) discorre sobre a chegada de José Lourenço a Juazeiro

Natural da Paraíba, chegou em Juazeiro em 1890, contando apenas 20 anos, quando ainda existia a beata Maria de Araújo e o fanatismo estava no seu auge, alimentado pelo fato, considerado miraculoso, por padres e médicos, da transformação da hóstia consagrada em sangue, na ocasião que essa celebre beata comungava. Em vez, porém, de tomar um timão e, galvanizando-se com um pouco de prestígio espiritual que irradiava do padre Cícero, ir explorar os incautos, como faziam centenas de espertalhões, José Lourenço lançou mão da enxada e se dirigiu para o campo preferindo viver honradamente da profissão de agricultor, com esse intuito arrendou um trecho do sítio Baixa Danta, pertencente ao Sr. João de Brito, e ali se localizou.

Diante do auge das romarias e das suas consequências, nosso personagem parece estar querendo apenas um lugar no qual possa trabalhar, não esperando por “milagres” do padre Cícero, menos ainda querendo se meter nas polêmicas atenuantes ao mesmo. José Lourenço, como bem afirma Veralúcia de Matos Maia é um beato camponês, não desejando outra coisa senão um pedaço de terra para cultivar, como se observa nessa outra passagem do artigo de Figueiredo (2006, p.33)

Dentro de um certo lapso de tempo transformava alguns hectares de terra, até então árida e empoeirada, num belo pomar, frutejando, em pleno desenvolvimento, plantados em ordem alguns milhares de laranjeiras, mangueiras, jaqueiras, limeiras, coqueiros, abacateiros, mamoeiros, bananeiras e cafeeiros, ao lado de uma bem cuidada cultura de algodão, cereais e de outras diferentes qualidades. Só de carás o beato conseguiu reunir 16 ou 18 qualidades.

Ao chegar em Juazeiro, José Lourenço “viverá uma espécie de educação religiosa” (RAMOS, 1991, p. 41). É nesse lugarejo que o futuro beato terá mais contato com a religiosidade popular, sobretudo, quando se aproxima do Padre Cícero, começando aí sua devoção. Maria Lourêto de Lima (2013, p.27) defende

A ligação que José Lourenço tinha com a agricultura era muito forte, era zelosa e chamava a atenção. Passando algum tempo, o Padre Cícero o chamou e lhe entregou uma cruz muito bonita, vinda da Itália (que ainda hoje existe desmontada e muito bem guardada em seu túmulo, no cemitério da Igreja de Nossa Senhora do Socorro – Juazeiro do Norte), o que veio a fortalecer os seus atos penitenciais, tornando-se penitente da Santa Cruz do Deserto.

Na obra de Regis Lopes Ramos, no tópico que o mesmo expõe o beato visto por seus seguidores, podemos ter uma ideia de como José Lourenço era apreciado e respeitado

pelos seus companheiros da irmandade, não como santo, mas como um conselheiro. O próprio autor afirma “na pesquisa de campo realizada entre os remanescentes do Caldeirão, notei que José Lourenço é sempre destacado como um conselheiro, e nunca como um santo” (RAMOS, 1991, p. 98). Para citarmos exemplos disso que Ramos afirma, pegamos alguns depoimentos, onde podemos observar que a preocupação de José Lourenço estava apenas no desenvolvimento de suas obras como camponês e como religioso

Ele dizia: quem roubou, num roube mais. Quem matou, num mate mais. Quem desonrou, não desonre mais (...) Dizia que a gente rezasse, que a gente não quisesse a vaidade, num quisesse o escândalo (Marina Gurgel apud Ramos, 1991, p. 99).

Eu acho que o beato era um homem muito direito, muito pontual, um homem que tinha moral e botava moral. Quando ele via uma pessoa com negócio de santidade, ele era contra essa coisa. Eu digo porque eu vi uma vez, chegou uma mulher lá com negócio de santidade, e ele disse: “aqui não! Já basta as perseguição que já tem vindo pra mim por causa desse negócio de santidade, você ainda vem com esse negócio... pode se mandar”. (João Silva apud Ramos, 1991, p. 99).

São dois depoimentos em que percebemos como o beato estava preocupado em manter a sua comunidade intacta, discreta, sem “escândalos”, para evitar que as forças contrárias à sua comunidade e à sua liderança, não conseguisse legitimar ataques e lhe impossibilitar de seguir naquilo que lhe dava uma função social da qual acreditava, que era rezar, trabalhar e partilhar seus ganhos. Percebemos como ele temia e ao mesmo tempo se utilizava de diversos meios como inclusive a rejeição daqueles que pudessem fazer legitimar afirmações que o associasse ou associasse a comunidade ao “fanatismo”, como meio de resistência, era a estratégia da invisibilidade, quanto mais discreto, mais seguro.

A importância de ressaltar o sujeito José Lourenço, protagonista da nossa história, se faz no sentido de tentar compreender o perigo que o mesmo supostamente causava à sociedade local da época a ponto de ser considerado um inimigo interno que deve ser combatido. A nossa intenção aqui é analisá-lo dentro do contexto da época, dos interesses das camadas dominantes em criminalizar não só a comunidade em si, mas todos aqueles sujeitos que lá se encontravam, no qual tinham como líder o José Lourenço. Para nós é evidente os aspectos eugênicos, racistas e violentos do Estado, de parte da Igreja e da elite local, tendo sido amplamente julgado pejorativamente também pela imprensa.

Além dessa questão, José Lourenço e suas comunidades, também eram concorrentes dos grandes proprietários de terras que comercializavam seus produtos. Mesmo sem se dar conta, José Lourenço estava dentro da lógica do capitalismo, ora vendendo seus excedentes na feira, ora confrontando os mecanismos do Estado e dos proprietários de terras locais ou, ainda, aceitando trabalhadores que migravam das fazendas que trabalhavam e eram exaustivamente explorados e que não tinham acesso ao que produziam.

A construção do beato como um ser perigoso, subversivo, imoral, fanático, comunista, resistente ao progresso, fizeram dele e de seus apoiadores, como foram os casos de seus seguidores, e do próprio José Alves de Figueiredo, o qual escreveu em sua defesa e por isso foi preso, inimigos internos da ordem que se queria implantar na época, da pátria que queriam as camadas dominantes que fosse adentrada às relações sociais capitalistas, da Igreja oficial que buscava negar e evitar aspirações populares, colocando como opositoras à romanização da Igreja e por isso perigosas. É nessa perspectiva que tomamos na nossa análise sobre aqueles sujeitos e aquele espaço.

## **4.2. O Sítio Baixa Danta**

O padre Cícero auxiliava os migrantes que chegavam de diversas partes do Brasil buscando nele respostas, conselhos e soluções para os seus problemas. Padre Cícero aconselhava-os e muitas vezes os enviava para trabalhar em alguma fazenda de algum amigo que possuía terras ou, como foi o caso que ocorreu com José Lourenço, negociava um arrendamento.

Sabendo que Lourenço era agricultor e lidava muito bem com o gado, padre Cícero conseguiu arrendar uma propriedade de João de Brito, o chamado Sítio Baixa Danta. Junto com o agora beato José Lourenço foram outros tantos agricultores lidar com a terra, trabalho que estes sujeitos já eram de fato habituados.

No decorrer de cerca de duas décadas, esse sítio se tornou fértil e tudo que era produzido na Baixa Danta era comercializado na feira do Crato ou com propriedades vizinhas. De acordo com Lima (2013, p.27), “Zé Lourenço, sob orientação do padre Cícero, deixa Juazeiro e, juntamente com seus pais (também penitentes da Cruz), vai para

o Sítio Baixa Danta, no ano de 1892”. Sobre sua ida ao sítio mencionado Veralúcia G. de Matos Maia (1992, p.13) comenta

Depois de algum tempo, José Lourenço conseguiu arrendar parte das terras do sítio Baixa Danta, de propriedade do Sr. João de Brito, sítio esse localizado no município de Crato. Possuía terras férteis, boas para a agricultura e irrigação. José Lourenço iniciava nova etapa do campo, de enxada na mão.

No livro *Um Beato Líder: narrativas memoráveis do Caldeirão* de Domingos Sávio, podemos encontrar algumas falas de pessoas que foram contemporâneas do beato José Lourenço nesse período. Entre estas pessoas, está José Honório (apud CORDEIRO, 2013, p.37), que afirma

Bom, chegou aí em Juazeiro e o Padre Cícero botou ele pra Baixa Danta e ele pegou a rezar. Ficou por ali assim, e lá se vai. Aí juntou um batalhão de 2000 pessoas. Aí trabalhava muito homem trabalhador. Dava de comer ao povo e fazia as oração deles, viu? Até 1926.

Não é nossa intenção julgar o relato, mas analisar aspectos importantes expressos em tais testemunhos, ainda que tenham passado décadas. Sabemos que com o passar do tempo, as conotações sobre determinado evento do passado se modificam, ganham novas interpretações, se mistura com novas percepções de mundo, elementos que antes não tinham grande destaque passam a se destacar. Desse modo, devemos levar em consideração a representação que os contemporâneos expressam no período em que estão anunciando. José Honório, por exemplo, nasceu no ano em que José Lourenço saiu da Baixa Danta, cabendo então destacar que suas palavras vêm de outras testemunhas, de outras representações.

José Honório busca, em seu relato, destacar alguns aspectos importantes para legitimar a importância e a liderança do beato José Lourenço. Primeiro aspecto a ressaltar é a influência do padre Cícero que envia o beato para a fazenda de um amigo, possibilitando-lhe o trabalho na lida com a terra - algo que o mesmo conhecia bem. Outros elementos destacados são a questão da religiosidade e do ser trabalhador, aspectos de suma importância para muitos sertanejos, pois são características que, para a época e para aquele espaço, dignificam o sujeito. Além disso, fala em números, que é para dar impacto à sua fala, para o ouvinte dimensionar a importância do que diz o relator.

Da estadia do beato e dos agricultores e agricultoras que estavam na Baixa Danta, não se menciona muita coisa. Sabemos apenas que naquelas terras, que até então pouco ou quase nada era produzido, ao longo de anos se conseguiu dar função social à terra, ou seja, fizeram da propriedade onde nada se produzia, um espaço fértil e de importância

social, tanto para o consumo interno, como para a comercialização do que lá estava produzindo. Maia (1992, p.13) corrobora

Os resultados do trabalho de José Lourenço logo começaram a aparecer: o sítio frutificou, as colheitas eram boas e estavam garantido a colheita da família. Aos poucos o seu espírito caritativo e desprendido o levou a acolher em sua casa órfãos e famílias pobres, que passaram a se constituir em membros de sua família. A cada dia que passava, sua propriedade, fruto do trabalho e do esforço, atraía aqueles que necessitavam de um teto para abrigo.

O território que vai se formando no sítio Baixa Danta, sob a liderança do beato José Lourenço, tem como fundamento o trabalho, a oração e, como podemos observar nas citações acima, o acolhimento de pessoas, sobretudo, migrantes com dificuldades.

Segundo Lima

O que mais chamava a atenção do povo era o espírito pacífico do Beato José Lourenço. Rejeitando sempre a violência e, sendo ele de cor preta, como dizia taxativamente Floro Bartolomeu, “é um negro”; parece que não era comum um negro ser pacífico. Só que “Zé Lourenço tinha, inegavelmente, um espírito de caridade e de paciência. Era uma pessoa dócil” (SOBREIRA, 1969, p. 157). A forma como o beato se conduzia, a sua postura era como se soubesse bem “que era um negro no mundo dos brancos, mas não só isso: também um beato no mundo dos rejeitados, um homem em quem os pobres tinham colocado sua confiança” (Eduardo Hoonart) (LIMA, 2013, p. 28).

Nessa citação de Lourêto Lima, nota-se aspectos discutidos anteriormente quanto à questão que ressalta o próprio Floro Bartolomeu ao destacar o beato como pessoa negra em sentido pejorativo e buscando, a partir do conceito “negro”, uma ampla camada de significados negativos, construídos e disseminados historicamente, como já foi discutido aqui no primeiro capítulo - a construção da teoria racial e sua disseminação -, a qual não veio exclusivamente da época da escravidão.

A escravidão foi uma tecnologia de poder que se valeu da concepção racista europeia, desenvolvida no processo de formação do capitalismo ainda no século XVI e que teve seus desdobramentos nos séculos posteriores<sup>53</sup>. No final do século XIX e primeiras décadas do século XX, como já foi exposto, os estudos eugenistas estavam em alta no Brasil, sendo bastante disseminados. Quando Floro Bartolomeu se utiliza do termo negro para caracterizar o beato José Lourenço ele está naturalizando a ideia de que o negro desde o seu nascimento comporta características de um possível criminoso, como destacamos ao analisar o *Boletim de Eugenia* no tópico três do capítulo 1 desta tese.

---

<sup>53</sup> Ver mais em MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. 2ª ed., Paris: Antígona, 2017.

Ainda nesse sentido, outro fator importante na citação acima, é a suposição de que José Lourenço “sabe como lidar”, sendo ele negro e beato, no mundo dominado pelas ideias raciais, onde o branco se coloca como superior e em um período em que a Igreja Católica quer submeter seus fiéis à uma ordem e à uma disciplina hierárquica advinda de Roma. Nesse sentido, uma maneira de resistir é sabendo usar estratégias onde o mesmo evite ser enxergado, mantendo-se pacífico e evitando que pessoas chegassem na comunidade declarando seu afeto, comparando-o a um santo ou mesmo se utilizando do termo, como já citado no tópico anterior. Mas, nem mesmo com essa forma de resistência utilizada pelo beato, sua comunidade vai passar despercebida.

Um fator de notoriedade no período em que o beato esteve em Baixa Danta foi a doação de um boi da raça Zebu, que o Padre Cícero tinha ganho do alagoano Delmiro Gouveia. A repercussão que teve a respeito desse boi - o “Boi Mansinho”-, é de grande relevância pois, se já havia a construção pejorativa da ideia do “fanatismo” dado aos seguidores do Padre Cícero, agora iriam fazer representações a respeito da relação dos moradores da Baixa Danta com o boi dado pelo padre. De acordo com o artigo de José Alves de Figueiredo (2006, p.36-37)

Quando o beato se acha bem instalado em Baixa Danta, o padre Cícero lhe entregou um belo touro de raça com que foi presenteado. Sendo José Lourenço, um espírito metódico e afetivo, que trata de cavalo, o seu cão, o seu gato, os seus pássaros, e finalmente, tudo que lhe pertence, com grande zelo, era natural que empregasse um excesso de cuidado ao tratamento de um animal de estima do padre Cícero. Preparou, pois, um estábulo-modelo para o touro e empregou várias pessoas para dele cuidarem. Em breve tempo aquele belo espécime de “Guadimar” se tornara de uma beleza rara, sendo admirado por todos os que o viam. Fanáticos mais exagerados, supondo com isso lisonjearam o padre Cícero, enfeitavam os chifres do “Mansinho” com grinaldas de flores, havendo entre essa gente bronca quem lhe fizesse oblatas e bebesse-lhes a urina como remédio eficaz para diversos males. Nesse tempo Juazeiro sofria uma tenaz campanha da imprensa, suscitada em parte, pela interferência do Dr. Floro Bartolomeu na política do Estado e em parte pela ausência de escrúpulos de alguns jornalistas que visavam assaltar o bolso do padre Cícero. A lenda do boi santo foi traduzida à baila com os naturais retoques que os pescadores de escândalos tecem por sua conta, sendo José Lourenço apontado, falsamente, como estimulador de um grosseiro fetichismo.

As notícias que saíam na época eram que a população da Baixa Danta cultuava o tal boi, utilizando da urina do animal como remédio para cura dos enfermos. Nas representações nos meios de comunicação o boi era cultuado como um santo, dizia-se que o povo estava tratando o boi como milagreiro. Estas notícias ampliavam a ideia de

fanatismo sobre a religiosidade popular, deslegitimando a crença popular e colocando como loucos os sertanejos da Baixa Danta.

Tal imagem criada não era vista com bons olhos por aqueles que buscavam alinhar o crescimento de Juazeiro para que o mesmo ganhasse notoriedade como município, deixando de ser vinculada como mero distrito do município do Crato. Uma dessas pessoas foi Floro Bartolomeu, político que estava influenciando a entrada do padre Cícero para a política. De acordo com Domingos Sávio Cordeiro (2014, p.41)

Representando a elite local, o caudilho Floro Bartolomeu – uma espécie de xerife no povoado – incomodado pela repercussão na capital do Estado em tom de zombaria criada em torno do fato, mandou sacrificar o boi e prender o Beato José Lourenço. Depois de abatido o boi, a carne foi oferecida à população que recusou comê-la.

Vemos aí as arbitrariedades feitas por um membro da elite que se portava como grande “xerife”, utilizando-se da popularidade do padre Cícero para aumentar o seu prestígio perante a população local. O mesmo não via com bons olhos a fama que o boi levava de santo, mesmo que essa imagem tivesse sido construída de fora para dentro, pois havia uma tentativa de deslegitimar as práticas do catolicismo popular. De acordo com Ramos (1991, p.50)

Floro, com sua ânsia de urbanizar Juazeiro e acabar com os jagunços e beatos, que, a seu ver, prejudicavam a cidade, chega ao extremo de criar a “rodagem”. Era o ápice de sua violência para com o povo. A “rodagem” era simplesmente a matança, na estrada que liga Juazeiro a Crato, de pessoas tidas como perigosas à ordem. Vemos, portanto, que o episódio da morte do Boi Mansinho não foi nenhuma novidade quando percebemos que a repressão se fazia presente diante de qualquer coisa que lembrasse desordem social ou fanatismo.

Nesse caso da morte do Boi Mansinho, cabe destacar também a prisão do beato José Lourenço. O beato era considerado por Floro Bartolomeu como um empecilho para o desenvolvimento de Juazeiro. Após cerca de dezessete dias preso, o padre Cícero mandou soltá-lo, e o mesmo voltou para Baixa Danta.

Não passou muito tempo, o dono da propriedade arrendada pede que aqueles moradores que deram função social às suas terras, as deixem. De acordo com Figueiredo (2006, p.40), “O Sr. João de Brito, proprietário do terreno beneficiado pelo beato, teve necessidade de vender e o comprador exigiu a entrega imediata, de toda a faixa ocupada pelas lavras de José Lourenço”. O beato e seus companheiros saem de Baixa Danta sem nenhum tipo de indenização pelos seus trabalhos.

No documentário sobre o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, de Rosemberg Cariry (1986), foram feitas diversas entrevistas com remanescentes. Esse documentário se configura como um importante documento dado que nos possibilita, a partir da sua linguagem e roteiro elaborados, partindo da memória e da fala de quem vivenciou tal experiência, além da investigação em outras fontes, enxergar e interpretar o Caldeirão e o beato na perspectiva dos de “baixo”, daquelas pessoas que atuaram junto com o José Lourenço nas comunidades da Baixa Danta e do Caldeirão. Tal perspectiva nos faz perceber o embate entre memórias.

A metodologia da História oral permite, de acordo com Verena Alberti (2018, p.166), “o conhecimento de experiências e modos de vida de diferentes grupos sociais”. Nesse sentido o pesquisador tem acesso a uma multiplicidade de histórias dentro da história que dependendo de seu alcance e dimensão, permitem alterar a hierarquia de significações historiográficas”.

Marco para a historiografia sobre a temática do Caldeirão e do beato José Lourenço, o documentário de Rosemberg, além de nos possibilitar outra perspectiva diferente da oficial ditada pelo Estado, pelos membros da Igreja e pela imprensa da época, mostra, a partir das entrevistas e da cultura popular, as violências e resistências dos grupos dominantes e das camadas ditas excluídas. Para o cineasta e jornalista Evaldo Mocarzel a partir desse tema explosivo e também desconhecido para a maioria dos brasileiros, Rosemberg Cariry extrai o máximo de poesia, devolvendo ao povo nordestino a exuberância multifacetada do próprio imaginário. *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto* é um mosaico de cantorias, rezas, romarias, fotos, artesanatos, poesias, desenhos e xilogravuras. A opção documental de Rosemberg Cariry parece imantar ainda mais as manifestações artísticas e religiosas do povo cearense, desnudando as catedrais da memória do sertão nordestino<sup>54</sup>.

No documentário sobre o Caldeirão, o autor e sua equipe buscam mostrar aspectos culturais e mesclar estes com o fato histórico que o filme representa. Começa mencionando um fator fundamental para o desenvolvimento da região e para a migração de inúmeras pessoas, bem como a formação da cultura deste local. Nesse período de transição do século XIX para o XX, além da mudança política, vários outros fatores se transformavam, ao contrário da região Sul do país, a qual se industrializava e se modernizava mais rapidamente, a região do Cariri Cearense se formava socialmente a

---

<sup>54</sup> Esse comentário de Evaldo Mocarzel está presente no livro organizado por Rosemberg Cariry e Firmino Holanda, intitulado *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: apontamentos para a História*. O livro traz o caminho percorrido pelos autores para a produção do documentário de mesmo nome. No livro encontramos o prefácio de Regis Lopes Ramos, comentários sobre o filme, reportagens, o roteiro do filme anotações dos autores, entrevistas feitas para o filme, além de fotografias, cordéis e xilogravuras.

partir da religiosidade popular e da contradição existente do sistema coronelista com raízes rurais e colonialistas.

O narrador afirma logo no início do filme, que a ideia é fazer o “resgate da memória amordaçada, a história do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. A história de uma irmandade popular que ousou construir uma sociedade mais justa”. Será que seria mesmo esse os planos de José Lourenço? Se pensarmos pela perspectiva de que a maioria das pessoas que lá se encontravam, eram pessoas advindas da zona rural, onde sofriam pelo autoritarismo e desmando de uma sociedade pautada pelo coronelismo e pelas incertezas do trabalhador e trabalhadora rural, então a resposta é sim!

O Caldeirão ousou ao mostrar que poderia haver uma sociedade rural onde os trabalhadores e trabalhadoras poderiam exercer suas funções e ao mesmo tempo garantir seu sustento de maneira mais igualitária, o que não significa dizer que era uma busca por outro sistema como o socialismo, por exemplo.

Em uma fala de um remanescente do Caldeirão cujo o nome é Henrique Ferreira da Silva, conta que

Meu Padim Zé Lourenço chegou novo, rapaz. O meu Padim Ciço, quando viu ele, disse: ‘tu vieste, José?’. ‘vim, meu padim’. ‘tu estás avisado há tempo, José’. Tu estás avisado há tempo, pra me ajudar a carregar o peso da cruz pra salvação do gênero humano’. Aí, entregou a Santa Cruz a ele e botou ele na penitência oculta. Nove anos de penitência oculta. Aí, meu Padim mandou chamar ele. Ele veio. Meu Padim perguntou: ‘Zé Lourenço, os paus aprendem com você?’ ‘Não, senhor’. ‘Os bichinhos do mato, os bichim de cabelo, veados, esses bichos assim aprende com você?’ ‘Não, senhor’. ‘As pedras aprendem com você?’ ‘Não, senhor’. ‘Apois, eu não quero mais você nessa penitência, viu José?’. ‘Sim, senhor’. ‘Agora você vai alipra dentro do arame do Seu Ramiro. Pra lá lhe acompanham pra rezar o rosário da Santíssima Virgem, e muitos vão pelo pirão’. Bom, aí ele foi, fez a Baixa Danta, de tudo planta, pra fulô e tudo, tudo. Ficou uma coisa que era um mimo mesmo, um mimo só. Camponeses na roças. Na casa de farinha, vários planos de homens e trabalhando (CARIRY; HOLANDA, 2007, p. 58)<sup>55</sup>.

Na citação acima podemos perceber quando o beato José Lourenço se torna penitente da Santa Cruz do Deserto e o tempo que fica nessa função. Após esse período, o mesmo é mandado por padre Cícero ao Sítio Baixa Danta, liderando vários outros camponeses. Atentemos também para o termo padrinho que de acordo com Barros (2008, p.185), “na tradição mais rígida da cultura sertaneja, esse termo tem uma conotação muito

---

<sup>55</sup> As passagens e falas de remanescentes que se encontram no filme documentário *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto*, também estão no livro *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: apontamentos para a história*, dos mesmos autores.

nítida significando segundo pai, aquele que tem a obrigação de prover o amparo e a proteção do afilhado órfão ou em necessidade”. Assim, os sertanejos ao chamarem o padre Cícero e o beato José Lourenço de padrinhos, os definem como segundos pais que lhes oferecem amparos e cuidados.

Seguindo no documentário, temos uma passagem que trata da chegada de Floro Bartolomeu à Juazeiro e sobre a sua influência em relação ao padre Cícero. Tratar sobre Floro Bartolomeu aqui na tese se restringe ao seu antagonismo em relação ao beato José Lourenço. Não pretendo aprofundar na sua relação com o padre Cícero, nem sobre o evento da Sedição de Juazeiro, porém, um breve relato sobre esse acontecimento se faz necessário. De acordo com o documentário

No Cariri, intensificam-se as lutas entre as oligarquias latifundiárias. Padre Cícero mantém-se afastado das disputas. Em 1908, Floro Bartolomeu chega a Juazeiro em busca de minérios. Acaba ficando em Juazeiro e exercendo forte influência sobre padre Cícero. Convence-o a ingressar na política e colocar a defesa de Juazeiro nas alianças com grupos dominantes. Apoiado na oligarquia dos Acioli e no prestígio do padre Cícero, consegue a emancipação de Juazeiro, em 1911, bem como pacificação da região, através do pacto firmado entre onze chefes políticos. Em 1914, Franco Rabelo envia tropas contra Juazeiro. Os romeiros veem na luta a defesa da Nova Jerusalém do padre Cícero e da Mãe das Dores. Cavam trincheiras ao redor da cidade e vencem as tropas legalistas, quando chegam até Fortaleza. O beato José Lourenço, por inclinações pacifistas, não participou diretamente dos combates e ajudou a organizar o abastecimento da cidade. Fazia transportar viveres de Baixa Danta por uma tropa de burros (...) Juazeiro é acusada na Câmara Federal e na imprensa de ser um antro de jagunços e fanáticos. Floro Bartolomeu, para aplacar as críticas, reprime o povo, prende beatos, tortura membros da Ordem de penitentes. Em nome da civilização, promete pôr fim ao que chama de barbárie (...) O beato José Lourenço, negro, e pobre, mas com grande prestígio junto ao povo, desperta a inveja de Floro Bartolomeu. O deputado vê nele um rival, dá crédito ao beato de que, em Baixa Danta, se estaria adorando um boi de nome Mansinho. Era o ano de 1922 (CARIRY; HOLANDA, 2007, p. 59).

Na citação acima, como já foi dito, percebemos como Floro vai estabelecendo influência sobre o padre Cícero e ao mesmo tempo buscando controlar as manifestações populares, temendo a repercussão negativa, politicamente falando, que poderia ter Juazeiro ao ficar conhecida como um reduto de fanáticos. Floro não aceitava essa conotação, visto que naquela época havia um grande embate entre o que era considerado velho e o novo, civilização e barbárie, progresso e regresso. Se queria manter o controle e a ordem do povo, sobretudo no que diz respeito ao povo do campo e suas crenças populares. Além disso, Floro Bartolomeu não via com bons olhos a popularidade que

vinha ganhando o beato José Lourenço. Seria o medo de que José Lourenço, homem de origem campesina, negro, filho de alforriados, virasse uma espécie de substituto do padre Cícero?

Já foi citado aqui a história do boi Mansinho. Floro Bartolomeu se utilizou dessa história como uma justificativa para tentar encerrar de vez com qualquer prática que corroborasse com aquilo que era disseminado pela imprensa. Matar o boi, além de uma violência simbólica serviria, em seu pensamento, como forma pedagógica para acabar com o que gerava toda aquela repercussão negativa em torno de Juazeiro, que representava o que tinha de mais atrasado e supersticioso.

A ideia de que o Juazeiro seria um antro de fanáticos, pessoas com atitudes que eram vistas como um empecilho para o progresso que tanto desejavam para o país, para o estado e também para o próprio município de Juazeiro. Floro desejava crescer politicamente e àquela imagem produzida pela imprensa sobre o Juazeiro e seus habitantes não contribuía nesse sentido.

Narrando o fato sobre a prisão do beato José Lourenço, Henrique Ferreira da Silva afirma

Aí denunciaram, denunciaram a dr. Floro que a urina do boi servia de arrelíquia e obrava milagre. Aí, dr. Floro botou nele e quadrou-se no mato (...) defendia o exército todo. E a força caçando e o povo todo no mato. Aí, meu Padim Zé Lourenço disse: ‘ora, mas isto sim, se é de morrer um exército, morra um’. Aí, entrou pra dentro, vestiu as vestes de vaqueiro: gibão, peneira, guarda-peito, chapéu quebrado aqui, assim (...) passaram as pernas no cavalo. De Baixa Danta praqui foi assim: zuus!!! Chegou. Dr. Floro tava sentado. Meu Padim falou pra ele: ‘Pronto, dr. Floro, aqui estou’ (...) ‘Com quem estou falando, home?’. ‘o senhor está falando com o beato José Lourenço, de Baixa Danta, preto, baixo, desilustre, incapaz de estar diante da vossa presença’. Ele ‘renitiou’ na cadeira e tal coisa: ‘Apois você tá é preso, home! Vem duas praça aí, pegue esse home e bote na cadeia!’(...) Quando foi no outro dia, o Doutor Floro passou o boi na frente da cadeia, pra meu Padim ver o boi, que ia matar o boi, pra ele comer do boi (CARIRY; HOLANDA, 2007, p. 63-64).

Após a soltura do beato por mando do padre Cícero, José Lourenço volta a Baixa Danta, porém não fica muito tempo, pois aquela terra havia sido vendida. O Sítio Baixa Danta foi o primeiro terreno do qual se fez território por todas as práticas e vivências lá existente, ou seja, criou-se naquele terreno uma territorialidade, que inclui todo o processo histórico envolvido naquele espaço, a afetividade, a função social dada, a identidade que ali foi criada. De acordo com Little

A renovação da teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *hommeländ* (cf. Sack, 1986:19). Cassimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos (...) No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little, 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2003, p. 253-254).

Na impossibilidade de manter aquele grupo social bem característico, coeso e familiar - no sentido mais amplo de família -, cuja identidade foi sendo forjada pela fé popular, pelo trabalho e pela partilha, se fez partida daquele território, porém, em outro terreno ainda na chapada do Araripe, em Crato, aquele território estabelecido em Baixa Danta, foi refeito.

Agora, no Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, propriedade do Padre Cícero, mais uma vez foi feito de um terreno que nada se produzia, um território de um povo que vinha de vários ambientes, de outras regiões e estados, em maioria pessoas vindas do Rio Grande do Norte. Essa fazenda é liberada para que o beato juntamente com os demais agricultores pudesse trabalhar e morar nela. Começou aí, no ano de 1926, uma nova fase da vida do beato José Lourenço, agora no conhecido Caldeirão da Santa Cruz do Deserto.

Nas falas de alguns remanescentes do Caldeirão sobre o beato, José Francisco de Souza, em entrevista a Edilma Carlos de Lima, Mônica Fernandes Vieira e Francisco Wellington Marque, em 1998, afirma que “o beato morava no Caldeirão e ele passava pro Crato pela Santa Fé montado em um cavalo (...) Ele falava com todo mundo. Nego, alto, forte” (José Francisco de Souza apud CORDEIRO NETO, 2013, p. 179).

Assunção Gonçalves afirma que José Lourenço era “um beato cheiroso (...) Perfume que ficava na mata” (Assunção Gonçalves apud CORDEIRO NETO, 2013, p. 179). Já Generosa Ferreira Alves lembra a elegância do beato: “ele quando ia deixar qualquer coisa lá em casa. Tinha o cavalo dele, era a sela com os estribos de prata, era

muito elegante” e continua, “ele cortava um tronco que nem formiga. Ele era independente. O beato fora do pessoal dele, ele não precisava de ninguém” (Generosa Ferreira Alves apud CORDEIRO NETO, 2013, p. 179).

Alípio Gomes da Rocha diz em entrevista que “do trabalho tirou muita coisa. Era um homem trabalhador. Se José Lourenço passasse aqui hoje, quando fosse com dois dias, [ainda] era um cheiro tão grande, que parece que as folhas ficavam com o cheiro dele (...) Ele era um negão, um homão” (Alípio Gomes da Rocha apud CORDEIRO NETO, 2013, p. 180).

Josefa Maria da Conceição representa o beato como uma pessoa “que não tinha orgulho, não tinha ganância por nada de ninguém. Era o trabalho dele e do povo dele. Quem dava a ele era Deus” (Josefa Maria da Conceição apud CORDEIRO NETO, 2013, p. 181).

No livro de Cordeiro Neto, podemos encontrar diversas vozes representando José Lourenço, todas e todos que foram entrevistados estiveram com o beato em algum momento, ou mesmo moraram com ele nas comunidades que ele liderou. Percebemos nessas falas que nas lembranças estão detalhes como a elegância nas vestes, o perfume, a aparência física e outras características como a religiosidade e como ele era um ser trabalhador. Não esqueçamos que um dos lemas da comunidade do Caldeirão era *trabalho e oração*.

Outro lema também daquela comunidade era: *tudo é de todos e nada é de ninguém*. Esses lemas que caracterizavam o Caldeirão mostram que o objetivo daquele território é dar uma função social à terra ocupada e partilhar o fruto daquele trabalho com todos que lá habitavam, inclusive fazendo trocas ou mesmo comercializando os excedentes, no intuito de adquirir o que lhes faltavam.

Em artigo feito pela historiadora Larissa Viana, intitulado *Festas e irmandades negras no Brasil*, publicado no livro *O negro no Brasil: trajetórias e lutas em dez aulas de história*, nos traz uma reflexão importante. Afirma a autora que

Algo que sempre intrigou historiadores e pesquisadores foi a participação de escravos e negros livres nos cultos católicos. Historiadores e cientistas sociais debateram muito o tema. Uma visão sobre o assunto afirmava que os africanos, crioulos e mestiços abraçavam o catolicismo de modo apenas superficial, misturando suas crenças africanas aos ritos católicos. Essa teoria se chamava “ilusão da catequese” e um dos intelectuais que difundiu essa ideia foi o médico e etnologista Nina Rodrigues, ainda em fins do século XIX. Atualmente, surgiram novas interpretações sobre a vida religiosa dos negros, o que nos dá a oportunidade de refletir sobre essa questão, descobrir novos

olhares e repensar antigos conceitos. Mary Karasch e Jonh Thornton, em seus trabalhos pioneiros, lançaram a ideia de “catolicismo africano” (...) Ora, o conjunto de práticas, saberes e memórias religiosas também atravessou o Atlântico nos navios negreiros, e aqui foi revivido e modificado pelos africanos de acordo com as condições do cativo. Mas muitos deles também foram atraídos pelos rituais e modos de vida religiosa cristãos, e vivenciaram essa nova realidade de forma plena, e não apenas como “fingimento”, como se costumava achar. Conhecer um pouco sobre a história das irmandades e das festas religiosas negras é uma boa maneira de pensar a relação dos negros com o catolicismo sob uma perspectiva renovada. Lembrando as palavras do historiador João José Reis, as irmandades podem ter sido idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano. No entanto, os negros transformaram sua vivência nas irmandades em instrumentos de identidade e coesão grupal, fundamentais diante da violência e das privações causadas pela experiência da escravidão (VIANA, 2012, p. 46-47).

A citação acima é pertinente aqui, pois a forma como José Lourenço lida com o catolicismo difere das características formais do catolicismo oficial. É importante lembrar que os pais de José Lourenço eram negros alforriados, além disso, a sua vivência com o padre Cícero, os romeiros e outros beatos e beatas, lhes deu uma formação católica bastante atrelada a outros aspectos da sua existência. Na obra da historiadora Luitgarte Oliveira Cavalcanti Barros *Juazeiro do Padre Cícero: a terra da mãe de Deus*, a autora nos traz uma ideia sobre o catolicismo popular

Antropologicamente, uma das maneiras mais respeitadas de se detectar a existência ou não-existência de fronteiras entre dois grupos culturais, isto é, o método para se identificar a particularidade cultural de um grupo é observar a capacidade de decodificação de qualquer símbolo de um grupo, por outro. Neste estudo que encetamos, dado o privilegiamento do sistema religioso como matriz geradora de símbolos, destacamos nele um símbolo, a santidade, para entendermos a distância existente entre as concepções de mundo do catolicismo popular e a visão da Igreja institucionalizada (BARROS, 2008, p. 181).

De acordo com a autora, a adaptação que a população comum faz dos usos de símbolos de uma dada cultura hegemônica, ou seja, não apenas reproduzindo automaticamente a conotação oficial, mas trazendo algo próprio relacionado a sua própria vivência, é um aspecto do catolicismo popular. No raciocínio da autora, “a religião deixa de ser nessas condições específicas apenas uma ‘forma de representação’, transformando-se também numa ‘ação sobre o mundo’, agindo eficazmente sobre uma realidade” (BARROS, 2008, p.159).

E era esse o catolicismo vivenciado por aquelas pessoas que oravam, trabalhavam e conduziam suas práticas a partir, também, da religiosidade. Em certo sentido havia uma

práxis relacionada à religião. Muito mais que uma comunidade, o que seguia com aquela gente formando terrenos em território, e território em territorialidade, era a ideia de irmandade. Ou seja, ampliava-se a noção de família, algo que foi muito comum durante toda a escravidão. Essa noção segue pela ancestralidade e atinge o povo do Caldeirão.

### 4.3. O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto

Tema de documentários, músicas, trabalhos acadêmicos, literatura de cordel, o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto já rendeu e continua rendendo discussões partindo de ângulos diferentes de análise, bem como variadas formas de representação. Cito aqui a letra da música Caldeirão da Santa Cruz do Deserto da banda cariense Dr. Raiz:

A vida me trouxe  
 Uma triste lembrança  
 Da falsa esperança  
 Da grande ilusão  
 Da terra dourada  
 Da terra amada  
 Da terra rosada  
 Do meu caldeirão

O olho da inveja  
 A mão da maldade  
 Fez perversidade  
 Fez destruição  
 Gente massacrada  
 Gente assassinada  
 Gente desterrada  
 Do meu caldeirão

A esperança que eu tive em minha vida  
 Eu plantei toda naquela terra  
 Esperava colhê-la sem guerra  
 Essa era a minha intenção  
 Hoje lembro daquela aflição  
 Isso tudo virou-se num fato  
 Que até hoje eu tenho cantado  
 Nesses oito pés ao quadrão

Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo  
 Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo  
 Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

A banda Dr. Raiz traz em sua musicalidade elementos do maracatu, do coco e do rock, e suas letras tratam de questões do cotidiano sertanejo, sobretudo do Cariri cearense.

Esta banda teve influência do movimento manguebeat de Pernambuco, mas também uma nítida influência de artistas locais do Cariri. Dr. Raiz teve como uma de suas músicas que mais fez sucesso entre os caririenses, a música Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Esta música e o seu sucesso entre os habitantes desta região mostra como algumas pessoas desse espaço se relacionam com a sua história, sua geografia, sua religiosidade e sua cultura.

Dr. Raiz também era como ficou conhecido o “curandeiro” das comunidades em que o beato José Lourenço liderou e investiu seu trabalho e orações, juntamente com outros sertanejos. O “velho” Bernardino era considerado Dr. Raiz por praticar a medicina a partir de plantas e raízes nativas. Esse personagem de grande relevância nas comunidades em que esteve presente foi protagonista em uma história que representa a dor e a violência causada pelo Estado, por alguns membros da elite fazendeira local e por parte de representantes da Igreja Católica.

De acordo com o que narra Antônio Inácio da Silva, entrevistado por Domingos Sávio, ainda quando estavam no Sítio Baixa Dantas, “o velho ia saindo de Juazeiro com duas crianças escondidas num balaio. E viu de longe sua filha ser cortada no meio, em duas bandas. O velho não podia fazer nada. Viu a filha cortada de longe e fugiu com os dois netos. O fogo foi grande” (CORDEIRO, 2013, p. 38). O episódio narrado relatado não é no Caldeirão, mas em Juazeiro em 1914 no período da Sedição de Juazeiro.

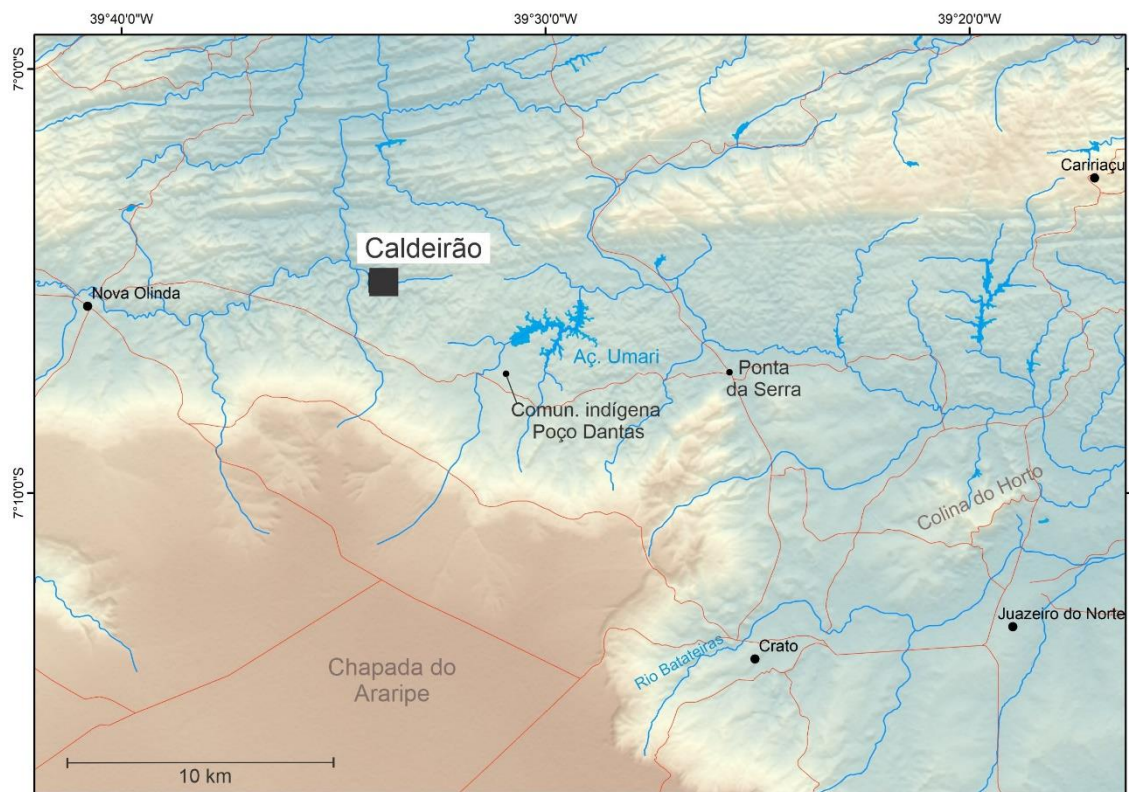
Na obra *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: apontamentos para a história*, organizado por Firmino Holanda e Rosemberg Cariry, do qual trata sobre o filme produzido por ambos, cujo título é *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto*, além de tratar sobre a construção do filme, roteiro, reportagens, depoimentos de autoridades do Estado enfim, contém, também, entrevistas com remanescentes e cordéis. Dentre os cordéis temos um folheto de autoria de José Bernardo da Silva, copiado do seu manuscrito por Geová Sobreira em 27/11/1964, intitulado *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto*. Destaco o seguinte trecho

Leitores, eu vou narrar  
Com toda pontuação  
A vida laboriosa  
De um temente varão,  
Cumpridor de seus deveres,  
Um verdadeiro cristão.  
No ano de novecentos,  
Já meu padrinho vivia  
Aconselhando os cristãos  
Toda noite e todo dia;

Chegavam muitos romeiros  
Ouvi-lo com alegria.  
No meio deste chegou  
Fazendo-se peregrino  
Um rapazinho tão jovem  
Mocinho quase menino  
Aconselhar-se também  
Com nosso pastor divino.  
Chegando diante dele  
Curvou-se muito contrito  
Dizendo: bendito seja  
Nosso Senhor Jesus Cristo  
Seja louvado eternamente  
O vosso nome bendito.  
Disse meu padrinho: viesses  
Também ao Juazeiro?  
Ele disse: - vim, pois  
Também quero ser romeiro.  
- Eu sempre te esperava  
Para ser meu companheiro.

Podemos perceber que sobre a temática do Caldeirão temos várias representações das quais pretendo esboçar aqui para auxiliar na minha própria análise, seja como fonte de pesquisa, seja como referencial bibliográfico, ou ainda como mera ilustração.

Após a expulsão do beato José Lourenço e dos demais trabalhadores e trabalhadoras do Sítio Baixa Danta, o padre Cícero cede uma de suas terras na cidade do Crato para o beato e os agricultores e agricultoras, não só os que estiveram no Sítio Baixa Danta, como também muitos outros que chegavam todos os dias a Juazeiro, com a esperança de uma ajuda do padre, e como o mesmo havia sonhado ser ele um predestinado a ajudar o povo sertanejo, cabia-lhe direcionar estes migrantes para algum espaço em que os mesmos pudessem se sentir seguros e acolhidos. Um desses lugares foi o Caldeirão que agora estava sob liderança e cuidados do beato José Lourenço.



Mapa 2 - produzido pelo autor em parceria com Geislan G. de Lima.

Nas obras *Caldeirão*, do historiador Régis Lopes Ramos e *Um Beato Líder: narrativas memoráveis do Caldeirão*, do cientista social Domingos Sávio Cordeiro, ambos trazem entrevistas com contemporâneos do Caldeirão, inclusive de pessoas que moraram naquele espaço na época em que a comunidade foi erguida e destruída pelo

Estado. São importantes relatos que também irão nos servir. Em uma das entrevistas encontradas na obra de Ramos, temos o relato de João Silva (apud Ramos, 1991, p.62)

Meu Padim Cirço disse assim: Zé Lourenço, eu tenho muita terra aqui no Cariri e eu tenho terra no Caldeirão. Esse lugar é onde morreram uns padre jesuítas no tempo da perseguição, que mataram muito padre... E, eu quero que você vá lá para o Caldeirão trabalhar como nunca é de morrer e rezar como que já tá morrendo. E, você reze pro povo ouvir e aprender. Não adianta você tá fazendo essa penitências assim por dentro dos mato, as árvores num aprende nada com você. Aí é melhor pra você.

Nessa narrativa de João Silva, temos a percepção de que o conhecimento só vale se for transmitido, que de nada vale o saber, seja ele científico ou religioso - ambos os saberes perpassam por uma construção criativa humana -, se não for coletivizado. De acordo com o relator, o padre Cícero tinha essa preocupação na construção de uma comunidade em que os saberes do beato fossem aceitos e seguidos, desse modo confiando nas intenções de José Lourenço, não só nas palavras como também em suas práticas, que são práticas religiosas, mas também, e sobretudo, sociais.

No Caldeirão foi construído uma capela, casas, armazém, além das plantações e outros espaços de trabalho artesanal. Sobre a estrutura física, continuamos a citar Ramos (1991, p.63)

Nos primeiros anos, o Caldeirão era, grosso modo, uma comunidade somente agrícola. Com o passar do tempo, os trabalhos vão se diversificando. Em virtude da crescente chegada de sertanejos atraídos pelo modo de vida praticado ali, a comunidade vai ganhando novas atividades produtivas. Entre os sertanejos agricultores chegam pedreiros, carpinteiros, ferreiros, pessoas entendidas na fabricação de objetos de flandre (copos, panelas, baldes etc.). Em 1931, chegava, como convidado do beato, um mestre de obras cuja finalidade era orientar na construção de uma capela. Neste mesmo ano foi iniciada a obra. Era intenção do beato proporcionar uma maior assistência religiosa.

Era do desejo do beato e dos demais moradores do Caldeirão, que houvesse naquele espaço a participação efetiva de um padre que pudesse celebrar missas, confessar, realizar batismos e casamentos, enfim, era de interesse conduzir aquelas pessoas, com aceitação das mesmas, à fé e aos ensinamentos que o catolicismo prega. A comunidade do Caldeirão é sem dúvida um espaço de religiosidade vinculado ao catolicismo, mesmo com elementos populares e com questões sociais bem estabelecidos.

De acordo com estudos feitos por Rosemberg Cariry e publicado na revista *Nação Cariri* n° 5 de 1982 sobre o Caldeirão, temos um relato sobre a vivência naquele espaço

Desenvolveu-se no Caldeirão um artesanato bem elaborado e diversificado. Com metais, fabricavam foices, enxadas, cavadores, estribos e pequenas peças de ferro batido. Com a madeira, faziam portas, mesas, oratórios, móveis domésticos e arados rústicos. O engenho de pau foi construído por mestres carpinteiros da comunidade. Com barro, modelavam as panelas, potes, pratos, tijolos, e telhas e desenvolviam também a cerâmica lúdico-figurativa usada pelas crianças nos seus folguedos. Em teares primitivos teciam as fazendas necessárias para vestir todos os membros da comunidade, além de redes, lençóis e panos grossos para os sacos de armazenar alimentos. O pequeno curtume oferecia sola para as selas, os arreios, os chinelos, as correias e os gibões. Com cera de carnaúba fabricavam velas para os cultos, da mamona extraíam o azeite para a iluminação e com flandre faziam as canecas, as bacias e os candeeiros. Não obstante a variedade de ocupações, a agricultura era cultivada por todos, havendo rodízios e remanejamentos. Depois de repartida com os membros da comunidade, o excedente da produção tinha uma parte armazenada para os maus tempos e outra comercializada com os povoados adjacentes e transformada em dinheiro, usada para adquirir objetos não produzidos pelos habitantes do Caldeirão, o que era pouco, posto que a comunidade era auto-suficiente. Médicos populares, mestres no trato de preparados medicinais feitos com a flora e nos segredos das rezas mágicas, asseguravam o povo razoável nível de saúde. Não havia escolas, as crianças menores brincavam livres pelos terreiros e os mais crescidos acompanhavam os pais no rude e necessário aprendizado da sobrevivência. Aprendiam técnicas de trabalho, contos provérbios, cantigas e ensinamentos da sabedoria tradicional, além da iniciação nos ritos e nas rezas da religiosidade popular (CARIRY, 1982, p. 161-162).

De acordo com esse relato, temos informações importantes sobre certo sincretismo religioso, uma vez que havia atividades católicas, como já ditas acima, e elementos de outras crenças, inclusive indígenas, que são transmitidas de geração em geração. A lida com o trabalho, as atividades de subsistência e relações econômicas, bem como aspectos da educação, enfim, a dinâmica da existência no Caldeirão se faz existir com autonomia, disciplina e trabalho coletivo. Ademais, temos, também, aspectos da relação do beato com outros sítios vizinhos. Cito aqui uma passagem da mesma publicação acima, sobre a relação entre o beato José Lourenço e fazendeiros vizinhos e como ao longo do tempo essa relação foi estremecida

Mantinha o beato boas relações com os proprietários de terra que o circundavam e ao seu amigo José Alves de Figueiredo, que certa vez lhe pedira uma ajuda de homens para um mutirão de limpa em suas terras, enviou quatrocentos homens com enxadas e foices e em apenas dois dias fizeram a limpa de mil hectares. Em troca, José Alves de Figueiredo mandou ao Caldeirão um carregamento com farinha, feijão e outros mantimentos. Seria José Alves de Figueiredo que ergueria a voz em defesa do beato nos jornais da Capital, quando da invasão do

Caldeirão. Certa feita, o beato pedira a um proprietário de terras vizinhas mil folhas de palmeiras para cobrir umas casas e recebeu a grosseira resposta: ‘se você tiver em que levar, leve’. No dia seguinte a este curto diálogo, mil homens compareceram ao sítio, cada um retirou das palmeiras uma folha e depois seguiram cantando hinos religiosos e dando vivas a Deus. Esta relação de amizade com os proprietários, porém, não duraria muito tempo. A crescente demanda de camponeses para o Caldeirão seria a causa da falta de braços para os senhores latifundiários das regiões mais afastadas e a reação não demoraria a vir de forma cruel e drástica (CARIRY, 1982, p. 164).

O que é interessante notar é que, de acordo com Cariry, o número de pessoas que chegavam ao Caldeirão aumentava a ponto de, em determinado momento, elites fazendeiras se preocuparem com a evasão de seus trabalhadores e trabalhadoras, pois havia no Caldeirão, apesar da existência de uma hierarquia e uma relação de poder, uma relação que se fazia de modo diferente do que ocorria nas grandes fazendas, onde o trabalhador não percebia o retorno do seu trabalho e também não se percebia integrante de um espaço que se podia chamar “comunidade”.

Outro ponto importante é a relação de troca mantida entre sítios vizinhos. Ora estas relações se faziam de maneira amistosa, ora de maneira mais rude. O fato é que, com o passar do tempo, além da evasão dos trabalhadores das fazendas, também teremos uma série de representações em massa que irão criminalizar o espaço do Caldeirão e demonizar o beato. Esse aspecto será visto no próximo tópico.

Continuando sobre a vivência no Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, cujo lema era “trabalho e oração”, na obra de Domingos Sávio, citada acima, temos o seguinte relato de João Batista de Moraes, antigo morador do Caldeirão, “lá era assim, era amanhecer o dia e trabalhar, cada qual ia cuidar do seu serviço... era tudo trabalhando junto, aquele grupo de gente, tudo trabalhando, tudo era um corpo de união, tudo junto... trabalhando em qualquer serviço que aparecesse” (J.B.M apud CORDEIRO, 2013, p. 43). Esse aspecto da união entre os moradores do Caldeirão também é mencionado por Ramos (1991, p.67)

Por possuírem, grosso modo, semelhantes problemas, desejos, esperanças e interesses, os seguidores de José Lourenço eram unidos, havia corporativismo, solidariedade. Afinal, todos viam o mundo pelo mesmo sistema simbólico: o Catolicismo Popular. Este sistema, reforçado pelos ensinamentos do beato, possibilitava uma vida social na fraternidade cristã do “amai-vos uns aos outros”. O trabalho era visto como um sofrimento para o corpo e não para a alma. Trabalhavam felizes. O dia-a-dia era duro, mas havia fartura, estavam vivendo na

“decência”... um fator importante que havia para a união fraterna dos camponeses era o canto coletivo. O fato de cantar em grupo estava presente no cotidiano da comunidade. As orações como “Pai Nosso” e “Ave Maria” eram geralmente cantadas (em escalas modais). As procissões eram movidas no ritmo dos benditos.

Dessa forma vemos porque o lema era “trabalho e oração”. Eram esses dois aspectos que uniam e fortaleciam o povo daquela comunidade, transformando-o em território - um espaço dotado de história e identidade. Essas palavras resumiam a vida naquele espaço. Espaço que era de fato construído por todos e todas que lá moravam, que lá trabalhavam e que lá usufruíam coletivamente de tudo que era produzido por eles mesmos. Aquele espaço tinha, efetivamente, a ideia de “comunidade”, lugar que é de usufruto comum. Segundo Cordeiro (JOHNSON apud CORDEIRO, 2013, p.142)

No paralelo entre o dizer de uns e de outros informantes que têm visões de fora e de dentro das comunidades, acham-se falas opostas sobre a origem e o significado da “Santa Cruz”. A origem da “Santa Cruz” como uma “Irmandade” se dá nos relatos sobre o Caldeirão como uma comunidade. A ideia de comunidade é aqui entendida a partir da memória dos remanescentes. Nela, é possível reconhecer os principais significados do termo no fato de indivíduos compartilharem de uma mesma experiência histórica, criarem uma identidade geográfica, desenvolverem uma interdependência na produção de sobrevivência, terem um sentido e um sentimento de pertença, serem seguidores de um líder, darem um grande valor a um sistema religioso, praticarem rituais e cerimônias religiosas comuns, que os torna culturalmente próximos, ou seja, homogêneos.

Esse sentimento de pertença e de coletividade no espaço Caldeirão faz dele um território. Não só um espaço materializado, mas sentido. Como relata Josefa Maria da Conceição (CONCEIÇÃO apud CORDEIRO, 2013, p.143)

Oxente, a santa cruz é a nossa defensora. Que nosso senhor quando morreu na cruz, foi para nos salvar. Olhe, a cruz é mais alta que Jesus. Olhe aqui a prova. Nós sem a cruz não somos nada. O segredo dela é nós acreditar nele (Cristo) e nela. O que eu acho mais importante é isso. Irmãos da santa cruz. Era irmandade da santa cruz. E quando a gente acompanhava ela, era tudo irmão da santa cruz e herdeiros da glória.

Assim, o simbolismo da Cruz para as pessoas do Caldeirão representa união, irmandade, proteção. Todos se protegem, todos trabalham, todos oram, todos usufruem do trabalho e da proteção de todos. Como diz uma frase que marcou também aquele território: “tudo é de todos, nada é de ninguém”.

Em entrevista para a Folha de São Paulo em 22 de fevereiro de 1998, Maria de Maio, ex-moradora do sítio Caldeirão afirma, “lá não faltava nada para ninguém. Cada pai de família recebia a comida de acordo com o número de filhos. Eu gostava de lá”<sup>56</sup>.

Para Maria de Maio, a falta significa não ter o que comer. Nas relações de poder exercidas no campo, onde o trabalho é revestido para o lucro do fazendeiro, o trabalhador e a trabalhadora permanecem na falta, pois muitas vezes, sobretudo em período de estiagem – não por conta da irregularidade de chuvas, mas pelo fato de nesse período se acentuarem os problemas advindos da relação de poder na sociedade rural -, a comida é escassa e mal entra na mesa dos trabalhadores e trabalhadoras. Já no Caldeirão “tudo é de todos e nada é de ninguém”, pois o trabalho é coletivo e os frutos desse trabalho também.

Com o passar do tempo, a população do Caldeirão cresceu. O Padre Cícero enviava camponeses de diversos lugares que chegavam a Juazeiro para a terra liderada pelo beato José Lourenço. Na seca de 1932, ano em que houve os Campos de Concentração no Ceará - inclusive na própria cidade do Crato teve a existência de um desses campos -, o Campo do Buriti, tema do nosso próximo capítulo, também foi ano em que aumentou o número de pessoas que chegaram ao Caldeirão. De acordo com Ramos (1991, p.80-81)

Em 1932, o Caldeirão acolheu e deu alimento a centenas de sertanejos provenientes de Pernambuco, Rio Grande do Norte, Paraíba, e do próprio Ceará. Muitos dos que foram escapar da fome no Caldeirão, acabaram ficando lá mesmo e integraram-se ao regime cooperativista de trabalho da comunidade. O fato de a comunidade acolher novas pessoas foi uma prática não só dos períodos de seca. É claro que nas secas chegava um maior número de sertanejos para pedir auxílio. Em 1932, a organização sócio-econômica do Caldeirão já estava tão bem estruturada que não houve grandes problemas no socorro oferecido aos flagelados.

Ao mesmo tempo que chegavam pessoas no Caldeirão, aumentava também a produção, pois todos tinham atividades e os produtos dessas atividades eram partilhadas. Assim, o Caldeirão foi se mantendo enquanto comunidade autogerida, sem o controle do Estado, nem de fazendeiros. A relação existente naquele espaço não era de paternalismo ou clientelismo, relações estas muito comuns em outras propriedades. Era uma relação que havia uma hierarquia, uma disciplina, mas que detinha consciência cristã da partilha e um pensamento no coletivo.

---

<sup>56</sup> Acessado em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs22029809.htm>.

Com o crescimento do Caldeirão, apresentou-se a necessidade de ter mais que uma liderança. Não dava mais para apenas o beato administrar tudo. A população do Caldeirão passava de mil pessoas. Segundo Ramos (1991, p.84), “e é neste ano de seca que chega para pedir ajuda, o seu futuro secretário: Isaías. Ora, depois de 1932 e da morte de Pe. Cícero (1934), o Caldeirão acelerou seu crescimento populacional e isso colocava para o beato a necessidade de ajudantes para a administração”.

Após tal crescimento do sítio Caldeirão, parte da elite local, bem como autoridades governantes, começavam a ver como perigoso aquele ajuntamento de sertanejos sob liderança de um beato em um espaço autônomo em que fugia aos olhos do Estado. Experiências passadas em Canudos e Contestado, serviam para que o Estado ficasse vigilante em relação ao Caldeirão. A partir desse momento, vamos ter a ampliação de representações negativas em relação ao espaço e ao líder comunitário.

A criminalização do espaço e a demonização do beato, e de seus seguidores, construindo um inimigo interno nocivo ao desenvolvimento não só local, como nacional, e uma barreira na evolução da sociedade que se planejava no período em que Getúlio Vargas se estabelece no poder vão ser legitimados a partir da prática discursiva da imprensa da época.

#### 4.4. Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: o espaço criminalizado.



Fonte: Jornal O Povo, 02 de março de 1935.

De acordo com Ramos no prefácio que está presente no livro *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: apontamentos para a história*, livro este que segue a linha do documentário *O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto*, ambos do mesmo autor (Rosemberg Cariry), Ramos (apud HOLANDA; CARIRY, p.15) afirma

O passado não é simplesmente aquilo que passou. Por outro lado, não se trata de um resgate que o presente realiza. Além de passar por filtros e peneiras, o pretérito é configurado em um jogo de poder que autoriza e desautoriza mesmo em lados diferentes, se fazem a partir de procedimentos específicos, por meio nem sempre confessáveis. Memória e História devem ser, portanto, alvos de questionamentos preocupados com os modos pelos quais as legitimidades ganham corpo e começam a funcionar como base de determinadas verdades. Nesse sentido é que pode afirmar que o pensamento historiográfico adquire significativo papel para o exercício do juízo crítico sobre o mundo em que vivemos e sobre o qual temos responsabilidades.

Entendo que a prática discursiva é inserida nas relações de poder, impondo verdades, conceitos, tornando o conhecimento um aliado ao desejo da dominação e do controle sobre o outro. Assim, temos um discurso que não é inocente, mas que está dentro de uma lógica que se quer aceitável para favorecer o processo de dominação e controle, em que aquele que exerce o poder hegemônico está em posição de estabelecer critérios de verdade sobre aquilo ou aquele que supõe conhecer. Nesses termos, aquele grupo ou instituição que segue hegemônico tem o poder de construir conceitos e verdades a partir de si, forjando o outro e a si mesmo de acordo com seus interesses, como sugere Foucault (2012, p.9)

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório e esquivar sua pesada e temível materialidade. Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão.

Essas construções imagéticas discursivas, as quais estabelecem verdades aceitáveis sobre o outro, são procedimentos de exclusão, pois são capazes de classificar o que é certo, o que é errado, o que é verdadeiro, o que é falso, boas condutas, más condutas, o aceitável, o inaceitável, o civilizado, o incivilizado, o ser e o bárbaro. Determinam a maneira certa de se viver contrapondo à outra maneira que é a errada e, dessa forma, o que se estabelece contrário a forma padrão de vida passa a ser vista como nociva a mesma, sendo necessário fabricar corpos que sejam úteis para a vida em

sociedade forjada por interesses não naturais ou inocentemente justaposta para um bom convívio em que alguns tem que ceder para que outros possam manter os seus privilégios. Caso não obtenha êxito na busca desta sociedade padrão, excluir ou aniquilar esse organismo nocivo se faz necessário para o bom andamento desta sociedade.

O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto é um espaço ainda hoje em disputa, construído e reconstruído historicamente nas narrativas discursivas concorrentes, bem como nas ações políticas, econômicas, sociais e culturais. Nesse momento, analisamos as representações que buscavam criminalizar o espaço construído por trabalhadores e trabalhadoras do sertão nordestino, sob liderança do beato José Lourenço. Verificaremos aqui como se deu a criminalização desse espaço e como se forjou um inimigo interno, o qual necessitava ser combatido.

Utilizaremos, para a nossa análise, o relato da diligência de Caldeirão, feito pelo Tenente José Góes de Campos Barros - Delegado da Ordem Política e Social -, além das investidas da imprensa na construção de uma representação com interesses próprios que acompanhavam a mentalidade política e social hegemônica da época que, como vimos anteriormente, tinha interesse em construir um novo país, regenerado, caminhante para o desenvolvimento e evolução social, espelhado nas nações europeias do Ocidente, a partir das ideias eugenistas, de práticas excludentes e de aniquilação do indesejável. De acordo com Pinho e Menezes (2017, p.3)

Receosos de que o Caldeirão se tornasse uma nova Canudos e intrigados quanto a real liderança do beato José Lourenço, esses grupos impulsionaram na imprensa do país uma feroz campanha difamatória, recheada de preconceitos, dedicada tanto a destruir a comunidade quanto seu líder.

Sônia Meneses e Fátima Pinho, ambas professoras da Universidade Regional do Cariri, publicaram um artigo, em 2017, para a revista *Em perspectiva*, da Universidade Federal do Ceará, cujo título é *Imprensa, anticomunismo e fé: a destruição do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto nas representações da imprensa brasileira (1936-1937)*. Nele as autoras demonstram um gráfico mostrando a quantidade de publicações a respeito do momento da “destruição”<sup>57</sup> do Caldeirão. Podemos perceber com o levantamento feito por ambas que não foram poucos os jornais que gastaram edições a respeito do evento, sendo o estado do Rio de Janeiro (Distrito Federal na época), o que mais publicou, com

---

<sup>57</sup> Pinho aspas no termo destruição, pois, apesar dos ataques militares ao espaço sítio Caldeirão, veremos em outro tópico a relevância da memória e dos resquícios daquele espaço para uma investida do MST cerca de sessenta anos depois, onde membros desse movimento social, buscavam naquele mesmo lugar, reativá-lo enquanto um espaço que novamente daria vida a sua “função social”.

42 publicações em nove periódicos distintos. Outro detalhe é que o periódico que mais publicou a matéria foi *O Estado*, de Santa Catarina. Chama a atenção como esses periódicos das regiões sudeste e sul, respectivamente, tiveram amplos interesses nessa divulgação. De acordo com a análise das autoras

Vê-se que não foram poucos aqueles que, em suas páginas, seja por meio de manchetes ou de pequenas notas construíram narrativas que, em consonância com os anseios da política nacional justificavam a imperiosa necessidade de debelar o mal da ignorância e do fanatismo no sertão, desqualificando a comunidade do Caldeirão e o beato José Lourenço. Isso se pode constatar facilmente em manchetes tais como “Fanatismo, consequência moral da superstição e penúria”. Vislumbradas em primeiro plano, as intenções não escondiam o receio desses grupos em manter sob controle os vários movimentos que emergiam naquele contexto e que, de alguma maneira, representavam um perigo à estabilização da ordem nacional (MENESES; PINHO, 2017, p. 04).

Na obra *Política da Inimizade*, de Achille Mbembe, o autor atenta para a ideia de que o Estado, enquanto soberano, pode exercer medidas de exceção sem quaisquer limitações para combater inimigos. Por isso, se torna útil para o Estado a construção de inimigos internos, sendo que para isso há necessidade de estratégias para essa fabricação de seres “nocivos” para a sociedade em desenvolvimento ou em dita evolução. Mbembe nessa mesma obra explana algumas indagações que acho interessante colocá-las como reflexão para a nossa temática. Problematiza Mbembe (2017, p.58-59)

Onde acaba a justiça e começa a vingança, quando leis, decretos, inquéritos, controles, tribunais especiais, e outros dispositivos de emergência visam antes de mais produzir uma categoria de suspeitos a priori – suspeição que a imposição de renúncia apenas multiplicou?

Esta problematização se faz importante na nossa temática, pois já que o Estado possui poderes ilimitados em caso de combate aos inimigos, como podemos verificar quem são esses inimigos? O porquê de serem classificados como inimigos? Quais os elementos que justificam tal classificação? Desse modo, nos cabe uma análise sobre a construção do inimigo interno criado pelo Estado no caso do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Seguindo os passos de análise de Mbembe (2017, p.59)

Historicamente falando, uma das estratégias dos Estados dominantes sempre passou por expandir e lançar o terror, confinando as manifestações mais extremas a um terceiro lugar racialmente estigmatizado – a plantação durante a escravatura, a colônia, o campo, o *compound* durante o *apartheid*, o gueto ou, à semelhança dos Estados Unidos contemporâneos, a prisão. Por vezes, as formas de confinamento e de ocupação e o poder de segmentação e de destruição foram exercidos por autoridades privadas, muitas vezes sem controle –

o que possibilitou modos de *dominação irresponsáveis*, nos quais o capital confiscava por sua conta e risco o direito de vida e de morte daqueles e daquelas que lhes eram subalternos.

Entendo que a construção da criminalização do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto serviu como justificativa para o ataque e “destruição” daquele espaço. Espaço este que se fez comunidade de trabalhadoras e trabalhadores do campo, de origem sertaneja, que de maneira alguma entrava no padrão estético de sociedade evoluída para os detentores de saber eugênicos que se priorizava na época. O Caldeirão serviria como esse terceiro espaço do qual fala Mbembe, onde os direitos daquelas pessoas são destituídos e bem como naquele espaço, os corpos daquela gente podiam ser atingidos sem punições para quem acometia, pois estavam agindo em defesa do Estado que “corria perigo”, pela origem racial, pelo fanatismo religioso e pelo comunismo.



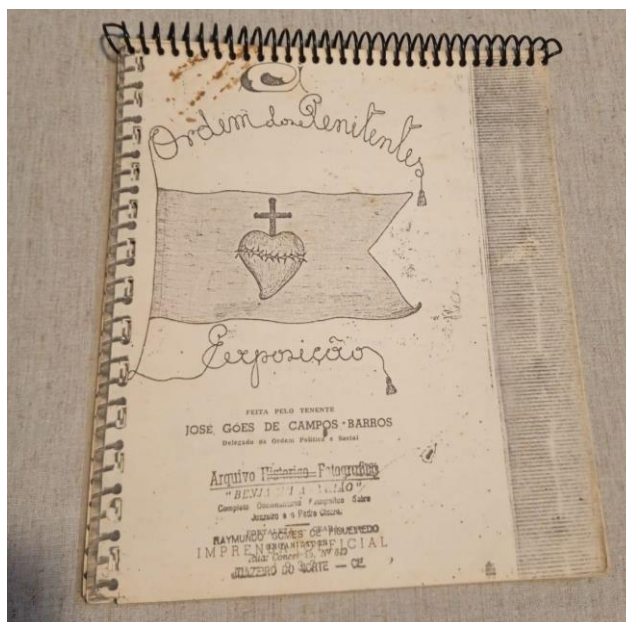
Fonte: Jornal do Brasil Especial de 1 de fevereiro de 1981.

Essas características construídas pelo Estado, no sentido de deslegitimar as práticas e criminalizar o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, que até então se garantia fora do controle do Estado, foram propagadas com o intuito de disseminar supostas verdades para manutenção do status quo e destruir, finalmente, aquele espaço.

Nesse momento, citarei partes do ofício dirigido pelo Cap. Manuel Cordeiro Neto<sup>58</sup>, redigido pelo Tenente José Góes de Campos Barros, ao Exmo. Sr. Dr. Juiz de Direito, em Crato.

Diz o Cap. Manoel Cordeiro Neto, Chefe de Polícia deste Estado, abaixo assinado, que tendo, em diligência policial feita no sítio Caldeirão, deste termo, arrecadado os bens dos constantes três documentos anexos, inclusive a quantia de 7:075\$000 (sete contos e setenta e cinco mil réis), esta procedente da venda de objetos deterioráveis, para ressalva de seus direitos e de sua autoridade e para os fins legais, quer fazer o competente deposito judicial, para o que requer a V. Excia. Que se digne de nomear depositário para os ditos bens e mandar prosseguir-se nos ultiores termos de direito. (ass.) Cap. Manuel Cordeiro Neto. Chefe de Polícia.

O referido ofício contém 6 partes – Governo e Responsabilidade; Antecedentes; Ordem da Penitência e a Polícia; A Diligência; Conclusão e por fim os Anexos -, são 39 páginas fora os anexos.



Fonte: Relatório da Diligência do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto feito pelo tenente José Góes de Barros.

Na primeira parte intitulada *Governo e Responsabilidade*, o relatório trata de “algumas considerações preliminares”, onde expõe o caráter fanático e comunista do Caldeirão, além de fazer críticas ao marxismo e enaltecer as ideias positivistas como necessárias para uma real democracia. Logo no início do relato, temos

<sup>58</sup> Chefe de polícia que estava na diligência no sítio Caldeirão em 1937. A cópia deste ofício encontra-se em acervo próprio.

O problema do fanatismo no Nordeste tem raízes profundas na história nacional; teve lance de um sabor épico e fases negras, trágicas – filhas de uma energia inquebrantável, de uma vontade férrea, a serviço de uma ignorância profunda e sincera, ou de uma inteligência inescrupulosa e astuta. Sob qualquer dos dois aspectos, porém, é intolerável. Em pleno século vinte, quando a humanidade parece prestes a chegar à ordenada máxima da Civilização, esta forma grotesca de expansão mística deve forçosamente, classificar-se no passado, entre os fenômenos mortos na evolução humana, que o estudioso aprecia, com frieza e carinho, por se tratar de uma reminiscência antiga (1937, p. 02)

Vemos aqui a questão da religiosidade popular colocada como “fanatismo”. Sugere algo irracional, que em tempos daquela conjuntura era algo inaceitável, pois não cabia mais naquele momento de “evolução” esta prática “deplorável”, apenas útil para estudiosos que analisam práticas do passado.

Como já colocado acima, a história é vista aqui como um caminho linear, evolutivo e, práticas que diferem do padrão estabelecido devem ser marcadas como empecilhos ultrapassados. O Brasil, como um país degenerado por sua miscigenação – assim acreditavam os eugenistas em alta na época, como já vimos no capítulo anterior -, deveria vencer as barreiras impostas por sua essência. Segue o relatório

Admiti-la no presente é negar a Civilização; consenti-la, nos dias que correm, é trair o esforço sadio e patriótico que todos fazemos, no sentido de elevar o nome do Brasil. Toda estagnação é odiosa e prejudicial; nada de energias preciosas dispendidas em sentido negativo; nada de núcleos diferenciadores, contrários à unidade crescente, à uniformização imprescindível ao desenvolvimento nacional; guerra aos quistos de toda espécie, ao retrocesso, enfim – caminhada fúnebre de um povo para o servilismo e a escravidão. É preciso mostrar aos civilizadores gratuitos dalém mar que já somos maiores, vemos o que nos falta e, o que é mais importante, sabemos querer, com inteligência e energia, aquilo que queremos (1937, p. 02).

Notamos um discurso bem alinhado com o fascismo europeu, discurso que busca enterrar aspectos negativos da nação, vistos como características que traem “o esforço sadio e patriótico”. Enaltece a construção de uma unidade nacional, lançando armas contra qualquer elemento que leve o país ao “retrocesso” ou “estagnação”. Cabe termos atenção no destaque sobre a uniformização necessária para o “desenvolvimento nacional” e desejo em mostrar tal desenvolvimento e empenho no progresso para as nações civilizadas e civilizadoras da Europa, as quais, segundo esse raciocínio, devemos tomar como modelo para o Brasil, pois esse seria o único caminho no sentido da evolução social. Continuando nas páginas do relatório

A tolerância nas democracias termina onde começa a negligência – e a negligência é crime em questão de caráter social. Não nos assiste o

direito de entregar à posteridade uma herança dalapidada pela aprovação tácita e conciente do erro, que a ignorância da maioria tende a impingir. A verdadeira História da Humanidade é a história das elites; a massa anônima é apenas material de construção – não pode dirigir; as minorias inteligentes e cultas representam o cérebro que pensa, analisa, conclue, ordena; e o corpo é sempre maior que a cabeça que o conduz, isto é, imprime-lhe a coerência lógica das ações (...) O valor da opinião nos grandes movimentos humanos põe em cheque a teoria simplista do “materialismo histórico” - é a espinha de garganta do marxismo (1937, p. 04).

Se para Marx a história de toda sociedade é a história de luta de classes<sup>59</sup>, na concepção de Barros, da qual critica o marxismo e está bem alinhada com o pensamento positivista, a História, com “H” maiúsculo, é a história feita e escrita pelas elites, pois seriam estas elites as condutoras daquela ideia de progressismo linear comentado anteriormente.

Frantz Fanon, em sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, afirma, “é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio” (FANON, 2008, p. 43). Se são as elites que conduzem a sociedade em nome de um progresso supostamente necessário, são estas mesmas que vêem o negro – ou o “mestiço” -, apenas como corpo, objeto físico. A inteligência não faz, segundo ideologias ocidentais, parte da normalidade do povo negro<sup>60</sup>, podendo então estes ficarem à margem da história. E é nessa concepção ocidental que vamos ter o pensamento de Barros, ligado ao positivismo. Dando prosseguimento às partes do relatório da diligência

Há sempre um conflito entre a liberdade e a responsabilidade, mas é preciso que esta última prevaleça; do contrário não é possível governar; no próprio Positivismo, onde se pressupõe a perfeição moral dos indivíduos, o princípio de autoridade chega ao ponto de permitir a sucessão dos chefes por indicação, simples e direta, dos que deixam as posições. Quem governa tem, num futuro próximo ou remoto, uma prestação de contas a fazer: - a prosperidade o exige. Daí a necessidade maior de prever e agir. Todos os problemas devem ser estudados, perscrutados, orientados e dirigidos, no sentido do aperfeiçoamento coletivo. Consentir na deformação grotesca dos sentimentos e das paixões, decorrente da exarcebação religiosa ou política, em qualquer das camadas sociais, - seria um liberalismo mórbido e amoral. A prática deste erro já teve repercussão triste na vida política do Brasil. Canudos, Contestado e Joazeiro, lembram retrocessos e sangue. O governo, inteligente e bem intencionado que, atualmente, é responsável pela

---

<sup>59</sup> Ver MARX, Karl; ENGELS Friedrich. **O manifesto do partido comunista**. São Paulo, Martin Claret, 2002.

<sup>60</sup> Ver FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

produtiva tranquilidade do povo cearense, viu e impediu a formação de uma tragédia futura, no sertão exausto e sofredor (1937, p. 08).

Com a ideia de aperfeiçoamento coletivo, propõe que o governo tem que prever e agir sobre aquilo que pode pôr em risco futuro o bom andamento da sociedade, põe como algo de risco as questões de religiosidade popular e política que se opunha aos pensamentos de evolução da época. Ressalta que assim como os acontecimentos anteriores de Canudos e Contestado, o caso de Juazeiro também foi um acerto do Estado, pois teria ocorrido, caso não agisse algo bem pior em uma região já “exausta e sofrida”. Via como algo pior a alternativa encontrada pela população rural às relações de poder existentes já que, para o relator, as elites é quem sabem governar e o caminho que deve ser seguido para o progresso. Caberia ao povo ser subalterno.

Na mudança dessas condições, é válida e justificável, as investidas do Estado para acabar com a possibilidade de autonomia e outras formas de existência que saem do controle do Estado, até mesmo porque o ideal, nessa percepção, é ter o controle sobre a natalidade e a mortalidade. Um acompanhamento e uma vigilância sobre as condutas e os comportamentos, os vícios e as características desviantes associadas à herança genética.

Já na parte dos antecedentes da diligência – segunda parte do relatório -, vamos encontrar as justificativas para a caracterização do “fanatismo” em Juazeiro e Caldeirão

Presos pelo despotismo sentimental de sua falsa fé, inacessíveis à força convincente da lógica racional, cerca de seis milhões de criaturas têm o pensamento e o coração voltados para os sertões do Cariri. Do Maranhão à Bahia, estende-se o campo magnético de sua atração irresistível. No terreiro das fazendas e na bagaceira dos engenhos, em noites tranquilas, o sertanejo rude ouve a história fascinante dos milagres, dos lábios experientes da velhice e da palavra inflamada dos moços entusiastas, a cai a mesma centelha de fé; esquecem-se as fadigas das vaquejadas penosas, ante as narrativas coloridas pela imaginação sentimental dos crentes; homens, mulheres e crianças atestam, com a mesma veemência, a missão sagrada de um jovem padre, que veio salvar o mundo (1937, p. 11).

Nesse trecho, pode-se notar uma percepção sobre o “crente” que migra de diversas partes do Nordeste para o Joazeiro com o intuito de aproximar-se do padre que supostamente oferta milagres, a ideia de que o romeiro possui certa infantilidade e imaturidade do ser, é aquele, pelo qual não se deixa atingir pela racionalidade, que é levado pela “falsa fé”. De acordo com o relatório, essas pessoas migrantes são movidas pela crença imaginativa, pois são, segundo o relato, destituídas de razão. “O sertanejo rude” se deixa levar pelas “narrativas coloridas” da imaginação dos mais velhos, e é por

isso que caminham em busca das palavras, dos conselhos e dos milagres do Padre Cícero. “Joazeiro torna-se a meca dos sertões”. Segue o relato

Famílias inteiras, com toda aparelhagem doméstica, arrastando bodes renitentes, meninos chorões e papagaios gritadores, atiravam-se em caminhadas longas, atendendo à voz de superstição despótica e absorvente. Era comum de vêr-se que os peregrinos se mantinham de furto, pilhando as fazendas que atravessavam, no intuito piedoso de reservar, às vezes, somas importantes ao ídolo que adoravam a igreja, rompendo as hostilidades com semelhante deturpação do sentimento religioso, chegou tarde de mais – assim como os sinceros responsáveis do poder. A política, porém, chegou em tempo. O Nordeste inteiro pagou-lhe, então, pesado tributo de vergonha, de dôr e de sangue(...) Finalmente, satisfeita a ganância torpe e sem escrúpulos dos políticos nacionais, serenou a tempestade do taumaturgo de Joazeiro arrastou, pacificamente, os dias de sua longa vida, no teatro de suas tristes aventuras. A sua existência foi, com o prestígio irrestrito que exercia, uma afronta indisfarçável a quasi todos os governos do nordeste (1937, p.12).

Aqui, lembro-me de uma parte do poema *Os ninguéns*, de Eduardo Galeano “as pulgas sonham com comprar um cão, e os ninguéns com deixar a pobreza... os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada. Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida, fodidos e malpagos: que não são, embora sejam... que não praticam religiões, praticam superstições”. Os sertanejos migrantes eram vistos como delinquentes naturais, na óptica da elite governante e de cientistas eugenistas.

Foi necessário a intervenção política mesmo com sangue, para estancar a “vergonha” do “fanatismo” que afrontava “os governos do Nordeste”. No próximo trecho que destaco, o Tenente José Góes de Campos Barros, relata um pouco de como percebia na infância as informações sobre o Padre Cícero e, como ao chegar em momento de sua maturidade, já “emancipado”, essa imagem foi sendo modificada. A ideia de maturidade racional aqui é semelhante ao modo de tratar a gente sertaneja - como se estes estivessem em um nível primitivo de racionalidade -, deixando-se levar muito mais por aspectos emotivos.

Certa ocasião eu soube que o Padre Cícero apagaria o Sol por espaço de três dias e aconselhava a aquisição de uma caixa de fósforo e três velas bentas; voltei para casa triste e pensativo; dormi mal a noite e sentia calafrios, lembrando-me da irreverência de meus pais que, naturalmente, não compraria as velas, para enfrentar a calamidade, que eu tinha como certa. Já depois de emancipado, pude medir a influencia política do velho taumaturgo; ouvi muitas vezes, em palestra dos próceres locais, frases como esta: - o “deputado fulano vai a Joazeiro sondar a candidatura do senador cicrano à sucessão do Governador do Estado”. Posteriormente reconheci que a bôa vontade do velho patriarca não teria influencia decisiva, mas era uma força que se não deveria

hostilizar. As pessoas de bom senso olhavam sempre com justificado receio aquele núcleo de fanatismo e cangaço; a Meca nordestina inspirava menos confiança do que um vulcão de atividade duvidosa; alguns contragolpes políticos, habilmente dirigidos, poderiam fazer jorrar a lava incandescente. O Padre, porém, possuía uma cultura relativa e uma bondade natural que dele fizeram muitas vezes, um poder moderador; esta era uma das principais características que o distanciavam de Antonio Conselheiro. A sua morte cobriu de luto todos os que já possuíam o cérebro enlutado pelo analfabetismo; nas fazendas dos fieis se reunião para a oração e o choro coletivos; vi criancinhas de peito, em cueiros escuros, com uma fitinha preta suspendendo-lhes, ao pescoço, a efigie do “meu padrinho”. Os seus bens se avaliavam em vários mil contos de réis; fez várias doações e deixou algumas fortunas para os seus afeiçoados. O Estado também foi contemplado em sua herança; coube-lhe um problema difícil: - o beato Lourenço e o Caldeirão (1937, p. 14-15).

Nesta citação, nota-se a preocupação com a influência política do Padre Cícero vista como algo que mesmo sem ser decisiva deve ser vigiada e controlada, e faz uma comparação com Antônio Conselheiro, colocando o Padre Cícero como uma pessoa de “bondade natural” e “cultura relativa”, características, que segundo o Tenente, não caberia ao líder de Canudos. Mais uma vez destaca o “fanatismo” e o analfabetismo da gente sertaneja seguidora do Padre. Mais adiante, expõe a comoção que houve com a morte do Padre Cícero e a sua herança deixada, inclusive o “problema difícil” que seria o beato José Lourenço e o sítio Caldeirão.

Seguindo o relatório, comentaremos agora sobre a parte que trata da *Ordem da Penitencia e a polícia*. De fanáticos a comunistas, aquela comunidade vira caso de polícia. Se fazia necessária, no entendimento do Tenente Góes Barros, uma intervenção do Estado para que o “pior não acontecesse”. De acordo com o mesmo Tenente, “fazia-se preciso agir com rapidez fulminante, a fim de evitar a possibilidade de uma reação premeditada – o que representaria uma hecatombe”.

Êste novo nucleo de fanatismo, do qual vamos tratar agora, é filho natural de Joazeiro. Nenhum ato do velho Patriarca tornou legitima a sua formação. O próprio ambiente que medrou, isto é, a fazenda onde se desenvolveu, não lhe pertencia. É patrimônio dos Salesianos que aliás, pareciam inteiramente desinteressados por aquele pedaço de terra, nitidamente pobre. José Lourenço ali se fixaria por ordem de “seu padrinho”, que dele fizera uma espécie de vaqueiro e zelador; este, porém, ao morrer, não considerou as necessidades materiais do afilhado e, assim, os discípulos de Dom Bosco, nobres e abnegados educadores de gente humilde, tornaram-se hospedeiros involuntários da ignorância fanatizada (1937, p. 17).

Aqui, o Tenente Góes Barros, legitima a ação policial a partir da ideia de que aquele espaço arrendado pelo beato com o consentimento do Padre Cícero, até então dono

daquelas terras, não pertenciam ao beato, além do que, o Padre não teria, em nenhum documento, permitido a formação daquela comunidade.

Quando veio a falecer, o Padre Cícero deixou em testamento o sítio Caldeirão para a ordem dos Salesianos que, de acordo com o relato, “tornaram-se hospedeiros involuntários da ignorância fanatizada”. Não sendo o proprietário das terras que estava ocupando, e agora, com a morte do Padre Cícero, e sem a proteção do mesmo, nem dos Salesianos que receberam aquelas terras em herança do Padre Cícero, o beato, junto com os demais moradores do Caldeirão, estava vulnerável para uma investida policial, ou mesmo, de uma desocupação imposta pelos agora donos da terra, os Salesianos.

Por influências ancestrais e por educação, este tipo curioso de pontífice negro, apaixonado pelas cores extravagantes e variadas, torcia, pitorescamente, para o fetichismo os seus conhecimentos do ritual cristão. Como se pretendesse relembrar o antigo Egito de Apis, manifestou as suas primeiras aspirações a fundador de seitas, procurando santificar um boi. Ter-lhes-ão acordado simples e naturalmente, no seu coração de preto, as vozes primevas dos feiticeiros d’África? Ou se trataria, apenas, de um caso clínico de psicologia mórbida? A primeira hipótese parece mais lógica e acertada. Esta faceta da questão, porém, não impressionou as autoridades locais que arranjaram uma certíssima solução sumaria: - a polícia prendeu e um magarefe matou o boi. Começa aí a história do Caldeirão (1937, p. 17-18).

Voltando ao acontecimento do “Boi Mansinho”, já mencionado anteriormente, quando o beato ainda vivia no sítio Baixa Dantas, o Tenente Góes, mencionando a ancestralidade do beato de feiticeiros da África, demonstra que foi acertada a reação da polícia ao prender o beato e matar o boi. Seria a primeira vez que a polícia combatia o beato, mas não a última. Agora no sítio Caldeirão, mais uma vez o beato será alvo de investigação. Segue Góes Barros

As hostes de Lourenço tomaram, no entanto, um tamanho vulto que, no ano passado, as autoridades locais trouxeram ao conhecimento do Cap. Cordeiro Neto, certos fatos singulares, que ali se estavam passando. O caso se tornara tanto mais grave quanto as romarias a Joazeiro se estavam canalizando para o Caldeirão, onde as relações de produção e consumo tendiam, francamente para o comunismo. Impunha-se, portanto, uma rigorosa investigação. Para este fim foi designado o conhecido oficial da Força Pública do Estado, Cap. José Bezerra. Este disfarçado em industrial, penetrou nos domínios dos fanáticos, estudando, dizia, as possibilidades econômicas da região, no que concerne à indústria de oiticica (...) O Cap. Bezerra teve, portanto, de lançar mão de toda sua longa experiência, de velho batedor de sertões para dissipar, as suspeitas iniciais. Foi admitido, enfim, à presença do chefe, que raramente vivia em sua residência oficial. Encontrou-o num casebre de taipa, deitado numa rede confortável, cercado de mocinhas

de olhar distante, inebriadas pela palavra mansa do falso pastor. Terminada a entrevista, nosso industrial regressou à metrópole, de onde enviara propostas comerciais. A narração do que vira e ouvira determinou a urgência e a violenta intervenção(1937, p. 18-19).

A preocupação com a quantidade de pessoas migrando para o Caldeirão, sendo comparado com as romarias em Juazeiro, e caracterizando as atividades econômicas ali presentes como comunistas, tornaram-se justificáveis os ataques policiais àquele espaço. Se já tinha motivos por não serem terras pertencentes oficialmente ao beato agora, com tais práticas, as investidas da polícia poderiam ser justificadas pela necessidade de combater o comunismo e o fanatismo. Além disso, a evidente vontade em pôr o beato como oportunista e aproveitador tanto de crianças, quanto do trabalho alheio para o seu conforto.

Na parte destacada à diligência, Barros conta todos os pormenores da investida, desde a saída de Fortaleza, à organização das tropas, às táticas utilizadas, o conflito ou o massacre - como aponta alguns estudiosos sobre o fato -, até a expulsão dos moradores do Caldeirão. De acordo com Barros

Ao cair da noite do dia nove do mês de setembro, próximo passado, deixamos Fortaleza entregue à animação própria do boato, e abolamos com o fim de pernoitar em Russas. A nossa tropa se compunha de uma companhia de Fusileiros e de uma Secção de Metralhadoras Leves, sob comando do Cap. José Bezerra e com os seguintes oficiais: - 1º Ten. Abelardo Rodrigues, 2 os Tens. Neto e Alfredo Dias. Em Lavras, juntou-se à expedição o 2º Ten. Germano, que já conhecia, a fundo, a zona em que devíamos operar. O Cap. Cordeiro se fizera, além disso, acompanhar de alguns elementos da Polícia Civil(...). Tínhamos, ainda, duas léguas grandes a vencer, e era de toda conveniência que o senhor de Caldeirão recebesse nossa visita, primeiro que a do Sol. Além de uma reação possível, temíamos comprometer o bom êxito da diligência. Ao Cap. Bezerra, conhecedor do terreno, já agora livre do papel de industrial, foi confiado, pelo Cap. Cordeiro, o escalão de reconhecimento, devendo parar e aguardar novas ordens, quando as casas dos fanáticos já estivessem à vista(...). Colocando piquetes nas vias de acesso, o Cap. Cordeiro ordenou que se fizessem batidas em todos os casebres, estreitando cada vez mais o cerco, prendendo os homens, que deveriam ser conduzidos para a casa do engenho, ponto previamente escolhido para este fim. Partidas as patrulhas, as duas horas seguintes decorreram dentro de um silencio absoluto. Ao clarear do dia a passagem ressequida se nos apresentou movimentada pelas colunas de crentes, vestidos de luto, que a visita indesejável despertara em sobressalto; de longe, lembravam formigas negras, descendo pelos morros, percorrendo o fundo dos pequenos vales, acossadas por algum imperativo climatérico. Chegados ao engenho, tivemos uma decepção. Zé Lourenço fôra avisado, com muita antecedência, por sua polícia vigilante (1937, p. 21-23).

Nesta passagem vemos toda uma organização de tropas, táticas, percalços, e o desejo de pôr fim ao espaço que era, segundo a força policial, um antro de fanáticos e comunistas. Nesse relato, propõe uma cena de conflito em que ambos os lados estão utilizando estratégias de guerra, pondo inclusive que o beato teria sido avisado por sua “policia vigilante”, e por isso teria escapado a tempo. O fato é que apenas um lado estava em guerra, o outro lado apenas se defendia, sem armas. Segue o relato

Como rezes bravias num curral, homens, mulheres e crianças se comprimiam, uns contra os outros, olhando-nos com ódio e temor; a severidade dos semblantes, a atitude reservada a uniformidade negra das indumentárias, não deixavam de emprestar à cena uma grandiosa lúgubre e triste, expectativa de catástrofe. Apenas, num contraste irônico, quatro loucos, amarrados a um canto, sorriam sem procurar compreender. Parecia o Inferno; e eu me lembrei de Dante. Entramos em meio de um silencio curioso. O primeiro manifesto veio de uma mulher. Estava escrito... Depois de uma revista sumaria, o Cap. Cordeiro ordenou que fossem conduzidos para a residência do beato, onde seriam tomadas todas as medidas julgadas oportunas. Um velho de barbas longas, meio calvo, de olhar fixo e brilhante, erguendo para o alto as mãos sujas e esqueléticas, proferiu, dramático: - “Vossa mercê é poderoso, mas, acima de tudo, está o poder de Deus”. O Cap. Cordeiro explicou, a todos o que viera fazer. Era necessário que cada um voltasse ao seu lugar de origem, levando o que lhe pertencia, porque o Estado não podia permitir aquele agrupamento perigoso. As famílias deveriam abandonar a região dentro de cinco dias e os solteiros em três. Procedeu-se a uma espécie de recenseamento e chegou-se a uma impressionante conclusão: - 75% dos fanáticos eram filhos do Rio Grande do Norte, 20% de Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Maranhão, Piauí e 5% apenas de cearenses natos. As passagens de trem ou de navio, oferecidas pelo Chefe de Polícia, foram, unanimemente, regeitadas. E, fato singular, ninguém de bens a conduzir. Tudo que ali estava, diziam, era de todos, mas não tinha dono(...). Outra dificuldade séria se apresentava. É que o núcleo já contava com cerca de quatrocentas casas e os bens da comunidade, representados em cavalos, porcos, bois, etc., precisavam de uma aplicação honesta e justa. Fazia-se necessária uma medida drástica e radical, de modo a não mais ser possível a sua reconstituição, mediante a afluência de romeiros que, de longe, já vinham atraídos pela santidade do preto sagaz; falavam-se em presentes de vinte contos de réis, que eram incorporados à uma economia simples daquele Estado Comunista e teocrático. Ao Cap. Cordeiro impunha-se uma única solução: - destruir as casas e entregar os bens ao município; competia ao poder judiciário resolver o assunto, com relação à segunda parte (1937, p. 24-26).

No Caldeirão, as instituições ligadas ao Estado definiram qual fim teria aquele espaço. Casas incendiadas e todo o resto de objetos, animais e produção sendo levados para que o poder judiciário definisse o que fazer com todo aquele trabalho coletivo exercido para a existência dos moradores do Caldeirão.

Tendo em vista toda a construção de uma lógica racial inserida nesse contexto, uma vez que àquela gente considerada de uma inteligência primitiva, de crença fanática ligados a um beato de ancestralidade associada a “feitiçaria africana”, tendo, nesta percepção, valores degenerados, nota-se toda uma compreensão dada àquele povo “mestiço” do sertão, na qual o próprio Vargas já dissera em pronunciamento já mensurado, que deveria levar ao melhoramento racial para a sociedade rural, a partir da educação eugênica. De acordo com Vargas o melhoramento daquela gente se dará através da instrução profissional e educação moral. Em discurso pronunciado na Bahia, em 18 de agosto de 1933, Vargas (1933, p.118-119) afirma

Todas as grandes nações, assim merecidamente consideradas, atingiram nível superior de progresso pela educação do povo. Refiro-me à educação, no significado amplo e social do vocábulo: física e moral, eugênica e cívica, industrial e agrícola, tendo por base a instrução primária de letras e a técnica e profissional(...). O raciocínio, força máxima da inteligência, deve ser aperfeiçoado, principalmente por sabermos que o trabalho manual também o exige, pronto e arguto. A instrução que precisamos desenvolver, até ao limite extremo das nossas possibilidades, é a profissional e técnica. Sem ela, sobretudo na época caracterizada pelo predomínio da máquina, é impossível trabalho organizado. A par da instrução, a educação: dar ao sertanejo, quasi abandonado a si mesmo, a consciência dos seus direitos e deveres; fortalecer-lhe a alma, convencendo-o de que existe solidariedade humana; enrijar-lhe o físico pela higiene e pelo trabalho, para premiá-lo, enfim, com a alegria de viver, proveniente do conforto conquistado pelas próprias mãos.

Nesse pronunciamento de Getúlio Vargas, encontrado no livro *A Nova Política do Brasil II: o ano de 1932 – A Revolução e o Norte 1933*, dirigida por Gilberto Freyre em *Coleção documentos brasileiros*, percebe-se a busca por fazer do sertanejo uma pessoa útil ao trabalho, a partir de uma educação voltada para a instrução. Nota-se nesse discurso que Vargas visa seguir o modelo de progresso que as “grandes potências” atingiram, percebendo nelas o padrão correto para se chegar no grau máximo de desenvolvimento. Outro aspecto que cabe destacar é o tipo de educação “eugênica” proposto por Vargas, como necessária para a evolução social. De acordo com Rocha (2014, p.9-10)

A política educacional desenvolvida em meados das décadas de 30 e 40 tinha por objetivo formar o cidadão brasileiro segundo os moldes desenvolvidos em países europeus, tendo como proposta para o desenvolvimento físico, a contribuição efetiva para a formação moral e disciplinar do indivíduo. Os ideais de uma educação eugênica estão presentes na Constituição de 1937 que foi outorgada por Getúlio Vargas no dia 10 de novembro de 1937, no mesmo dia em que foi implantada

a Ditadura do Estado Novo. É importante mencionar que a educação física, considerada integrante da educação eugênica, tinha caráter obrigatório: A Educação Física, o ensino físico e o de trabalhos manuais serão obrigatórios em todas as escolas primárias, normais e secundárias, não podendo nenhuma escola de qualquer desses graus ser autorizada ou reconhecida sem que satisfaça aquela exigência” Deste modo percebe-se que a obrigatoriedade exigida por lei em estado nacional está diretamente articulada a um ideal político que objetivava através das atividades físicas o condicionamento moral e disciplinador, indispensável para a formação de um estado totalitário e ao mesmo tempo populista.

Nota-se que para o sertanejo a educação caminha lado a lado com a instrução. A educação técnica e profissional daria o devido aperfeiçoamento “racional” para o “sertanejo rude”, pois estes deveriam estar aptos ao trabalho, ao contrário de outros momentos do passado em que, segundo consta no próprio pronunciamento de Vargas (1933, p.118) a respeito dos feitos para uma “educação no significado amplo do vocábulo (...). Nesse sentido, até agora, nada temos feito de orgânico e definitivo”.

Voltando ao relatório feito pelo Ten. Góes Barros, agora na sua parte conclusiva, temos a afirmação de que, nesse momento, em 1936, a comunidade não foi totalmente destruída, pois o “famigerado José Lourenço, contando com a cumplicidade das matas e a dedicação de alguns ‘penitentes’, conseguiu fugir da polícia que, por várias vezes, o tem procurado”. Concluindo o relatório, o Ten. Barros afirma

Um fato importante, que eu tenho observado com surpresa, é não haverem os agentes comunistas, consoante preconiza a tática de seus chefes, procurado explorar aquela excrecência dentro do Estado, cuja irritação poderia ter aberto uma ferida de cicatrização difícil, mas que seria um passo a frente, como inteligentemente afirmam os agentes de Moscou. Um passo para frente, no sentido do aniquilamento da superestrutura burguesa, cujos escombros, feitos pela picareta manejada pelo ódio proletário, sepultariam talvez as mais belas conquistas de nossa Civilização. Um passo para trás, no sentido das conquistas do espírito, da felicidade coletiva, através de uma evolução sensata e irrefreável, mediante o aperfeiçoamento intelectual e moral dos indivíduos, dos quais a sociedade nada pôde esperar, quando prevalecem as coisas materialistas da matéria (1937, p. 35).

Após a retirada das tropas estatais do Caldeirão e da desorganização daquela comunidade, os sertanejos saem sem destino certo. Segundo Ramos (1991, p.139)

Quando a polícia invade o Caldeirão, a ordem é desorganizar a comunidade. Depois do ataque, a polícia vai tratando de dispersar os camponeses. Alguns são presos e levados para Fortaleza, como Isaías e Eleutério Tavares. Outros vão pedir abrigo aos parentes e amigos em Juazeiro ou nos estados vizinhos (Paraíba e Rio Grande do Norte, principalmente). Manoel Maria de Moraes (o construtor da Capela) foi, por exemplo, pedir auxílio a José Bernardo da Silva, um talentoso poeta popular de Juazeiro que acolheu em sua casa muitos seguidores do

beato. Diante da ameaça das baionetas, os camponeses vão saindo daquele tão querido pedaço de terra. Saem desorientados, sem entenderem o motivo dessa violência. Muitos se dirigem para terras devolutas da Serra do Araripe. Lá, entre as regiões chamadas Mata do Cavalo e Curral do Meio, surge um pequeno agrupamento de ex-habitantes do Caldeirão. Precárias construções de palha abrigam os camponeses. O beato, prevenindo-se contra novas perseguições, não se fixa em um só local. Uma parte dos que foram para o Araripe é que se reúne e faz as referidas palhoças. Alguns ficam perambulando pela Serra, outros encontram abrigo em casas de sítios da região.

Nesse momento de dispersão pela região do Cariri, bem como por estados próximos, como citado em Ramos, temos um personagem que começava a ganhar destaque. Severino Tavares, amigo do beato José Lourenço, quando foram juntos para o Caldeirão em 1926, no entanto Severino não se fixou nesta comunidade (RAMOS, 1991, p. 139), perambulava em sítios diferentes levando a palavra, falando sobre os acontecimentos em Juazeiro e no Caldeirão, buscava alertar sobre os desvios morais, a ganância e sobre a desigualdade social. Preso diversas vezes por atentar contra a ordem, Severino Tavares, passou a ter maior protagonismo na história sobre o Caldeirão. Em entrevista concedida a Ramos, Eleutério Tavares, filho de Severino, explica a seguinte situação.

E então, aí, se debandaram todo mundo lá do Caldeirão. Dessa vez eu fui preso. O vaqueiro, e um senhor que tinha lá, seu Isaías, passamos 14 dias em Fortaleza. Nesse período em que nós tivemos em Fortaleza a polícia e o pessoal vizinho acabaram com tudo(...). E, aí meu camarada, desabou todo mundo. Quando nós voltamos de Fortaleza, fomos pra lá (Caldeirão) novamente. Que a polícia recuou. Já isso num espaço de um mês, mais ou menos. E aí então, num tinha mais nada. Acabaram com tudo. Um pessoal meio assombrado ficaram morando no pé da serra da Conceição lá no engenho(...). Era um senhor que tinha um engenho, ele gostava muito de beato. Seis ou sete pai de família foram pra lá. Isso já era passado de 1936 para 1937. Lá ele deu pra eles, que era no pé da serra de muita palmeira. Tiraram palmeira, a folha da palmeira. Fizeram suas casinhas e ficaram lá trabalhando. A polícia foi daqui novamente. Lá bateram em gente, fez gente engolir rosário na ponta das baionetas. Você pense bem um caso desse: rosário, sem tomar nem um copo d'água, nas pontas das baionetas. Só num fizeram matar, mesmo(...). Aí então, foram pra cima da serra, já era tempo de inverno. Tempo do pequi. Não tinha mais nada. As rocinha plantada, esbagaçaram tudo. Botaram animal dentro, acabaram com tudo. A própria polícia (...). Tavam plantando como tô lhe dizendo, e a polícia foi lá e fez isso. Aí foi quando a polícia foi novamente pela 3ª vez. Meu pai nesse tempo não estava nem na 1ª nem na 2ª. Severino Tavares chegou aqui em Juazeiro. Passou 15 dias comigo aqui. Eu contei todo o passado a ele. Ele disse: - eu quero entrar lá onde tá o pessoal!(...) Quando eles foram lá pela 3ª vez meu pai enfrentou eles. Você vê só as coisas como é. Lá não tinha uma arma de fogo. Foi somente de tora de pau. No momento lá morreram oito: quatro da polícia, inclusive o Cap. José Bezerra, e

quatro do lado do meu pai, que estava com ele. E, aí a perseguição continuou (TAVARES apud. RAMOS, 1991, p. 143-144-145).

Segundo Ramos, “após a morte de José Bezerra, a polícia realiza uma truculenta perseguição aos seguidores do beato” (RAMOS, 1991, p.147). Nessa nova investida ao Caldeirão, sob comando do Cap. José Macedo, três aviões com armamento pesado sobrevoaram a comunidade do Caldeirão, metralhando as barracas. Sobre isso o Cap. José Macedo afirma, “Fizemos um vôo de reconhecimento sobre o local do conflito, descobrindo então os abarracamentos, tipo militar, dos fanáticos (...). no dia seguinte, terça-feira, pela manhã e à tarde, novos vôos, desta vez metralhando rudemente as barracas” (Jornal O Estado apud. RAMOS).

Percebemos com a análise do relatório da diligência, que as investidas policiais no Caldeirão se seguiram por uma suspeita de ser um espaço comunista, um espaço onde se organizava um grupo de pessoas ligados por uma origem comum – o sertão nordestino -, que, ao lado da religiosidade, havia também uma ideia de certa liberdade e justiça social. Havia naquela gente, vivendo em comunidade, a ideia de que o trabalho naquelas terras, dando-lhe uma função social, permitia-lhes uma existência alternativa a que aqueles trabalhadores e trabalhadoras tinham nas propriedades dos fazendeiros, onde os trabalhos dos mesmos serviam aos donos da propriedade e não a si próprios.

Além disso, uma organização popular autônoma, onde o líder é um beato seguidor do Padre Cícero, visto por muitos como milagreiro, não era bem visto por aqueles que intencionavam uma sociedade aos moldes das “grandes potências” burguesas da Europa. Logo, classificados como fanáticos, aquela gente precisava de interferência para servirem de forma útil ao Estado. Gente esta que por sua origem mestiça e sertaneja, era vista como pessoas possivelmente criminosas, degeneradas, e se fazia urgente uma intervenção de cunho biopolítico, ou seja, o corpo como ação política, onde a soberania do Estado pode agir em nome da segurança e da ordem. Caso a existência daquelas pessoas seja considerada imprópria, desviante do desejo da soberania, cabe-lhe uma intervenção no sentido de lhe fazer deixar de existir, como afirma Giorgio Agamben em sua obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*

E como se toda valorização e toda "politização" da vida (como está implícita, no fundo, na soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, e então somente "vida sacra" e, como tal, pode ser impunemente eliminada. Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade - mesmo a mais

moderna - decide quais sejam os seus "homens sacros". É possível, aliás, que este limite, do qual depende a politização, e a *exceptio* da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passe hoje - no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional - necessariamente ao interior de toda vida humana e de todo cidadão. A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente (AGAMBEN, 2002, p. 146).

Essa vida nua da qual Agamben trata, remete a vida das pessoas que estão desamparadas pelo poder estatal, mas que são forjadas pelo próprio Estado, pessoas consideradas apenas em corpo físico reprodutor, mas destituídas de serem sujeitos políticos e de direitos. Considerados descartáveis, o *homo sacer* é aquele que se pode deixar ou fazer morrer.

No Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, a vida das pessoas que lá estavam segue sem maior importância para o Estado, pois aquela gente pode ser “impunemente eliminada”. Ramos (1991, p.148) afirma que

De acordo com o chefe de polícia da época, morreram cerca de 200 camponeses (segundo os remanescentes, esse número é bem menor). Para não terem o trabalho de enterrar os corpos, os soldados juntam os mortos e, com gasolina, fazem uma grande fogueira de camponeses assassinados. A truculência não para por aí. A polícia ainda passa algum tempo vasculhando a Serra à procura de pessoas de preto e com rosário no pescoço. Os suspeitos de serem provenientes do Caldeirão são presos e torturados, muitos acabam sendo mortos. A ordem neste momento não é somente desorganizar. A ordem agora é para prender, torturar e matar.

Achille Mbembe em *Política da Inimizade*, afirma “a soberania consiste no poder de fabricar toda uma massa de gente habituada a viver no fio da navalha ou, ainda, à margem da vida – gente para quem viver é estar sempre a prestar contas com a morte” (MBEMBE, 2017, p. 64-65). Aqui está uma das bases conceituais para se entender a necropolítica. A ideia de que existem pessoas que, por projeto político soberano, estão vivendo à margem da própria vida. Pessoas que vivem com a possibilidade da morte a todo instante, e que tendo o corpo morto em “regra geral, trata-se de uma morte à qual ninguém se sente obrigado a responder”.

O que vemos de acordo com Mbembe é que também na democracia burguesa, existe um projeto que naturaliza e normaliza o estado de exceção em um dado segmento da sociedade, onde tudo é possível, inclusive tirar a vida de pessoas indesejadas ou as condições básicas de existência destas, expondo corpos à morte.

O interesse por analisar esse espaço se deu por buscar compreender como ele foi apropriado pelos trabalhadores e trabalhadoras rurais que lá chegavam e de como se

tornou um ambiente onde há a negação da vida de pessoas que não se encaixavam no sistema político, social, econômico e cultural que se queria estabelecer na época – entre as décadas de 1920 e 1940.

Percebo o Caldeirão como um espaço segmentado em que o Estado pode agir para destruir, sem que para isso precise de um argumento legítimo, a não ser forjar um inimigo interno ligado a ideologia comunista, a sua origem mestiça e por sua religiosidade popular. Estes três elementos foram suficientes para criminalizar o espaço Caldeirão, destruindo aquela comunidade como também o fizeram em Canudos. De acordo com Maria do Socorro de Abreu e Lima (2015, p.309-310)

Os explorados posicionaram-se, muitas vezes, contra a opressão em que viviam. A resistência indígena e negra, atualmente melhor estudada, marcou toda a nossa história. Com a promulgação da Lei de Terras (1850) e a abolição da escravidão (1888), da forma incompleta como foi feita as possibilidades de melhores condições de vida e de trabalho para os trabalhadores do campo em nosso país continuaram cada vez mais distantes. Se iniciativas de contestação apareciam, como o caso memorável de Canudos, do Contestado, do Caldeirão, entre outros, a repressão se fazia feroz.

Assim, vemos que o autoritarismo de Estado age de forma a buscar, não só controlar a população que não se adequa a determinado projeto político e social, mas que violenta a existência alternativa, encontrada para se viver com dignidade. Aspectos de necropolítica são observados quando há determinados corpos e espaços em que as instituições repressoras do Estado, ou mesmo que não funcionem como instituição do Estado, mas sim como força fora dele, podem agir para aniquilar aquele corpo ou espaço, sem ter qualquer punição sobre quem violenta. São corpos e espaços onde tudo pode acontecer, como se não houvesse leis e direitos. Como se estivéssemos vivendo em um estado de exceção permanente, no qual toda ação violenta pode ser justificada por uma suposta ameaça.

## CAPÍTULO 5 – O CAMPO DE CONCENTRAÇÃO DO BURITI

### 5.1. A questão semântica em torno do termo campo de concentração.

“*Campo de concentração*” ou “*curral*”, como devemos chamar esse espaço forjado pelo Estado brasileiro que confinou sertanejos no Ceará em 1932?

Para alguns acadêmicos, o termo campo de concentração, mesmo sendo esta denominação dada pelo então presidente Getúlio Vargas, o qual foi responsável pela criação destes campos, não seria adequado, pois é um termo que remete ao holocausto durante o nazismo.

De acordo com o próprio Vargas, passaram pelos campos de concentração no Ceará mais de um milhão de pessoas de origem sertaneja, como segue em seu pronunciamento feito em Fortaleza em 18 de setembro de 1933, estando registrado em *A Nova Política do Brasil II: o ano de 1932*, no capítulo intitulado “*A Paraíba na Revolução e as obras contra as secas*”, no tópico “*O problema do Nordeste*”, Vargas afirma em seu discurso

Organizaram-se, além disso, neste Estado, campos de concentração, por onde transitou mais de um milhão de pessoas, atendidas com serviços profícuos de higiene e assistência, sendo grande o número delas localizado em diversos Estados do Norte, que, para este fim, receberam auxílio da União na importância de 4.812:000\$. Em traços rápidos, evidenciei o notável esforço do Governo Provisório, cumprindo, aliás, dever de estrita justiça, no socorro e assistência prestados às populações nordestinas<sup>61</sup> (1933, p. 169).

Outra nomenclatura utilizada para se referir a este espaço é “*curral*”. Kênia Sousa Rios afirma que “Na sua vivência com o mundo rural, o sertanejo sabe que o gado precisa ser encurralado para não fugir. O curral é uma prisão. Mais que isso, é uma prisão de animais. O campo não era, portanto, um lugar para gente. Era uma prisão que tratava seres humanos como bicho” (RIOS, 2014, p. 103). Assim, podemos ter uma noção de como os próprios concentrados se percebiam naquele espaço criado pelo governo para segregar os sertanejos.

---

<sup>61</sup> Este pronunciamento encontra-se disponível na Coleção Documentos Brasileiros, editado pela livraria José Olympio editora, estando em sua direção Gilberto Freyre. Sobre esse documento, Gilberto Gilvan Souza Oliveira escreveu um artigo que pode ser visto em file:///C:/Users/pc/Downloads/jufranco,+05+-+Colecao+Documentos+Brasileirosok.pdf.

A questão da ressignificação do termo sobre aquele espaço segregado é interessante porque demonstra sensibilidades e saberes. O sentimento e o saber daqueles que foram confinados estão expressos na forma como eles significam o espaço em que foram inseridos e, já na simples troca do termo percebemos aspectos de violência de Estado em relação a estes corpos que migravam da zona rural.

Fanon afirma em *Condenados da Terra* que, “a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica (...) O colono, quando quer descrever e encontrar a palavra certa, refere-se constantemente ao bestiário” (FANON, 2022, p. 39). Quando os colonizadores chegaram nesse território que hoje chamamos de Brasil, passaram a denominar as pessoas que aqui estavam de negros da terra, selvagens, bárbaros, enfim, termos que remetem à inferiorização, ou seja, formas de classificar os nativos como sub-gente ou sub-humanos, não iguais àquela gente colonizadora que se via como humanos superiores.

Na abordagem colonial, eurocentrada, é comum esse tipo de classificação que nega a humanidade do outro e busca inferiorizá-lo. Esse espaço de confinamento no Ceará pode ser um exemplo disso, visto que o termo “*curral*” também era mencionado nos periódicos e por pessoas da época pois, como vimos anteriormente, a colonização epistemológica leva à adoção da racionalidade colonizadora para dentro da própria colônia e dos colonizados que de certa forma aceita a submissão estética e comportamental do colonizador, principalmente quando se refere às elites que se utilizam dessa condição para manter seus privilégios e sua dominação sobre os corpos dos mais vulneráveis. De acordo com Achille Mbembe (2017, p.119)

A ordem colonial baseia-se na ideia segundo a qual a Humanidade está dividida em espécies e subespécies, que podemos diferenciar, separar e classificar hierarquicamente. Tanto do ponto de vista da lei como em termos de configurações espaciais, tais espécies e subespécies devem ser mantidas à distância uma das outras (MBEMBE, 2017, p. 119).

Interessante que Mbembe ao tratar da ordem colonial cita a questão da legalidade e da configuração espacial, o que dá um caráter de institucionalidade. Vargas, no mesmo pronunciamento já citado acima, em 18 de setembro de 1933 afirma que

O trabalho realizado redundará, no entanto, inútil, se não prosseguir metodicamente, sem interrupção no plano de obras contra as secas, aprovado em Decreto n.º 19. 726, de 20 de fevereiro de 1931, ficaram

definitivamente fixadas as diretrizes para a execução do grande empreendimento de salvação do Nordeste<sup>62</sup> (p. 169-170).

No decreto citado, Vargas, junto ao Ministro de Estado da Viação e Obras Públicas, José Américo de Almeida, visam legitimar uma série de ações estabelecidas como obras contra as secas. Fica nítido como o Estado entende a questão climática como um problema que deve ser combatido, e além disso, como resolução para este “problema” a geração de sub-empregos temporários para a leva de sertanejos que migravam de suas moradias para outras localidades. Assim, a formação desses espaços de confinamento de sertanejos se tornam juridicamente legalizados, ou seja, o “campo de concentração” ou “curral do governo”, são espaços segregados legalizados em forma de decreto, já que estavam previstos como espaços que facilitaria a assistência aos “flagelados”, sendo assim, estes espaços adentram como política de combate à seca.

As palavras não vêm separadas do seu conceito. Elas têm um significado e uma função social. De acordo com Foucault, “os signos não têm, pois, outras leis, senão aquelas que podem reger seu conteúdo: toda análise de signos é, ao mesmo tempo e de pleno direito, decifração do que eles querem dizer” (FOUCAULT, 2007, p. 91). As palavras também têm sua historicidade, elas estão repletas de sentidos ao serem ditas.

É comum, na prática ocidental, se utilizarem de termos diferentes para tratar de fatos semelhantes que ocorreram na Europa e fora dela, como esclarece Aimé Cesaire em seu livro *Discurso sobre o colonialismo*

Um belo dia, a burguesia despertada por um golpe formidável que lhe é devolvido: a GESTAPO age com afinco, as prisões se enchem, os torturadores inventam, utilizam, discutem sobre os instrumentos de tortura. Nos assombramos, nos indignamos. Dizemos: ‘Que curioso! Porém, bah, é o nazismo, já passará!’ E esperamos. Nos esperamos; e calamos a nós mesmos a verdade, que é uma barbárie, porém a barbárie suprema, a que coroa, a que resume, a cotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, porém contudo antes de ser vítima fomos seu cúmplice; que apoiamos esse nazismo antes de padecê-lo, o absolvemos, fechamos os olhos diante dele, o legitimamos, porque até então só se havia aplicado aos povos não europeus; e este nazismo cultivamos; somos responsáveis por ele e ele brota, penetra, goteja, antes de engolir em suas águas avermelhadas a civilização ocidental e cristã por todas as fissuras desta.(...) No fundo o que não é perdoável em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, se não o crime contra o homem branco, e haver aplicado na Europa, procedimentos colonialistas que até agora só

---

<sup>62</sup> Ver este decreto em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19726-20-fevereiro-1931-518993-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=DECRETA%3A,Independ%C3%A2ncia%20e%2043%C2%BA%20da%20Rep%C3%BAblica>.

concerniam aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia e aos negros da África (CÉSAIRE, 2010, p. 16-17).

Não há aqui uma tentativa “sensacionalista” de buscar compreender os campos de concentração no Ceará durante o período da estiagem de 1932 como se estivesse no mesmo contexto e justificativa do que ocorreu anos depois na Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial, até porque o espaço acompanha as especificidades que lhes dão singularidade.

Os campos de concentração no Ceará não estavam em um contexto de guerra entre países como estavam aqueles do nazismo, não concentravam os mesmos grupos étnicos, não havia câmara de gás, não teve a mesma estrutura física, dentre outras diferenças. Porém, como já colocamos anteriormente, um fato não nega o outro. A violência de Estado praticado em diversas partes do mundo, levando milhares e até mesmo milhões de pessoas à morte não pode ser visto como algo classificatório por parte de interesses particulares, onde grupos hegemônicos são quem classificam as realidades dos grupos segregados e violentados até a impossibilidade da vida e à morte.

No Brasil, desde os finais do século XIX, havia um discurso forte sobre eugenia: a busca por classificar indivíduos de origem diferentes, projetos de país distintos – alguns que disputavam o poder institucional, outros que apenas queriam o direito de coexistir com outros modos de vida sem serem atacados, queriam ter a possibilidade da vida em sua amplitude e não apenas no âmbito biológico - onde o plano hegemônico valorizava a padronização e universalização dos saberes e da cultura Ocidental.

Se por um lado, o termo *campo de concentração* nos leva imediatamente a pensar no holocausto nazista, por outro lado, o termo *curral* animaliza os sertanejos que foram segregados da sociedade. O termo *campo de concentração* é algo que assombra muito mais do que chamar aquele espaço de *curral*, isso porque os descendentes dos colonizados continuam sendo bestializados, e isso é naturalizado até os dias atuais dentro do próprio pensamento acadêmico eurocentrado e ainda colonizador.

O termo *campo de concentração*, assim como *holocausto*, após o nazismo virou um tabu. Representantes de Estado e a população em geral passaram a evitar utilizar esses termos. Tanto é que atualmente o massacre de Israel na Palestina não é visto até o presente momento como genocídio ou holocausto pelas nações ocidentais, e até mesmo pela imprensa hegemônica que exerce suas narrativas em benefício das grandes potências capitalistas. No entanto, a África do Sul, que tem em sua história a marca do apartheid, denunciou Israel em na Corte Internacional de Justiça, em Haya; em resposta, Israel, com

o apoio de países como os EUA e a grande mídia, denominou essa denúncia de “grosseiramente distorcida”<sup>63</sup>. A moralidade, burguesa e colonial é segregacionista e geradora de submissão. Como propõe Fanon (2022, p.34)

Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino, religioso ou laico, a formação de reflexos morais transmitidos de pais para filhos, a honestidade exemplar de operários condecorados depois de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor incentivado pela harmonia e pela prudência, essas formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida, criam em torno do explorado um clima de submissão e inibição que ameniza consideravelmente o trabalho das forças de segurança pública.

A partir dessa análise fanoniana, entendemos que a linguagem enquanto relação de poder estabelece aspectos na memória coletiva contribuindo para dar sentido às coisas e aos acontecimentos. Dessa forma, a prudência e o respeito à estética moral, burguesa e colonialista exercem função importante na legitimação de espaços segregacionistas, minimizando a repercussão de tais espaços para um determinado grupo que foi violentado.

Como é bem colocado por Césaire, antes de ocorrer na Alemanha nazista, esses espaços de confinamentos de pessoas consideradas indesejadas, nocivas à sociedade eram bastante comuns em outras localidades e temporalidades. Não é um termo que se restringe a um período específico (1933-1945) e nem a um espaço em particular (Europa). Tivemos vários campos de concentração espalhados pelo mundo em épocas distintas, assim como tivemos vários holocaustos<sup>64</sup>. De acordo com Graham Holton e Robert Austin (2007, p.295)

A palavra holocausto significa, em grego, *holoe Kaien*, uma oferenda que foi queimada. No século XIII, a língua inglesa adotou o termo latim,

<sup>63</sup> Ver em <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2024/01/12/haia-israel-africa-do-sul-genocidio.ghtml>.

<sup>64</sup> Para citar alguns exemplos do que estamos tratando, pensemos no Congo Belga em finais do século XIX, quando, a mando do imperador belga, Leopoldo II, foram exterminados mais de dez milhões de congoleses. Outro exemplo, é o massacre de Ohmeke (Namíbia - 1903), considerado o primeiro genocídio do século XX, onde mulheres, velhos e crianças passaram seus últimos dias em campos de concentração nas cidades de Karibib, Swakopmund, Okahandja, Windhoek e na Ilha de Shark (MACEDO, 2015). O caso do genocídio armênio entre 1915 e 1923. Ainda durante a Segunda Guerra Mundial, o presidente estadunidense Franklin D. Roosevelt, confinou os chamados “inimigos estrangeiros”. De acordo com o site <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-44618310> foram mais de 120 mil pessoas aprisionadas em dez campos de detenção. No caso do Brasil, o extermínio dos povos indígenas que desde a colonização aos tempos atuais acontecem de forma indiscriminada. Além disso, temos o exemplo do Hospital Colônia de Barbacena, que de acordo com o estudo de Danyela Arbex, este hospital servia como um “depósito”, onde pessoas consideradas indesejadas foram confinadas. Cerca de 60 mil pessoas morreram nesse espaço que existiu durante oito décadas. Para Olegário da Costa Neto, as pessoas ali concentradas são descendentes dos povos colonizados e que estão naquela situação de vulnerabilidade devido a necropolítica da colonialidade que segue duas dimensões: a colonialidade do poder e a colonialidade de gênero (MAYA NETO, 2019). Atualmente, estamos vivenciando o genocídio palestino pelo sionismo radical de Benjamin Netanyahu, Primeiro-ministro de Israel.

*holocaustum*, significando qualquer grande destruição ou perda de vida. Apesar desta longa história de uso popular, a definição de holocausto e a questão de quem está autorizado a usar o termo, e com que referências, só passaram a ser controversas nos anos 1960. Desde então, o termo “holocausto” tem sido conceitualmente apropriado por vários intelectuais e organizações ideologicamente de direita para definir o extermínio nazista de judeus e da cultura judaica, entre 1933 e 1945, e simultaneamente para excluir desta categoria todos os outros massacres, independente de suas dimensões ou brutalidade (KIERNAN, 2007). Neste esquema, as vítimas do holocausto nazista, *gays* ou lésbicas, não-judeus e socialistas, comunistas ou social-democratas de origem romana, se tornam invisíveis.

Assim como Césaire, Holton e Austin percebem a questão do uso do termo como uma forma de poder. Quem pode usar o termo holocausto? Quem pode usar o termo campo de concentração? Fica nítido a postura classificatória de determinados massacres, torturas e prisões. Fica explícito na história política como as expressões linguísticas adentram nos interesses hegemônicos como disputa pela memória.

O termo *campo de concentração* traz uma série de imagens cruéis remetentes ao nazismo, sendo uma das grandes marcas da segunda grande guerra deixada pelo próprio europeu, da mesma forma que deixaram em vários outros territórios coloniais em épocas anteriores e posteriores ao nazismo.

A brutalidade bárbara do colonialismo nas *plantations* no continente americano, por exemplo, deixou sua herança colonial em sistemas que vieram a posteriori. De acordo com Mbembe (2017, p.46) “a plantação transforma-se gradualmente numa instituição econômica, disciplinar e penal (...) Esta primeira fase é completada por um longo processo de construção da incapacidade jurídica. A perda do direito de apelar aos tribunais faz do Negro uma não-pessoa do ponto de vista jurídico”.

Se a questão central é a violência, a fome, a corrupção, a exclusão, a morte deliberada, o estado de exceção nesses espaços de confinamento construídos no Ceará em 1932 não foi violento? A utilização do termo curral não é uma violência? Tratando sobre o estado de exceção no Brasil republicano, Ana Suellen Tossige Gomes e Andyttias Soares de Moura Costa Matos (2016, p.8) afirmam que

O poder executivo governou de 1930 a 1934 por decretos que podiam versar sobre qualquer matéria. Logo, o que houve no período foi um governo de cunho notadamente autocrático, pois a tradicional divisão dos poderes deixou de existir, as garantias constitucionais foram suspensas e o presidente da república poderia legislar sobre qualquer assunto.

É comum, alguns acadêmicos adentrarem na pauta do discurso assistencialista por parte do governo central e estadual, uma vez que, ao contrário do nazismo, no Ceará teria, de acordo com o discurso oficial, uma narrativa que expressava preocupação em dar assistência aos retirantes, possibilitando a distribuição de alimentos e atendimento médico aos necessitados. Sendo assim, como podemos perceber, o discurso oficial é facilmente aceito, pois é um discurso que soa como positivo, uma preocupação com a vida.

Pensar a partir de fora que um espaço forjado para concentrar um tipo de gente, com uma origem específica – o sertão -, para serem assistidas pelo Estado, que após o período de estiagem a vida delas iam voltar à normalidade e negligenciar que para elas aquele confinamento significava, na prática, também ter parte de suas vidas negadas, mesmo que a promessa levada a elas fosse a vida e não a morte, que a normalidade delas antes mesmo do confinamento já era marcada pela violência por parte do Estado, de algumas elites detentoras de terras e mais tarde por uma elite citadina a qual preferia que aqueles estivessem aprisionados a conviver dividindo os mesmos lugares de sociabilidade é, de certa forma, minimizar a violência contra estes corpos migrantes descendentes dos colonizados. A historiadora Maria do Socorro de Abreu e Lima (2015, p.309-310) <sup>65</sup> afirma

Desde a chegada dos europeus, que se apossaram das terras e dizimaram a maioria das populações nativas, as relações sociais são marcadas pela violência. Isto aconteceu no sistema de *plantation*, com a riqueza sendo produzida por escravizados negros, fontes de lucro sob a forma de mão de obra e como objetos de compra e venda, mas também em diversas outras formas de uso da terra, em que os proprietários impunham-se aos pobres usando seu poder econômico, político e mesmo militar. A Igreja sedimentava essa dominação com um discurso que enaltecia a obediência e a humildade defendendo um modelo de colonização menos agressivo com os nativos, cuja mão de obra ela própria tinha interesse em explorar. Diante desse quadro, os explorados posicionaram-se, muitas vezes, contra a opressão em que viviam. A resistência indígena e negra, atualmente melhor estudada, marcou toda a história. Com a promulgação da Lei de Terras (1850) e a abolição da escravidão (1888), da forma incompleta como foi feita as possibilidades de melhores condições de vida e de trabalho para os trabalhadores do campo do nosso país continuaram cada vez mais distantes. Se iniciativas de contestação apareciam, como foi o caso memorável de Canudos, do Contestado, do Caldeirão, entre outros a repressão se fazia feroz.

---

<sup>65</sup> LIMA, Maria do Socorro de Abreu. **Trabalhadores rurais diante da violência**. In: OLIVEIRA, TB., org., Trabalho e trabalhadores no Nordeste: análises e perspectivas de pesquisas históricas em Alagoas, Pernambuco e Paraíba. Campina Grande: EDUEPB, 2015, p. 309-327.

Na citação acima, a autora destaca a resistência dos povos oprimidos, mostrando que não existe passividade em pessoas que veem a tentativa de negação de suas vidas, a busca por dominação por parte de elites hegemônicas que pretendiam subjugar grupos sociais que na perspectiva deles seriam inferiores e que por isso qualquer aspecto da vida daqueles grupos que fosse destituído não teria maior impacto ou relevância.

As trabalhadoras e trabalhadores rurais, assim como em outro momento da história, os nativos e os negros escravizados, buscavam meios para resistir, pois detentores de vida que são, lutavam para não serem subjugados, confinados, violentados, exercem uma reação a tais violência. Porém, estas reações são reprimidas com ainda maior violência, como vimos no capítulo anterior com o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, evento lembrado por Lima na citação acima.

Assim, a questão semântica adentra nas relações de poder, na disputa pela memória, como determinados acontecimentos vão ser referidos nas obras didáticas e ensinadas pelos professores de História nas salas de aula. Desse modo, além do termo é necessário explicar as diferenças e similaridades, além de contextualizar e trazer as especificidades espaciais e temporais, ou seja, é importante historicizar os termos tratados. “*Campos de concentração*” ou “*currais*”, são termos que trazem aspectos de violência contra a humanidade, seja na Alemanha nazista, seja no Ceará durante o Brasil republicano.

## **5.2. As novas tecnologias de controle: da vida ou da morte?**

Tyrone Apollo Pontes Cândido, em artigo intitulado *A violência como método: conflitos relacionados a pagamentos aos operários das secas no Ceará (1877- 1920)*, trata dos atritos envolvendo os retirantes que conseguiam trabalho temporário em obras do governo no período de seca. Esses atritos se davam pelo rompimento do acordo entre empregadores e empregados. Segundo o autor

Eram quase dez horas da manhã do dia 20 de agosto de 1878 em Fortaleza. O sol ardia sobre a cabeça dos retirantes, e eles esperavam pelo pagamento das rações do governo em frente ao armazém da Praça Visconde de Pelotas. Havia quase três dias não recebiam comida e tinham uma forte desconfiança em relação ao que fariam os agentes dos

depósitos. Não era certo nem que haveria de fato distribuição naquele dia. Finalmente os víveres começaram a ser levados do prédio do depósito ao curral da pagadoria. Mas, antes que os encarregados completassem o percurso, retirantes lançaram-se sobre eles e, num átimo, arrancaram diversos volumes de carne e de outros gêneros. Também não tardou que chegassem doze praças de polícia convocados para proteger víveres e agentes dos depósitos. Mas os soldados encontraram uma multidão nada disposta a ceder. Foram recebidos com pedradas e tiveram de procurar refúgio no interior de uma casa a fim de preservarem da ira plebeia. Como era de se esperar em se tratando de uma folha de oposição, o *Pedro II* considerou exagerado e uma completa imprudência o uso da força contra aqueles “filhos do infortúnio”. Segundo a versão do órgão conservador, a ordem já estava quase que completamente restabelecida, com turmas de retirantes já devidamente recolhidas para receberem os gêneros, quando os soldados, “as carreiras, com sabre em punho, sem *quê* nem *porquê*, penetraram rapidamente nos currais e investiram furiosamente contra os moribundos de fome”, os quais, “impelidos pelo instinto da conservação”, arrancaram estacas de madeira para se defender. O presidente da província, em contrapartida, ofereceu sua própria versão dos fatos: para José Júlio de Albuquerque Barros, os retirantes já chegaram à praça dispostos ao conflito. Dias antes, a administração da província havia demitido alguns chefes de turmas que estariam coniventes com irregularidades e malversações no pagamento de gêneros, o que teria gerado um clima favorável para que indivíduos da oposição agissem para criar embaraços ao governo. Agitadores estariam, assim, explorando os fatos com oportunismo, “incitando os emigrantes à resistência”. Os pontos de vista são aqui bem claros e distintos. Para os oposicionistas, os conflitos se desencadearam em razão do péssimo serviço de socorros a cargo da administração provincial, que negligenciava o fornecimento dos alimentos. Os retirantes figuram como miseráveis levados pela agonia da fome, vítimas lancinadas pelos mais “agudos sofrimentos”. Os agentes policiais eram, por sua vez, “mercenários”, “sanguessedentos”, “provocadores”. Quanto ao que sustentava a versão oficial, nada teria acontecido não fosse a ação de “agitadores” explorando a frágil condição dos retirantes, criando “dificuldades e perigo para a ordem pública”. Os que atacavam os policiais eram “desordeiros muito conhecidos”, e da parte das forças públicas, seu comportamento teria sido exemplar, tentando de todas as maneiras dissuadir os retirantes a baixassem paus e pedras, e, afinal, só se valeram da força quando a situação tornaram-se por demais perigosa. Curioso é que para ambas as partes, os retirantes não seriam propriamente os sujeitos de suas ações. De um lado, eram levados ao choque por algum “instinto de conservação” provocado pela fome. De outro, seriam “emigrantes dirigidos pelos desordeiros” interessados em manchar a imagem do governo (CÂNDIDO, 2016, p. 318-319).

Nessa longa citação, notamos, além do conflito entre as forças do Estado e os chamados “operários da seca”, a disputa política envolvendo o periódico *Pedro II* e o então presidente da província, José Júlio de Albuquerque Barros. No entanto, assim como faz Cândido, o que busco destacar é que tanto a situação como a oposição na época

percebiam o sertanejo migrante como um ser sem ação, incapaz de tomar uma decisão por sua consciência.

Para o periódico *Pedro II*, os trabalhadores agiram por instinto, assim como os animais fazem quando estão famintos. Na tentativa de atacar a situação, o enunciado do jornal não questiona o controle sobre aqueles trabalhadores, questiona apenas o método como foi feita a repressão por parte do governo. Já o presidente da província afirma que os migrantes só agiram pois foram estimulados pela oposição. O fato é que ambos percebem a necessidade de controle social e utilizam os migrantes como oportunidade para fazerem ataques políticos uns aos outros.

Os conflitos existentes demonstram que os “operários da seca” não eram passivos, muito pelo contrário, sabiam dos seus acordos e insistiam no cumprimento destes. Negociavam os valores dos trabalhos, assim como também utilizavam a imprensa como meio de denúncia caso houvesse o descumprimento do acordado. Ou seja, eram pessoas que reivindicavam, que incomodavam a ordem do *status quo*.

A cada período de estiagem novas estratégias dos emigrantes para adquirirem trabalho e comida eram postas, por outro lado, exigiu-se também novas tecnologias de controle social por parte do governo. Para Frederico de Castro Neves (2004, p.84)

Os conflitos em torno do pagamento e do fornecimento de alimentos para os retirantes tornam-se mais frequentes, não só em Fortaleza, mas nas cidades próximas aos locais de trabalho, como Baturité – onde as obras de extensão da estrada de ferro ainda permanecem atraindo retirantes – e Barbalha, no Sul do Estado. Os retirantes, aos poucos, vão desenvolvendo a consciência de que podem repor as normas características do modelo paternalista, em que a proteção em tempos de crise é parte fundamental do exercício do poder. De certa forma, passam a questionar a distribuição da riqueza social em tempos de crise, quando a fome e a miséria exigem uma postura solidária mais efetiva, baseada na caridade cristã e num certo comunitarismo popular característico das pequenas comunidades rurais.

Nas últimas décadas do século XIX, começou a haver transformações no espaço citadino de maneira mais intensa e a migração passa a ser uma realidade cada vez maior por parte dos trabalhadores e trabalhadoras do campo que percebem uma possibilidade de existência fora da zona rural.

Ao mesmo tempo que a cidade vai se modificando com características da modernidade, os migrantes de certa forma passam a ter protagonismo em algumas dessas transformações, seja como mão de obra, seja como reflexão por parte de quem projeta o

espaço citadino, o qual começou a modificar e criar espaços pensando nessa nova realidade cada vez mais presente da migração. De acordo com Neves (2004, p.85)

Apesar da criação de uma Hospedaria Geral de Emigrantes, em 1889, a chegada dos retirantes a Fortaleza é inteiramente aleatória e improvisada. As famílias se instalam em praças e ruas, sem qualquer preocupação higiênica ou sanitária, em barracas improvisadas ou embaixo das árvores, dando à cidade uma atmosfera de campo de refugiados, com milhares de pessoas famintas vagando pelas ruas em busca de comida.

A emigração desestrutura os planos governamentais de construir uma sociedade moderna seguindo o modelo urbano do ocidente. Para Sebastião Rogério Ponte “face ao realinhamento do Brasil nos quadros do capitalismo que então se mundializava, as principais cidades brasileiras, incluindo Fortaleza, não escaparam a esse processo de mudanças” (PONTE, 2004, p. 163).

Em meados do século XIX, graças ao impulsionamento do mercado do algodão, a economia cearense se desenvolveu e, com isso, o investimento em aspectos modernos na cidade, buscando transformar a paisagem citadina. No entanto, como vemos na citação de Neves, em momentos de estiagem quando é ampliada a migração para a cidade, percebemos um elemento desestruturador desse projeto modernizador. Diante desse aspecto, as mudanças tiveram que levar em consideração um modelo que buscasse modernizar a cidade e civilizar a população. Segundo Ponte (2004, p.165)

Tais anseios por modernização começaram a se materializar ainda naquele final do século. A partir de meados das décadas 60 e 70, o perfil da cidade principia sofrer alterações. Na década de 60, por exemplo surgem o Lazareto da Lagoa Funda e a Santa Casa de Misericórdia para zelarem pela saúde pública, pois, como ressaltava o saber médico social então em constituição, sem homens sadios para o trabalho não haveria produção de riqueza e progresso (...). Na década seguinte, a remodelação prosseguiria com a instalação da ferrovia de Baturité, a construção de um novo cemitério, a criação da Academia Francesa, a iluminação a gás e o plano urbanístico de Adolfo Herbster (...). A edificação de um novo cemitério, o São João Batista, em local mais afastado (...). Sua construção justificou-se pela pressão médica de suprimir a necrópole anterior, São Casimiro, que comprometia o estado sanitário por achar-se muito próximo (atual Praça da Estação) o perímetro central urbano, além de ser sepultado vítimas da epidemia de cólera, ocorrida entre 1862 e 1864. Pouco tempo depois chegaria a vez de idosos, loucos e meretrizes, acusados de potencialmente perigosos à saúde e à segurança pública, serem também confinados fora da região central. Tais medidas de controle, que se aguçaram dali em diante, demonstram que, à medida que avançava a civilização da cidade, crescia também o medo da doença, do contágio e da morte, bem como da pobreza.

Nota-se as investidas para o ordenamento citadino tendo em vista o modelo capitalista de existência. Neves afirma que “o desenvolvimento urbano de Fortaleza se dirigia cada vez mais para uma preocupação estética com o ‘aformoseamento’, em que a criação de equipamentos socioculturais pretendia dar à cidade um clima moderno de civilização e progresso” (NEVES, 2004, p. 85).

Para isso, a medicina em voga contribuía para os projetos urbanos definindo os espaços que seriam construídos cemitérios, hospedarias, asilos e hospitais no sentido de estabelecer onde ficariam cada sujeito na cidade que estava sendo forjada. Para tanto, havia também a necessidade de classificar os indivíduos a partir do policiamento e da ciência.

Os intelectuais da época seguiam o modelo cientificista e evolucionista que advinha da Europa. Segundo Ponte (2004, p.165) “noções de progresso, evolução e darwinismo social assimiladas do estudo das obras de Comte, Spencer e Darwin, e veiculados pela intelectualidade brasileira da época, serviram de base de inspiração para projetos de redefinição político-social do país”. O pensamento segregacionista está em voga no planejamento hegemônico social e urbano da cidade. Para Kênia Sousa Rios (2014, p.35)

Para combater a “desordem” provocada pelos retirantes que iam buscar a sobrevivência em Fortaleza ou em outras cidades, as classes dominantes ficavam relativamente unidas, arrefecendo diferenças em nome do progresso e da segurança na cidade. Todos concordavam em manter os retirantes afastados de Fortaleza. Não havia grandes divergências quanto à efetivação de políticas de isolamento para a população fugitiva da seca.

O lema positivista estampado na bandeira do Brasil, *ordem e progresso*, é uma demonstração do que se queria implantar nesta sociedade. Qual ordem? Que tipo de progresso? O modelo de urbanização e civilização seguem sendo o daqueles da época da colonização, porém em seu grau mais desenvolvido na percepção evolucionista. A ordem é a punição e o progresso é segregação. Punir os desordeiros para que aprendam a ser civilizados, segregar para esconder as contradições sistêmicas. Para Michel Foucault (2013, p.133)

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos.

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”.

Em uma perspectiva crítica, o planejamento urbano e social se configura numa tentativa de controle social no sentido de gerar e organizar a vida em sociedade, partindo de um saber dominante, capitalista, ocidentalizado. Instituições como escola, igreja, família, trabalho, hospitais, exercem função de policiamento, utilizando-se de artimanhas pedagógicas para ensinar a ser civilizado, numa tentativa de domesticar e padronizar os sujeitos.

No entanto, essa perspectiva ainda que crítica, parte da cultura hegemônica. Controle social dá uma ideia de organização, de ordenamento. Quando mudamos o olhar para os sujeitos que sofreram o impacto do tal “controle social”, percebemos que vai além.

No ensaio intitulado *Necropolítica*, o autor camaronês Achille Mbembe explana sua preocupação em torno do poder sobre o corpo: quem detém o poder sobre o corpo do outro? O que leva ou estabelece o direito a matar ou expor o outro à morte? De que forma se constrói o corpo inimigo? Quais os interesses estão envolvidos na constituição desses inimigos? Qual é o corpo inimigo? Se “a política é a guerra por outros meios”, que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano, uma vez que a guerra é um meio de alcançar a soberania e exercer a soberania é ter o direito a matar? Assim, podemos dizer que a política é um meio para alcançar a soberania com intuito de definir ou ditar quem deve morrer e quem pode viver?

Mbembe nos faz interrogar sobre a vida e a morte, sobre quem tem a soberania de evitar a morte, ou de deixar morrer, ou ainda de fazer morrer. Seguindo esse raciocínio, o controle não é sobre a vida, mas sobre a morte.

Para Achille Mbembe, é no aniquilar a possibilidade de existência do outro que se exerce o controle sobre os corpos, sobre a morte e sobre a vida. Podemos perceber aqui certa inversão na teoria da biopolítica expressada por Foucault, onde ele afirma que o exercício do poder sobre a vida é cada vez mais disciplinar e regulamentador.

Em Foucault, o poder se relaciona com o corpo pela vida, pelo controle da natalidade, e só em último caso é que se configura a morte – quando este corpo é visto como uma ameaça à existência.

Já em Mbembe, observamos uma perspectiva diferente. Mbembe propõe em sua análise que não existe a preocupação em fazer viver, ao contrário disso, há um excedente de pessoas convivendo nos mesmos espaços. Portanto, o que fazer com o excedente indesejado? Na impossibilidade de matar, expõe o outro à morte, dificultando recursos à existência humana. No artigo *Curral do Bárbaros*, Frederico de Castro Neves (1995, p.94) afirma

Um conjunto de saberes e práticas começa a se constituir mais sistematicamente sobre este homem que se retira de seu local de moradia durante as secas – o retirante. (Aliás, percebê-lo como “retirante” já é uma objetivação, uma definição do saber que se generaliza como se fosse a natureza das coisas). A partir daí se organizam experiências que, durante 38 anos, apenas representam pequenas iniciativas públicas ou privadas de assistência – que incluem distribuição de alimentos e passagens para fora do estado – e tentativas isoladas de higienização e/ou moralização. Em 1915, contudo, estes saberes e estas experiências constituem uma nova instituição: *o campo de concentração*.

Nota-se que os saberes construídos pelas elites cidadinas tomam como objeto o migrante que ganha a alcunha de retirante. O retirante passa a ser objeto a ser analisado. No entendimento dessa elite, são necessários esforços no sentido de controlar estes corpos que chegavam diariamente à cidade que se quer moderna.

Como nos mostra Neves, esse controle inicialmente vai se dar a partir do trabalho em obras de aformoseamento citadino, em obras públicas ou privadas. Para os homens e mulheres que migravam para a cidade, o trabalho era um meio para adquirir alimentação, pois o pagamento, como vimos anteriormente, era uma ração alimentícia. Assim, o que para as elites cidadinas significava controle urbano e ordenamento social, para os migrantes significava uma ambígua realidade entre humilhação e necessidade. O corpo destes sendo utilizados como meio útil para a materialidade urbana, onde estes mesmos não podem sequer usufruir.

A alimentação diária, a qual como vimos anteriormente, não era uma certeza, pois servia de um lado como forma de controle, por outro gerava a incerteza da própria existência, uma vez que o trabalho era exaustivo e a recomposição energética não era resposta.



Decomposição alimentar.

Fonte: Relatório da Comissão Médica de Assistência aos Flagelados do Nordeste (1933).

Viver para manter-se biologicamente vivo no entendimento das elites responsáveis por esta ação era o suficiente para esta população retirante, já que o que se buscava com a migração seria a alimentação. Para aqueles que migravam, a morte era um risco constante. A morte era diariamente uma possibilidade para o corpo do migrante.

### **5.3. A formação do Campo de Concentração do Alagadiço em 1915.**

O discurso assistencialista em torno da formação dos campos de concentração no Ceará durante a seca de 1915 e 1932, onde afirmava que com a construção dos campos ficaria mais fácil dar assistência aos “flagelados”, possui uma grande contradição. Já em

1915 quando foi criado o primeiro campo de concentração no Ceará, denominado de Campo de Concentração do Alagadiço, o farmacêutico Rodolfo Teófilo<sup>66</sup> que visitava diariamente os abarracamentos onde ficavam os retirantes em secas anteriores a esta de 1915, já alertava o presidente da província da época, Benjamin Barroso

No dia seguinte ao da minha visita no Passeio Público, fui visitar o presidente do Estado. Encontrei-o apreensivo com a seca. Procurei levantar-lhe o ânimo, dizendo-lhe que não tínhamos uma seca e sim repiquete de seca. Nessa ocasião ele esboçava a planta de um abarracamento que ia mandar construir para os retirantes. Pedi licença para discordar da sua opinião. Aglomerar os retirantes era matá-los (TEÓFILO, 1980, p. 53).

Com a criação de um espaço que concentrasse a população migrante, o problema das revoltas em vários pontos da cidade estaria resolvido. Aquelas pessoas podiam sair para trabalhar nas obras fora do campo e após o trabalho retornavam ao campo. Segundo Rodolfo Teófilo (1980, p.54), “os retirantes estiveram no Passeio Público até se preparar no Alagadiço o futuro ‘abarracamento’, o qual tomou, não sei por que, nome de ‘campo de concentração’ e o povo batizou de ‘curral’”. O povo ao perceber as características do novo espaço o qual foi projetado para confiná-los, logo formularam um novo significado e passaram a chamá-lo de “*curral*”, pois era assim que eles o percebiam e se sentiam naquele espaço. Para Neves (1995, p.96)

Esta iniciativa, tomada pelo então Presidente do Estado Cel. Benjamin Barroso, de concentrar os necessitados num único local dentro da capital, para onde afluíam em desesperada fuga, representou uma novidade no tratamento da questão da assistência aos desvalidos da seca. Até então, o governo permitia a construção de abarracamentos em vários pontos da cidade, meio aleatoriamente, conforme muito mais o confuso movimento da chegada dos sertanejos – que até 1877 vinham à pé de várias regiões longínquas do interior – do que uma lógica de localização baseada nas emergentes técnicas urbanísticas e higienistas. Assim, na grande seca de 1877, “esta imprevidência na escolha do local para os alojamentos dos emigrantes fez em breve sentir os seus perniciosos efeitos”, pois ficavam “a barla-vento da capital”, espalhando pela cidade seus ares contaminados por doenças de várias espécies, contrariando frontalmente os exigentes saberes médicos então vigentes. “aboletada sob árvores”, esta população pobre se misturava aos fortalezenses, invadia suas casas com suas súplicas e expunha publicamente suas mazelas. O campo de concentração, pelo contrário, segundo as intenções do Cel. Barroso, facilitaria a distribuição dos socorros e permitiria um tratamento melhor e mais humano aos “atingidos pelo flagelo indomável”, que encontrariam trabalho e serviços organizados pelo governo, tendo “por compensação alimento abundante para todo o pessoal”.

---

<sup>66</sup> TEÓFILO, Rodolfo. **A seca de 1915**. Fortaleza. Edições UFC, 1980.

Com a ampliação da estrada de ferro de Baturité feita pelos próprios emigrantes a partir de 1877, a chegada destes à Fortaleza aumentou bastante, pois agora havia um encurtamento da viagem por conta do trem que levava tanto mercadorias como pessoas que intencionavam chegar à capital.

O campo de concentração do Alagadiço, com a sua promessa de abrigar e dar assistência ao vasto público migrante era o ponto de chegada de vários tripulantes do trem. Estes agora não precisavam mais passar por dentro da cidade, eram logo direcionados para o campo do Alagadiço. Este campo, segundo Neves, chegou a concentrar mais de oito mil pessoas. De acordo com Neves (1995, p.97), “Cedo mostrou-se incapaz de corresponder às expectativas de seus idealizadores e da população da cidade”.

Dessa forma, o campo de concentração do Alagadiço em 1915 inova como dispositivo de poder e de controle social na perspectiva do Estado e das elites citadinas, por outro lado, assim como já desconfiava Rodolfo Teófilo, o campo de concentração se tornou um “campo santo”. Várias pessoas foram mortas naquele espaço que, nas palavras do presidente da província, serviria para dar atendimento e melhor assistir aqueles “flagelados”.

Na Revista *Fortaleza*, publicada em 14 de maio de 2006, organizada pelo jornal *O Povo*, cujo título da edição referida é *Migração e campo de concentração*, destaca

Fevereiro de 1915. Promessas de chuva desfazem a má impressão que janeiro havia deixado. Mas bastou março chegar para que as esperanças dos sertanejos se fossem. A procura por cidades litorâneas não tardou. Fortaleza de novo se revelou como a terra que daria o alimento para os que se puseram a pé ou na estrada de ferro de Baturité. A primeira leva que chegou de trem em maio ficou aboletada sob as árvores do Passeio Público. Outros contingentes de famintos chegavam e logo o logradouro da Capital abrigou cerca de 3.000 retirantes. As condições sanitárias ficavam cada dia pior, segundo Thomaz Pompeu Sobrinho, na obra *História das Secas* (século XX). A Fortaleza que recebia os retirantes tinha uma preocupação exacerbada com a higiene e a moral. E também tinha o olhar curioso diante da miséria dos irmãos que vinham do sertão. “O espetáculo era inédito e atraía muitos curiosos mas, sem dúvida, sobretudo lamentável. Promiscuidade e imundice aos olhos de milhares de espectadores e exploradores da miséria”, escreveu Thomaz Pompeu sobre a chegada de pessoas ao Passeio Público. O local escolhido pelos retirantes era o ponto de lazer e burburinho da classe abastarda da capital. E o contraste com a “civildade” era grande. O primeiro trem de famintos marcava a chegada de pedintes à cidade, com mulheres trazendo filhos maltrapilhos ao colo. Mas as cenas dessa seca são diferentes da grande estiagem de 1877, segundo nos conta o narrador das secas, Rodolfo Teófilo, no livro *A Seca de 1915*. Os retirantes estavam gordos e rosados, não eram mais as figuras

esqueléticas da seca passada. A estrada de ferro encurtava os caminhos da fome e da sede. Assim como nos outros anos, a massa de retirantes que se deslocava para Fortaleza era grande porque não havia serviços públicos suficientes no sertão, com poucas e tardias obras empreendidas pela Inspetoria de Obras contra as Secas. A primeira leva de retirantes é de Iguatu e chega à cidade num trem da Estrada de Ferro de Baturité. E os subúrbios já estavam cheios de pessoas que chegavam a pé de municípios vizinhos. Para os que chegam à cidade, a Fortaleza moderna também é a que exclui, a política é a de isolamento, controle da higiene e da moral. Diante da situação o escritor Thomaz Pompeu conta que o governo providencia para que os retirantes sejam levados a “um vasto e sombreado sítio no Alagadiço, situado ao lado norte da rua Bezerra de Menezes, um pouco adiante do atual Instituto dos Cegos” (2006, p. 02).

A jornalista Ana Cecília Mesquita, autora do texto acima, descreve como se deu a chegada dos “retirantes” em 1915 em Fortaleza e a formação do Campo de Concentração do Alagadiço. A partir das suas fontes, ela analisa que a instituição de um espaço para confinar migrantes sertanejos foi uma atitude segregacionista. Mesquita aponta os contrastes de uma cidade que caminha para a modernização e civilidade. Nota-se que o entendimento acerca daquele momento é o de que se pode combater a seca através do trabalho temporário e compulsório, pois só ganharia a ração diária aqueles que estivessem empregados em alguma obra.

Importante também é atentar para o que afirmou Rodolfo Teófilo ao mensurar que os retirantes de 1915 não eram iguais aos das secas anteriores, pois estavam bem nutridos. Teófilo afirma (1980, p.52)

A seca de 1915 não tinha a intensidade das que assisti na última metade do século XIX. Isso está cabalmente provado com a menor deslocação da população sertaneja e com a menor importação de gêneros alimentícios. Nas serras e no litoral, o inverno, embora, de pouco mais de 700mm, deu para criar milho, feijão e mandioca.

O Campo de Concentração do Alagadiço era um espaço de confinamento de sertanejos pobres. Na tentativa de fazer com que os retirantes deixassem o Passeio Público, afinal de contas, o Passeio Público era um espaço que tinha certo glamour, seguindo as características da modernidade, não era lugar para ser ocupado pelos migrantes, que na percepção dos cidadãos eram eles que traziam doenças para a cidade e contaminavam o restante da população, além de gerar insatisfação dos cidadãos que viam naqueles corpos ociosos, uma possibilidade para o crime e outros vícios. Para Neves (1995, p.105), “esta primeira experiência, portanto, limitou-se às ações de concentrar e vigiar, com o trabalho irregular e incipiente a complementar uma alternativa de remuneração para alguns poucos”.

Os campos de concentração de 1932 já foram mais sistemáticos e tiveram estratégias específicas. No caso de 1915, o campo de concentração se limitava à Fortaleza e tinha como objetivo retirá-los do Passeio Público, lugar direcionado para os cidadãos e turistas que chegavam à cidade. No entanto, essa primeira experiência foi fundamental para que em 1932 essa prática segregacionista não fosse apenas repetida, mas aprimorada.



Dezessete anos depois do campo de concentração do Alagadiço, tivemos, agora com o interventor do estado Roberto Carlos Vasco Carneiro Mendonça, sete campos de concentração utilizando uma estratégia bem mais eficaz, pois os campos de concentração não se limitavam à Fortaleza, ao contrário disso, foram instituídos nas proximidades das estações de trem da linha férrea de Baturité<sup>67</sup>, exceto o da cidade de Ipu, que estava ligada a linha férrea de Sobral. Além do campo de Ipu, os campos de concentração também foram instituídos nas cidades de Quixeramobim, Senador Pompeu, Cariús, Crato e mais dois em Fortaleza. De acordo com Kênia Rios (2014, p.80-81)

Ainda sem definir medidas concretas, alguns cidadãos começam, em março de 1932, a insinuar os primeiros sussurros sobre implementação de políticas de isolamento: ‘o governo precisa sem demora fixar os flagelados no interior, a fim de que não venham para esta capital, onde nem mesmo o recurso de embarcar lhes resta (*Correio do Ceará* 04/03/1932). A sugestão de fixar os retirantes no Sertão não aparece em contraposição à ideia da migração. Nesta fase da seca, as classes dominantes queriam, antes de tudo, impedir a invasão descontrolada dos flagelados. O desejo de controlar os rurícolas no Sertão colocou em debate a ideia de criar Campos de Concentração.

A ideia dos campos de concentração era, de acordo com a autora acima, evitar que os sertanejos chegassem à Fortaleza, por isso a construção dos campos em pontos estratégicos onde havia maior aglomeração, que eram justamente as estações de trem. É interessante atentar também para o termo “*invasão descontrolada*”, o que leva a entender que aquele território citadino não pertence aos sertanejos, estes têm que se manter em seu lugar, o sertão.

O ambiente da cidade, principalmente da cidade que busca se modernizar e civilizar sua população, não seria o espaço para os sertanejos “incivilizados”. Nesse sentido, os sertanejos são indesejados na cidade, o que contradiz o discurso oficial do Estado, o qual sugere que o espaço de confinamento seria para dar assistência àquela massa de “flagelados”. Na revista Fortaleza, publicada pelo jornal *O Povo*, em 14 de maio de 2006, com o título *Migração e Campos de Concentração* afirma

---

<sup>67</sup> A linha férrea de Baturité se expande até a região do Cariri cearense em 1926, mais precisamente ao município de Crato. A partir daí as relações entre este município e outras cidades do Nordeste são ampliadas, como podemos perceber com o ex prefeito do Crato, o senhor Alexandre Arrais de Alencar em sua Monografia do Município de Crato, escrita em 1940, a partir dos dados colhidos pela Delegacia Regional do Recenseamento Nacional. Alencar afirma que “a sede municipal está ligada aos Municípios vizinhos e à capital do Estado pelos fios de Telégrafo Nacional, fazendo-se o seu intercâmbio comercial e social através dos trilhos da Rêde Viação Cearense, até a capital, em três trens ordinários para o transporte de passageiros e um mixto, por semana, havendo trens de carga quase todos os dias” (ALENCAR, 1940, p. 21).

Em uma coluna especialmente dedicada ao carnaval, *O POVO* relatava ‘as alegrias do Rei Momo’, com os cronistas atentos às fantasias de cada bloco, segundo Kênia no texto *A cidade cercada: festa e isolamento na seca de 1932* na obra *Seca* (edições Demócrito Rocha). Os cronistas relatavam as fantasias de brincantes como Bloco do Boi, Eu Quero é Brincar, Tabajaras e Piratas. Mas o carnaval também era criticado nos jornais pelos católicos. Segundo Kênia, alguns artigos publicados no jornal *O Nordeste* falavam que, enquanto o sertão estava faminto, muitos cidadãos entregavam-se as tentações do carnaval. Havia divergências entre os grupos liberais (burguesia liberal e profissionais ligados ao PSD) e conservadores católicos, publicados nos jornais, mas eles não diferiam quando o tema era isolamento dos flagelados (REVISTA FORTALEZA, 2006, p. 05).

Pode-se perceber com a citação que os diversos grupos institucionais, sejam eles religiosos ou partidários, possuem uma ideia de sociedade, divergem sobre como a sociedade deve ser conduzida, desde a compreensão moralista, às “boas condutas” e etiquetas, a modelos políticos, sociais e culturais os quais devem se efetivar na sociedade. Há vários interesses, sobretudo das camadas sociais mais abastardas que visam uma sociedade moldada pela moral e os bons costumes ensinados e aprendidos como certos, seguindo o padrão cristão ocidental. Se por um lado estes grupos divergem quanto a moral, tanto o conservadorismo cristão, quanto os grupos liberais que gozam e animam-se com os prazeres da libertinagem individual, concordam em confinar os grupos subalternos, como no caso dos sertanejos que migram para a cidade em épocas de estiagem.

As elites na cidade podem até pensar projetos distintos para a sociedade que se desenvolve, porém, jamais pretendem romper os privilégios dos quais lhes fazem privilegiadas. Desse modo, na estrutura da sociedade capitalista em desenvolvimento no Brasil da década de 1930, o povo sertanejo, sobretudo os trabalhadores e trabalhadoras do campo, são vistos pelas elites citadinas que compõem as instituições que estão no topo hierárquico da formação social e política do Brasil, como pessoas amorais, incivilizadas, arcaicas e que são nocivas ao desenvolvimento do país. Assim sendo, estes grupos não poderiam circular livremente. Seria necessário intervir nos corpos destes. Não só controlando as suas vidas e mantendo a ordem na cidade, mas impossibilitando que estes vivam, uma vez que a vida deles está bem próxima à morte. Seguindo o raciocínio de Mbembe (2017, p.64), “a soberania consiste no poder de fabricar toda uma massa de gente habituada a viver no fio da navalha ou, ainda, à margem da vida”.

As pessoas confinadas estavam com a imunidade baixa, algumas já doentes, aglomeradas, famintas e sem higiene, tudo propício para a alta contaminação de

epidemias. Na obra *Campos de concentração da seca de 1932 no Ceará: múltiplas visões e reverberações contemporâneas*, podemos ter acesso a vários documentos como entrevistas com remanescentes dos campos de concentração, matérias de jornais e o resultado do inquérito em relação às infecções entéricas. Em entrevista feita por Valdecy Alves, a professora Diva Targino, na época com 104 anos, remanescente do campo de concentração de Cariús afirma ter havido muitas doenças e que morreram muitas crianças. Além disso, dona Diva também afirma que os flagelados viviam completamente isolados da população (ALVES, 2022, p. 168).

O isolamento dos sertanejos migrantes do restante da população, ou o segregacionismo, que está no depoimento de dona Diva, é uma das características que Mbembe coloca ao falar sobre necropolítica. Na necropolítica a sociedade é fragmentada. No espaço onde estão isolados os indesejados, a morte é sempre uma possibilidade. De acordo com Valdecy Alves (2022, p.159)

Os primeiros retirantes a morrer na concentração do Patu foram as crianças, sendo a principal causa o sarampo. Depois foram os adultos, vitimados por tifo, paratifo e disenterias, que equivocadamente, muitos acreditavam tratar-se de cólera. Sempre comum a narrativa do enterro em valas, sem qualquer identificação, no cemitério clandestino dentro do próprio campo do Patu, que ganhou o nome de cemitério da Barragem.

O discurso do governo para confinar os sertanejos migrantes em campos de concentração permanecia o mesmo utilizado pelo Interventor Benjamin Barroso em 1915 – que era o discurso do assistencialismo, da salvação -, como podemos observar no próprio pronunciamento do então presidente Getúlio Vargas feito em Fortaleza no dia 18/09/1933: “organizaram-se, neste Estado, campos de concentração, por onde transitou mais de um milhão de pessoas, atendidas com serviços profícuos de higiene e assistência” (FREYRE, 1933, p. 169)<sup>68</sup>. A ideia para evitar com que um grande número de pessoas que migravam principalmente em época de estiagem para a capital, passava a ter uma nova tecnologia na seca de 1932, agora fixando estas pessoas nas proximidades de outras cidades, onde o maior fluxo de pessoas em busca da locomotiva se encontrava. De acordo com Frederico de Castro Neves (1995, p.107)

Em primeiro lugar, era preciso evitar a periódica invasão da capital pelos flagelados através de medidas que resultassem a sua fixação junto aos locais de trabalho e moradia. A proteção do centro imaginário do poder e da política local – a própria representação do progresso social

---

<sup>68</sup> FREYRE, Gilberto: **A nova política do Brasil II: o ano de 1932 a Revolução e o Norte 1933**. Rio de Janeiro, José Olympio editora.

– tornou-se, portanto, tarefa fundamental. Um critério de localização deveria ser instaurado. Em segundo lugar, aparece de forma desenvolvida o tema da ociosidade. É verdade que R. Teófilo já denunciava, em 1901, que os retirantes “não podiam ficar mais tempo em Fortaleza, na mais vergonhosa ociosidade”, embora não estivesse se referindo ao periódico crítico da seca, mas ao tempo da chegada das primeiras chuvas. T. Pompeu Sobrinho, por outro lado, destaca, anos depois, o “meritório propósito” do governo “aproveitando os retirantes mais fortes e robustos” no trabalho de manutenção de estradas em 1915, o que, apesar de “conseguindo muito parcialmente, deve ser lembrado e louvado”. Porém, é somente o Ministro José Américo de Almeida que irá se referir ao problema dos “sem-trabalho”, ou melhor, aos “sem-trabalho” como o problema, instaurando um novo olhar sobre a questão. Isolar não era mais suficiente; será preciso intervir no cotidiano destes “invasores”, disciplinar seus corpos e suas mentes, estabelecer um critério de organização.

O que estava em jogo na concentração dos retirantes era a segurança e a proteção do *status quo*, da sociedade estabelecida pelos valores ocidentais. A multidão na capital do estado do Ceará representava um risco inclusive sistêmico, pois, por mais que essa massa não estivesse organizada, podia fragilizar o poder do Estado e a sua ânsia de progresso no sentido da modernidade capitalista. A questão do trabalho posto na citação acima, é no sentido de controlar o povo ocioso. Faltava obras para empregar tantos emigrantes. De acordo com o Ministro da Viação e Obras Públicas de Getúlio Vargas, José Américo de Almeida (apud AGNES, 2022, p.53)

Não foi, entretanto, possível evitar os campos de concentração, que chegaram a conter, num só dia, no Ceará, 105 mil pessoas. Era pensamento do Governo só manter esses campos improdutivos, enquanto os trabalhos de utilidade permanente não tivessem o desenvolvimento necessário para concentrar toda a massa faminta; mas, à medida que eles se esvaziavam, com esse aproveitamento, afluíam novas levas, mais numerosas, de gente inválida – a multidão de cegos, aleijados, órfãos, macróbios que não podiam mais recorrer à caridade pública esgotada.

Getúlio Vargas em um de seus pronunciamentos afirma “levar a efeito, praticando como um apostolado, a defesa sanitária – saneamento e higiene – estendendo-a, principalmente, às populações rurais, até hoje abandonadas, e, pelo aperfeiçoamento eugênico da raça, apressar o progresso do país” (FREYRE, 1933, p 46)<sup>69</sup>. Nessa fala, pode-se notar a crença em uma raça superior e a percepção de progresso a partir da ideia de eugenia. Além disso, na citação do Ministro da Viação e Obras Públicas nota-se o

---

<sup>69</sup> FREYRE, Gilberto: **A nova política do Brasil II: o ano de 1932 a Revolução e o Norte 1933**. Rio de Janeiro, José Olympio editora.

termo “*gente inválida*”, se referindo às pessoas que chegavam à cidade; os campos de concentração tiveram como objetivo confinar estas pessoas que, para o Estado, eram “*inválidos*”, ou seja, sem utilidade social. Percebemos com Leda Agnes onde está situado o povo sertanejo na cultura política expressada no governo Vargas

Refletimos, a partir disso, que apesar dessa idealização dos sertões por vezes ligada a máxima euclidiana ‘o sertanejo é sobretudo um forte’ ele era visto como o ‘outro’, o diferente do litoral, e em meio à seca, ainda trazia aos olhos de uma elite citadina a pobreza, a miséria, as doenças. Através dessa noção estereotipada do sertanejo, sob a ótica do diferente, que o campo de concentração foi criado como algo viável de ser posto em prática e de ser ‘naturalizado’ como uma benfeitoria ao povo sedento e com fome. Confinar, segregar, manter sob os olhos da vigília os sertanejos da seca de 1932 nesses *campos*, fazia parte também de uma ideia concebida no cerne da formação do Brasil de que o pobre era uma classe perigosa, cheia de vícios, que podia a partir de um estado limite roubar, saquear, viver em promiscuidade (AGNES, 2022, p. 52).

A ideia que se confere na forma de desenvolvimento e universalização do sistema Ocidental, justificado pelos “detentores do conhecimento científico” – os próprios ocidentais -, onde se explica a partir da ideia de evolução a superioridade e hierarquização das raças humanas, onde o branco europeu estaria no topo dessa pirâmide hierárquica e abaixo deles estariam os africanos, asiáticos, americanos tem um propósito: justificar, legitimar e dar um caráter de naturalidade, através da ciência, acerca da dominação e da exploração do europeu a outros povos e outros territórios. Para o sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein (2007, p.29)

A história do sistema-mundo moderno tem sido, em grande parte, a história da expansão dos povos e dos Estados europeus pelo resto do mundo. Essa é a parte essencial para a construção da economia-mundo capitalista. Na maioria das regiões do mundo, essa expansão envolveu conquista militar, exploração econômica e injustiças em massa. Os que lideraram e mais lucraram com ela justificaram-na a seus olhos e aos do mundo com base no bem maior que representou para todos os povos. O argumento mais comum é que tal expansão disseminou algo invariavelmente chamado de civilização, crescimento e desenvolvimento econômico ou progresso.

A Europa, ao colocar para si o modelo padrão, o mais alto grau de evolução humana e a racionalidade humanista desde o século XVI, ao mesmo tempo que houve a expansão da cultura europeia para o resto do mundo, se voltando também e sobretudo para o Atlântico, significou também uma tentativa de aniquilamento e a destruição de outras formas de viver, outras potencialidades, outras culturas – é fato que não conseguiram extinguir definitivamente essas culturas e saberes, as quais muitas ainda hoje resistem ao colonialismo.

A teoria da racialização funcionou como tecnologia de dominação bastante eficaz para o colonizador<sup>70</sup>. A colonização epistemológica<sup>71</sup> é fundamental no processo de dominação, visto que anula o conhecimento do outro, a cultura do outro, os seus símbolos, modos de representação, enfim, busca construir um outro ser negativo. O colonizador forja, assim, um “modelo civilizacional” para se opor à “barbárie”, e busca dessa forma dicotomizar as sociedades entre os “nós” e os “outros”, “civilizados” e “bárbaros”, “moderno” e “arcaico”.

Durante o século XIX o capitalismo se consolidou como principal sistema econômico na Europa. Percebeu-se, a partir desse momento, a ampliação do alcance do sistema capitalista em regiões externas à Europa, agora como Estados independentes que vão buscar emergir no mundo, aceitando e buscando seguir o modelo europeu, visto como único aceitável.

A presença europeia se fará mesmo à distância, uma vez que dentro dos próprios segmentos do poder institucional desses países, agora independentes, vai estar presente a estrutura de pensamento dominante europeu – seu saber/conhecimento, sua forma de dominação, sua ideia de civilização evoluída e sua ideia de progresso, assim, os países denominados como “periféricos” conseguiriam evoluir e diminuir suas diferenças em relação ao europeu, mas nunca se igualar, pois, nessa lógica o superior vai estar sempre à frente daqueles que pretendem seguir os seus passos. Frantz Fanon (2008, p.34) afirma que

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será.

Nesse sentido, o padrão imposto de civilização condena tudo aquilo e todo aquele que não estiver alinhado com a forma social hegemônica, burguesa e predominantemente europeia. É uma identidade forjada na negação da existência de um outro modo de vida, no aniquilamento de outros saberes e de outras culturas.

Daí podemos então voltar ao pronunciamento do então presidente Getúlio Vargas, quando ele justifica “em nome da defesa sanitária e pelo aperfeiçoamento eugênico da

---

<sup>70</sup> Ver ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

<sup>71</sup> Ver QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

raça, apressar o progresso do país”, ele deixa claro quais são os principais corpos que serão atingidos com essa proposta de “levar”, principalmente às populações rurais, populações estas que são caracterizadas a partir de fora para dentro. São os corpos dos descendentes dos colonizados que serão atingidos.

As elites cidadinas e os governantes representam os sertanejos tendo em vista todos os seus preconceitos, conceituando o sertanejo como o “outro”, o diferente, a partir de si, que aceitou a cultura hegemônica e a estabelece como verdadeira civilização a ser seguida, como estereótipo de cultura evoluída.

De acordo com Albuquerque Jr., “os pronunciamentos interessam ao historiador, tanto quanto os discursos, por implicarem uma intervenção pública de alguém, uma saída à cena de um personagem que, com suas palavras, pretende causar algum tipo de efeito, algum tipo de acontecimento” (ALBUQUERQUE JR., 2015, p. 225)<sup>72</sup>. O pronunciamento de Vargas nos parece algo positivo, uma benevolência, um assistencialismo aos “abandonados”, mas está dentro da lógica posta acima de superioridade e inferioridade da raça construída para legitimar a dominação física, territorial, política e cultural.

Em relação à institucionalização dos campos de concentração no Ceará, tem-se o discurso da assistência aos que sofrem da seca. Getúlio Vargas em um pronunciamento feito em João Pessoa no dia 08/09/1933 expõe seu entendimento sobre a seca: “compreende-se que as secas, como fenômenos naturais, não podem ser evitadas, mas é crime não lhes neutralizar os efeitos devastadores, pela execução de uma série de medidas preventivas”<sup>73</sup>. Esse tipo de discurso isenta o Estado de qualquer responsabilidade acerca dos problemas ocasionados na sociedade em épocas de estiagens, vendendo uma narrativa que mesmo diante de problemas naturais, o Estado lutará para evitar piores complicações, de modo que a população possa aceitar esse discurso “heroico” do combate contra hostilidade da natureza.

A formação dos campos de concentração surge como algo positivo e propagandeado pelo próprio presidente – como já vimos anteriormente quando ele

---

<sup>72</sup> ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de Albuquerque. **A dimensão retórica da historiografia**. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tânia Regina de. *O historiador e suas fontes*. São Paulo, Contexto, 2015.

<sup>73</sup> FREYRE, Gilberto: **A nova política do Brasil II: o ano de 1932 a Revolução e o Norte 1933**. Rio de Janeiro, José Olympio editora.

enaltece a construção dos campos como forma de atendimento às pessoas que migravam por conta da seca.

**Socorro e Assistência aos Flagelados**  
**Uma Demonstração à Imprensa feita pelo Departamento das Secas**

Hontem, cerca de 16 1/2 (19 069) e Ipá. (8 815). Total : 74 459 pessoas concentradas.

No campo de Fortaleza foram gastos 85.538\$ em maio e 28.700\$ em junho, ou sejam 63.286\$ nos dois meses.

Para os diversos campos do interior, foram remetidos, de abril a 12 de junho, 455.808\$ e de 13 de abril até 30 de junho a Cruz Vermelha ha fornecido para os flagelados 5 810 sacos de farinha; 870 de feijão; 190 fardos de xarque e 90 sacos de café.

O Departamento tem ainda em seu poder cento e oitenta contos . . . (180.000\$) que estão sendo dispendidos em estradas de rodagem e outros serviços.

Na construção dos campos de concentração foram dispendidos . . . 293 018\$410, assim discriminados :

Fortaleza	88 018\$410
Orato	20 000\$000
Patú	45 000\$000
Caridá	60 000\$000
Ipá	80 000\$000
<b>Total</b>	<b>293 018\$410</b>

Hontem, cerca de 16 1/2 horas, o sr. tenente Jeová Mota, diretor do Departamento das Secas, reuniu em seu gabinete os representantes dos diversos jornais desta capital, fazendo lhes, então, uma demonstração de trabalho do que tem sido o movimento daquela repartição.

Segundo os dados fornecidos pelo tenente Jeová Mota, o Departamento já dispendeu de abril a 30 de junho ultimo, com os flagelados deste Estado perto de 1.060.000\$ (mil e sessenta contos) proveniente das seguintes parcelas :

Fornecido pelo Ministerio da Viação . . .	1.036.485\$400
Doativos	9.649\$000
Vendas de couros	18.917\$600
<b>Total</b>	<b>1.059.502\$000</b>

O Departamento das Secas mantém atualmente cinco campos de concentração: Fortaleza (1.400 pessoas); Patú (14 633); Caridá, (81 012); Orato,

Fonte: Acervo de Valdecy Alves

Nota-se, com a matéria jornalística acima, que existe uma instituição destinada a “combater” a seca – o Departamento das Secas. O título da manchete do periódico pressupõe que a criação dos campos de concentração foram uma política de Estado para dar assistência à população sertaneja, aqui denominada de “flagelada”.

A convocação da imprensa pelo presidente do Departamento das Secas, Jeová Mota, para prestar conta dos gastos empreendidos, deixa escapar como o Estado lida com a questão climática.

Primeiramente, nota-se que os gastos são com alimentação e obras públicas, que vão desde a ampliação da rodagem à construção de açudes em propriedades privadas e trabalhos em engenhos próximos, além de trabalharem também no aformoseamento das cidades, sobretudo de Fortaleza. Todos esses trabalhos eram pagos com comida, a qual era insuficiente para todos os concentrados.

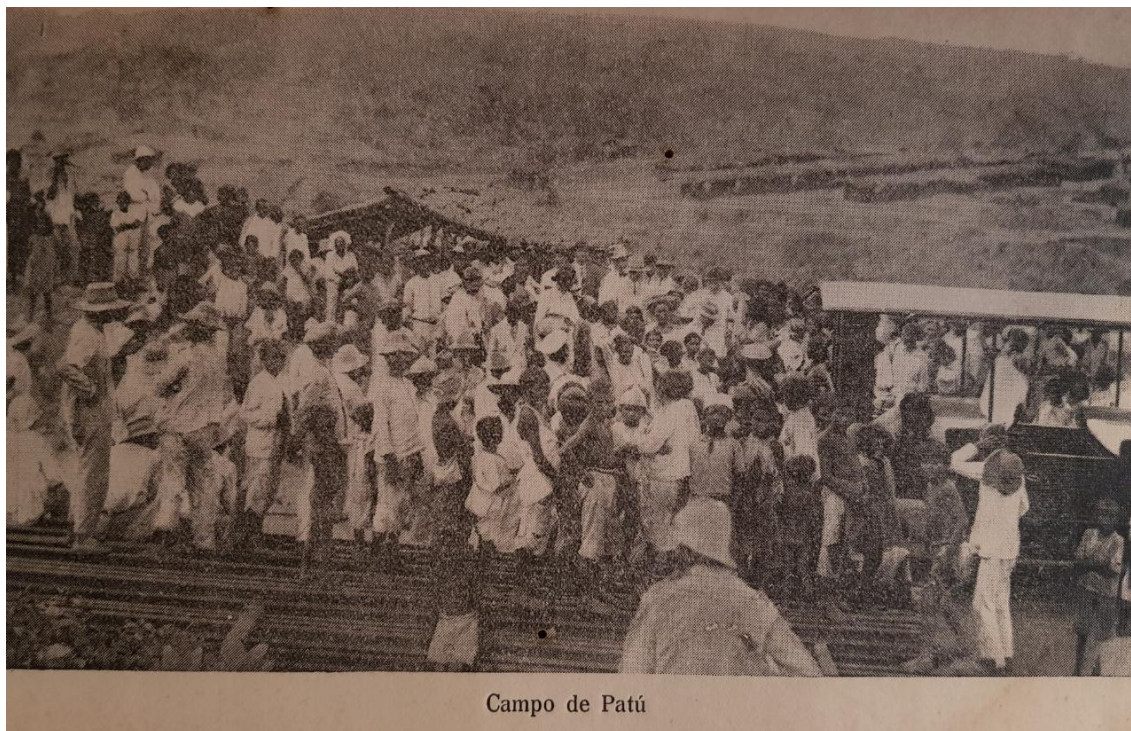
Em relatório da comissão médica de assistência em 1933, o médico gaúcho José Bonifácio Paranhos da Costa (apud Alves, 2022, p. 157-158) afirma

Patú, foi um dos vários campos de concentração instituídos no Ceará, aproveitando o local das antigas obras para açude do mesmo nome, no governo Epiácio Pessoa e distante cerca de 2Km da cidade de Senador Pompeu. A barragem, que para aquela açude, seria construída sobre o rio Patu, apesar de já terem sido iniciados os trabalhos de fundação, não logrou prosseguimento, e utilizando-se dos não poucos prédios então construídos, foi instalado o campo. Aqueles prédios construídos além dos que serviam à administração, albergavam também flagelados, porém, como não bastassem, foram levantados diversos barracões. Nesse campo, era, mediante apresentação de cartão numerado e no qual estava indicado o número de pessoas da família a atender, distribuída alimentação que em geral constava de carne, farinha, sal, feijão e toucinho. Um dos prédios era ocupado pelo Posto Sanitário, onde médico do campo, Dr. Alcides Barreira; auxiliado por enfermeiros, um dos quais com atribuições de farmacêutico prestava os serviços de ambulatório, dando consultas e distribuindo remédios. No posto apesar de haver, dos enfermeiros alguns encarregados de percorrerem o acampamento, não só para a descoberta de doentes, como também para vacinação antivariólica e anti-tifodisintérica, também aí se fazia vacinações. Porque, dizia-se, era um campo de concentração onde pouco permaneciam os flagelados que via de regras eram enviados para os locais de trabalho, açudes, estrada de rodagem, reflorestamento, etc., não havia necessidade de hospital. E foram certamente, do meu ver os campos de concentração, na aglomeração: que se permitiam, e onde a mais intensa promiscuidade, com absoluta falta de higiene, ou de noções as mais primitivas de vida, eram indescritíveis, e para onde afluíram em multidão de todos os pontos do Estado, no auge do flagelo, as populações então espalhadas e distribuídas pelos inúmeros lugares, onde havia trabalho contra as secas, que ocorreram para agravar um estado endêmico, já bem caracterizado e elevado, embora, modificar tão profundamente as condições sanitárias do Estado e quiçá do Nordeste. Por isso, depois da inspeção ali realizada, salientamos a necessidade de hospitalizar os doentes infecciosos existentes e que não eram poucos, para o que pedimos, se não a construção de um hospital, ao menos a adaptação de um dos prédios existentes, e que a este mister tão bem se prestava.

Ao tratar do campo de concentração do Patu em Senador Pompeu, município do Sertão Central Cearense, o médico Paranhos da Costa, relata sobre a utilização dos sertanejos concentrados para o trabalho em açudes e outras obras das quais já foi mencionado acima. Além disso, pode-se verificar que este campo do qual trata o médico, é o único com uma estrutura física diferenciada, pois aproveitaram o prédio que funcionava como administração em obras anteriores ao próprio campo. Além disso, percebe-se a falta de cuidados em relação àquela gente segregada.

De acordo com Alves (2022, p.153), o campo de concentração do Patu era “composto por vários casarões construídos pelos ingleses através da Norton Griffiths &

Company Limited, cerca de 12 casarões e mais ou menos duzentas casas de taipa para os operários da época. Uma verdadeira multidão que dia a dia aumentaria”.



Fonte: Acervo de Valdecy Alves. Fotografia retirada do Relatório da Comissão Médica de Assistência aos Flagelados do Nordeste (1933).

Se concordamos com a ideia de que os campos de concentração no Ceará são para o controle de uma determinada gente que não se quer perambulando pelas ruas das cidades, penso com Achille Mbembe que esse controle não é da vida, e sim da morte, se pensarmos do ponto de vista daqueles que estão na concentração. Basta fazermos uma mudança de perspectiva: se para os moradores da cidade, onde há uma existência de padrão bem definido e aceitável, que deseja afastar outros tipos fora do padrão; para os excluídos o que vai ter nesse momento é uma vida que vai se perdendo, é a possibilidade da morte sendo aproximada. Vejamos a notícia que saiu no jornal *O Povo* de 25 de maio de 1932, com a manchete “*O campo de concentração do Patu: cerca de vinte mil famintos aglomerados*”

Senador Pompeu, 23 (O POVO) – Via Postal – Visitamos, hontem, demoradamente, o campo de concentração do Patú, neste município de Senador Pompeu a fim de verificarmos, de visu, a verdadeira situação dos dezenove mil e tantos infelizes, que, tangidos pelo infortúnio, ali se encontram, quase ao desabrigo, á espera da esmola que o poder público

lhes oferece. Percorremos, com atenção, grande número dos alojamentos improvisados, na sua quase totalidade barracas de construção ordinária, coberta e tapadas de folhas já ressequidas, e que ao vento vai, pouco a pouco levando, reduzindo a habitação a uma frágil armação de madeira, que não oferece sombra de espécie alguma (...). Convém notar, ainda, que, quase sempre, deixam de fornecer carne no dia em que fornecem feijão (...). Situação mais deplorável ainda, é, porém, a da população infantil. Expostas aos rigores do sol, pessimamente enganada com uma alimentação imprópria e deficientíssima, aos nove mil e tantos inocentes ali reunidos estão irremediavelmente destinados à morte (O POVO apud ALVES, 2022, p. 154).

Longe de ser um jornal de oposição, “*O Povo*” enaltece “os bons propósitos do governo”. No entanto, relata as condições em que estão postas a população concentrada, sobretudo das crianças. Essa narrativa nos leva à análise que Rodolfo Teófilo fez sobre o campo de concentração do Alagadiço em 1915, onde o mesmo afirmava que aglomerar essa gente num campo seria decretar a morte das mesmas.

No *campo de concentração* instituído no município de Ipu, de acordo com Raimundo Alves de Araújo e Emmanuel Teófilo Furtado Filho (2002, p.13), “ficaram retidas cerca de 8.800 pessoas, e que mais de 1.500 pessoas (na maioria crianças) morreram vítimas de desnutrição, fome, doenças infecciosas e contágios provocados pela aglomeração de tanta gente em um só lugar, sem qualquer condição sanitária, sob a imposição do trabalho obrigatório”.

José Ailton Brasil de Lima e Francisco Chagas da Silva Neto (2022, p.119) afirmam que “originaram-se os campos de concentração em pontos distintos, contaram com milhares de pessoas e, devido às condições no qual eram subordinadas, provocou a morte de muitos desses flagelados”.

Sobre a situação do município de Quixeramobim, os autores acima mencionam uma carta escrita pelo ex-prefeito daquele município, Virgínio Barbosa, que foi enviada ao jornal *O Povo*, reclamando da presença dos retirantes. A carta com título “*A situação de Quixeramobim, a cidade invadida pelos retirantes*”, explana a seguinte advertência do autor

Onde grupos de retirantes e famintos esqueléticos, andrajosos e esqueléticos, enchem as ruas a suplicar de porta em porta a caridade pública. Ultimamente, o Sr. Interventor Federal enviou cinco conto para um serviço de emergência, cuja aplicação ora se faz no concerto no açude de utilidade pública indiscutível, e tem atraído avultado número de flagelados, os quais, na impossibilidade de serem empregados numa obra assim diminuta, constituem, por isso mesmo, um sério perigo ao comércio. Leva de desgraçados, com as faces lívidas, com as vestes esfarrapadas, desgrenhados os cabelos, surgem pelas estradas, sob a

inclemência de um sol causticante, vítimas da natureza impiedosa e do céu traiçoeiro do Ceará que lhe recusa a chuva [...]. Em vista de tanta miséria é que o exmo. Sr. Interventor Federal, tão solícito como é, no desempenho de suas espinhosas atribuições, providencie no sentido de ser enviado algum recurso (apud LIMA; SILVA NETO, 2022, p. 123-124).

O campo de concentração de Quixeramobim, de acordo com os autores, foi o de menor duração, cerca de três meses, e abrigou em torno de 16 mil pessoas. Dirigido pelo Tenente Luiz Marques, o gasto no campo de concentração chegou a 18 mil contos de réis, além de mais 15 mil doados ao prefeito para a construção de obras na cidade.

Na citação, nota-se a insatisfação com a presença dos retirantes na cidade, mostrando como aquela população era vista, e caracterizada pelas elites locais. Esta elite que naturaliza a pobreza e põe o pobre como ser perigoso por sua condição, adentra naquela noção eugênica exposta no primeiro capítulo, que tanto vigorava na época. É uma gente que incomoda as elites por sua presença.

Outro aspecto que podemos perceber com a carta endereçada ao jornal *O Povo*, é a utilização dos periódicos para sensibilizar os governos e adquirir verba, normalmente utilizada em obras públicas, pois esta lógica recorrente era vista como algo combatente à seca.

O trabalho gerado nas obras públicas dava utilidade aos corpos retirantes, além de afastá-los do convívio social por onde transitavam as elites cidadinas. Como afirma Leda Agnes (2022, p.52), “confinar, segregar, manter sob olhos da vigília os sertanejos da seca de 1932 nesses campos, fazia parte também de uma ideia concebida no cerne da formação do Brasil de que o pobre era uma classe perigosa, cheia de vícios, que podia a partir de um estado limite, roubar, saquear, viver em promiscuidade”.

Ao tratar sobre a noção de necropoder, Achille Mbembe afirma que dentre as características dessa prática têm-se, “a fragmentação territorial, o acesso proibido a certas zonas e a ampliação de assentamentos. O objetivo desse processo é duplo: impossibilitar qualquer movimento e implementar a segregação à moda do Estado do apartheid” (MBEMBE, 2018, p. 43). Essa construção a respeito da política da morte tem como referência a violência colonialista expressada em Fanon, já debatida aqui. Ainda segundo Mbembe “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2018, p. 41). Kênia Rios (2014, p.94) afirma

Os campos de concentração funcionavam como uma prisão. Os que lá chegavam não podiam mais sair, ou melhor, só tinham permissão para se deslocar quando eram convocados para o trabalho, como construção

de estradas, açudes ou obras de ‘melhoramento urbano’ de Fortaleza ou quando eram transferidos para outro campo. Durante esses deslocamentos, sempre havia uma atenta vigilância para evitar fugas ou rebeliões. Os flagelados só se deslocavam dentro de caminhões e, a todo momento, ficavam sob o atento olhar de vigilantes.

Nessa citação, fica evidente o cuidado que o Estado tinha em manter os sertanejos confinados, segregados. A ideia não era apenas civilizá-los, mas mantê-los distante do convívio daqueles que o Estado encarava como pessoas importantes, ou seja, àqueles que suas vidas importam. Para o Estado e a classe que o Estado representa, as vidas dos sertanejos são menos importantes. Por mais que algumas pessoas e em alguns periódicos demonstrem certa “empatia” com os sertanejos, não significa que considerem a vida destes com o mesmo valor dos cidadãos possuidores de valores e comportamentos aceitáveis.

Com isso, os campos de concentração instalados no Ceará em 1932 e 1933 tiveram como finalidade afastar os indesejados, excluir aqueles que não pertencem a cidade que se quer moderna e civilizada aos moldes do capitalismo ocidental, impossibilitar a vida dos sertanejos que migravam e buscavam viver dignamente em um espaço diferente do que estavam habituados, algo que por si só já era uma violência, pois aqueles que migravam deixavam suas moradias, seu lugar de origem, não por desejo, mas pela forma social em que o Brasil foi tomando corpo antes mesmo de se tornar república. Os campos de concentração do Ceará são consequências da formação social excludente do Brasil republicano que tem suas bases no colonialismo moderno.

## **5.5. O campo de concentração do Buriti e a necropolítica**

Nos primeiros decênios do século XX, o município do Crato<sup>74</sup>, ainda que lentamente, começou a ter seus primeiros aspectos de cidade urbanizada. As noções de modernidade começavam a ser propagadas, influenciando a população local, principalmente a elite que outrora vivia nas propriedades rurais.

---

<sup>74</sup> Pela Lei provincial nº 628, de 17 de outubro de 1853, a Vila Real do Crato torna-se cidade.

A construção de uma mentalidade com características vinculadas à modernidade, que como vimos foi fabricada dentro de uma retórica do poder, do racismo e da influência das sociedades capitalistas, chegou, também, nas populações de municípios de médio e pequeno porte. Não foram apenas nas capitais que ocorreram mudanças na mentalidade da população e na estrutura física da cidade.

A cidade do Crato nas primeiras décadas do século XX fazia coexistir aspectos modernos trazidos de fora e tradicionais que resistiam ao atropelamento total do novo sobre o antigo. Nesse período, o Crato ocupava a terceira posição em termos econômicos no estado do Ceará, além de forjar para si como espaço da cultura e de grandes fatos e personagens históricos dignos de enaltecimento.

Crato é posto como uma cidade que atrai pessoas, que fascina, conhecida por seus apelidos, “Princesa do Cariri”, “Oásis do Cariri” - como diz Luiz Gonzaga em música composta em 1963 intitulada *eu vou pro Crato*: “Cratinho de açúcar, coração do Cariri”. Notamos um desejo inspirador em torno desta cidade no sentido de colocá-la como cidade em desenvolvimento desde a segunda metade do século XIX. Na virada do século XIX para o século XX, o Crato se torna cada vez mais uma cidade atraente para os sertanejos, por conta do seu desenvolvimento urbano, pela localização geográfica, pois fica próximo a cidades do interior de outros estados, como Paraíba, Pernambuco e Piauí, além de existir neste município a possibilidade, através do trem<sup>75</sup>, de chegar mais rápido à capital do Estado, Fortaleza, destino este que historicamente fazia parte dos retirantes.

Dessa maneira, o Crato se forjava como um espaço que atraía tanto as camadas sociais mais abastardas, chegadas das capitais de outros estados do Nordeste com uma mentalidade liberal, como também era atraente aos olhos de quem buscava escapar às condições de miséria impostas pelas contradições do sistema que impossibilitava a propriedade da terra para a maioria dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, que em épocas de chuvas irregulares tinham como alternativa imposta a migração.

Na “Princesa do Cariri” não se queria romeiros ou retirantes, era um município que pretendia ser espaço da “boa sociedade”, do “bom catolicismo”<sup>76</sup>. Na obra de Paulo Elpídio de Menezes *Crato de meu tempo*, um livro de memórias, podemos observar

---

<sup>75</sup> A estrada de ferro de Baturité se expande até o município do Crato em 1926.

<sup>76</sup> O destaque para o termo *bom catolicismo*, exposto na sentença, serve como marcador de diferenciação do que a sociedade que assumia os cargos do poder supunha como adequado para a sociedade em geral, negando e buscando excluir características populares na religiosidade católica, características explícitas na população romeira ligadas ao Padre Cícero. O catolicismo no Crato segue os preceitos rigorosos da religiosidade cristã advinda de Roma.

alguns aspectos de como se queria que o Crato fosse representado. Esta obra apesar de ter sido escrita na segunda metade do século XX, trata sobre as lembranças do autor do final do século XIX e primeira década do século subsequente. De acordo com Menezes (1985, p.30)

Na cidade de Dona Bárbara de Alencar, não se queria ateu. Nem como visitante. Rodrigues Júnior tentou chegar até ali, para fazer propaganda de sua candidatura ao Congresso Nacional e não conseguiu, devido à animosidade despertada na população pelos políticos, seus adversários, dizendo que se tratava de um homem sem Deus e que não acreditava na virgindade de Nossa Senhora.

Bárbara de Alencar (1760 - 1832), nascida na cidade de Exu, Pernambuco, construiu laços na cidade do Crato, onde possuía fazendas e, após a morte do seu marido o português José Gonçalves dos Santos, passou a administrar o comércio da sua família. Dona Bárbara lutou na Revolução pernambucana de 1817 e na confederação do Equador, esta última ao lado de seus filhos, Tristão Gonçalves e José Martiniano de Alencar. Bárbara de Alencar é colocada pela historiografia local como grande heroína e visionária, lutava em favor dos ideais liberais em alta em diversos países europeus, modelo de desenvolvimento este que passou a ser alvo fora da Europa ainda no início do século XIX.

Ao escrever suas memórias, Menezes põe a cidade do Crato como a “cidade de Dona Bárbara”, exaltando os feitos de alguém que lutou, que possui características de uma heroína, como se a cidade do Crato fosse um espaço de pessoas aguerridas, bons cidadãos, cristãos e não ateus. A personificação da cidade do Crato na imagem de Bárbara de Alencar é o reflexo da representação desejada. Crato, uma cidade cristã, de filhos aguerridos, não tem lugar para aqueles que não seguem determinadas condutas alinhadas com o catolicismo oficial.

Raimundo de Oliveira Borges em seu livro *A alma encantadora das ruas do Crato*, trata, como dá para perceber já no próprio título, da essência da cidade do Crato que é o de encantar, sobretudo quem não é natural do Crato, como é o caso do escritor em questão. Ao escrever sobre o desafio de narrar uma representação desta cidade, Borges (2008, p. 04) relata

Seria para mim motivo gratificante satisfação se pudesse descrever em elevado estilo e fidelidade a alma encantadora das ruas desta cidade, na abrangência de suas casas, de seus monumentos, de suas pessoas, de seus acontecimentos e de outras coisas mais, que a pátina do tempo destruiu.

Nota-se como se exalta desde as construções do aparato urbano vinculadas às ideias modernizadoras, às características das pessoas, que aqui são as pessoas que

formam uma unidade, um tipo de gente específica do Crato. Borges (2008, p. 05) afirma “o Crato atrai, o Crato fascina. Não foi, pois, sem razão que a Edilidade gravou na coluna da Hora-Cristo Redentor – em frente à antiga Estação Via-Férrea, este convite: seja bem-vindo, aqui há lugar para todas as pessoas de boa vontade”. Destaca-se o trecho “a todas as pessoas de boa vontade”. Quem são essas pessoas bem-vindas no município do Crato? Quais são essas pessoas de “boa vontade”? Boa vontade em relação a quê?

Não podemos deixar negligenciado o fato do Crato ser uma cidade influenciada pelos preceitos do catolicismo oficial<sup>77</sup>. É através da própria Igreja que a cidade se desenvolve urbanisticamente, investindo em prédios de cunho assistencial, seminários, escolas de ensino básico e não vamos esquecer algo que já debatemos aqui que foi a perseguição religiosa sofrida por padre Cícero. Os clérigos do Crato não aceitavam a postura do padre Cícero e de nenhum outro que não seguisse criteriosamente as diretrizes romanas. Assim, a Igreja era responsável pelo ensino e educação dos moradores desta cidade, educação que estava associada ao conhecimento e a moral cristã capitalista da Europa Ocidental.

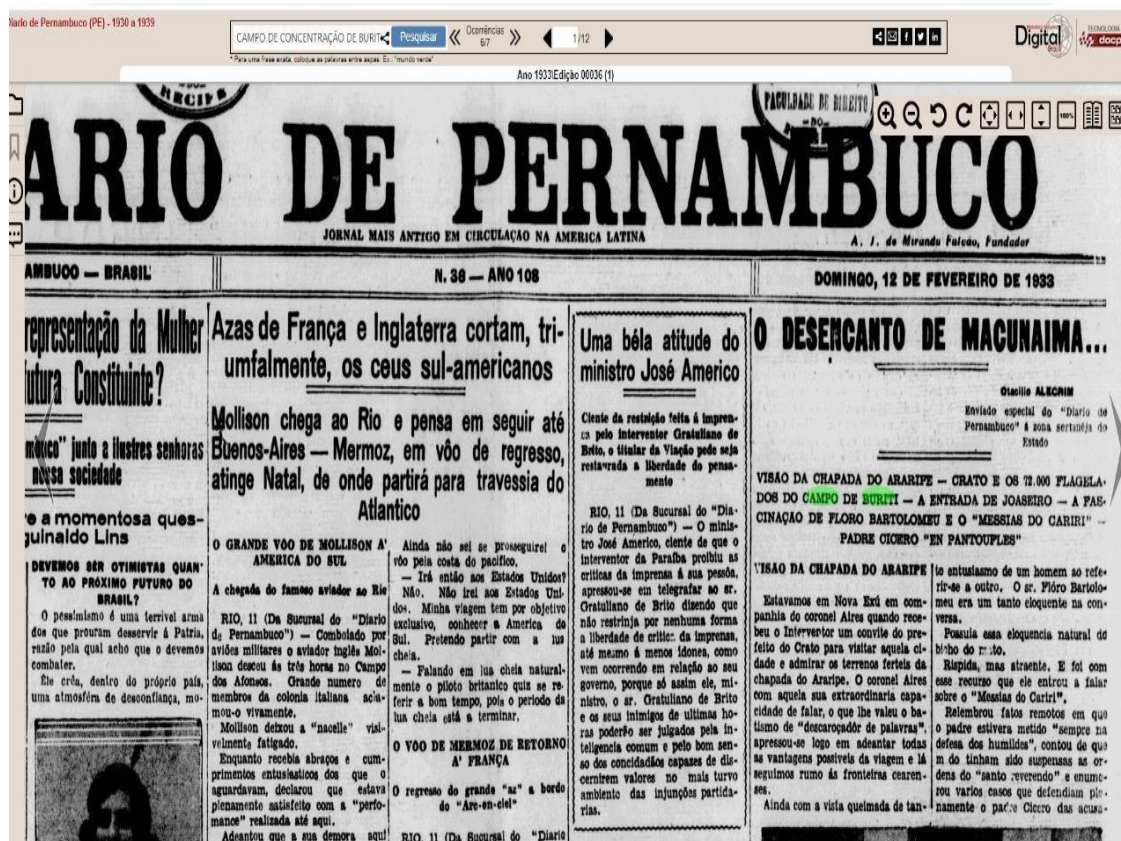
Padrão cristão Ocidental era o que se percebia como pessoas de “boa vontade”. Eram pessoas com essas características que eram bem-vindas na cidade do Crato. Cristãos que trouxessem características populares, não eram considerados o mesmo cristão o qual era aceito no Crato. O sertanejo que não se comportasse de modo adequado, com a moral citada acima, esse também não era bem-vindo. Basta compreender o acontecimento do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto; ali estavam pessoas cristãs, porém, traziam em si outras características que se somavam à religiosidade oficial.

Os “indesejados” na cidade do Crato foram golpeados no Caldeirão, e aqueles que não chegaram a ir para o Caldeirão foram confinados no Campo de Concentração do Buriti. O Campo de Concentração do Buriti assim como os demais foi construído com a narrativa do assistencialismo, chegou a conter 72 mil pessoas, várias delas morreram. O Campo de Concentração do Buriti, o qual chegou a coexistir com o Caldeirão, foi o maior campo de concentração do Ceará. De acordo com a revista comemorativa do bicentenário do Crato, dirigida por Oswaldo Alves de Sousa (1964,

---

<sup>77</sup> Ver mais em ALBUQUERQUE FILHO, Ronald de Figueiredo. **Cidade, Seca e Campo de Concentração: O início da modernização em Crato, Ceará. (1900 – 1933)** 132 f. Dissertação (mestrado em história) – Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, abril, 2015.

p.180), ao tratar sobre o número de pessoas que chegaram a ser confinadas no campo do Buriti, afirma: “a população da concentração chegou a orçar por setenta mil flagelados: cariarienses, pernambucanos e paraibanos”. No jornal *Diário de Pernambuco* do dia 12 de fevereiro de 1933 tem em sua manchete “*Crato e os 72.000 flagelados do campo de Buriti*”. Importante salientar que em 1925 o Crato possuía cerca de 35 mil habitantes.



Fonte: Diário de Pernambuco, 12/02/1933.

No mesmo jornal, Diário de Pernambuco, de 30 de abril de 1932 tem a seguinte matéria: visitamos os campos de concentração do Buriti e Crato. Em companhia do chefe do serviço de concentração João Pinho (...). Há grande porção de flagelados ao desabrigo. Assistimos a morte de duas crianças<sup>78</sup>.

O Campo de Concentração do Buriti foi se configurando e se reconfigurando de acordo com a chegada dos retirantes, que de acordo com o que foi noticiado no Diário de Pernambuco na sua edição 113 de 1932, diariamente chegavam uma grande quantidade

<sup>78</sup>Acesso em

[https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=029033\\_11&pesq=campo%20de%20concentra%C3%A7%C3%A3o%20do%20buriti&pasta=ano%20193&hf=memoria.bn.br&pagfis=6153](https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=029033_11&pesq=campo%20de%20concentra%C3%A7%C3%A3o%20do%20buriti&pasta=ano%20193&hf=memoria.bn.br&pagfis=6153)

de pessoas, à medida que estas pessoas chegavam eram feitas mais barracas de palhas. O Campo de Concentração do Buriti era um grande amontoado de casas de palha, que abrigava famílias inteiras.

Em entrevista feita por nós com o senhor Raimundo de Oliveira Borges, ex-presidente do Instituto Cultural do Cariri e contemporâneo do campo de concentração do Buriti, há o seguinte relato:

Em 1919 e 1932, anos também secos, já era possível instalar ali, como disse antes, campos de concentração em que as famílias se abrigavam em ranchos cobertos de palha, o restante dormindo ao relento, como aconteceu em Crato no distrito de Buriti. As epidemias indelévelas dizimavam, por outro lado, impietosamente os concentrados, com índice maior de óbitos entre as criancinhas, que eram enterradas ali mesmo em valas comuns de cemitérios improvisados, não raras vezes repetindo-se cenas macabras de destruição dos “anjinhos” pelos cães famintos que cavavam as covas rasas mal abertas pelos músculos enfraquecidos dos pobres mais inconsoláveis (BORGES, 1984, p. 103).

Na citação acima, tratando da seca de 1932, Borges acaba confirmando o que já era a preocupação de Rodolfo Teófilo em 1915, a concentração desses sujeitos seria decretar o óbito dos mesmos. Em outros depoimentos que colhemos, vemos o mesmo enfoque na questão da mortandade das pessoas confinadas nesse campo. De acordo com seu José Alves “a vida era ruim. José Américo trazia comida para o povo comer duas vezes por dia, só dava para comer uma vez e era pouco. O povo que juntaram lá adoeceram, a maior parte morreu”. Dr. Antônio Alencar de Araripe, prefeito do Crato na época que foi instituído o Campo do Buriti, afirma em depoimento que está no livro “*O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto: apontamentos para a história*” (2007, p. 247) que

No decurso da seca de 1932, sendo eu prefeito municipal de Crato, tive que atender em minha residência a um sertanejo. Um homem de um vozeirão, que me dizia ser portador do ministro José Américo. Houve aquela impressão. Fiquei sobressaltado, porque não havia recebido nenhuma correspondência do ministro José Américo ou de qualquer autoridade quanto aos flagelados. Eu me aproximei, pedi que ele repetisse qual era o encargo dele. Ele, então, contou-me que, estando numa estação de trem ali na fronteira da Paraíba com o Ceará, o ministro José Américo, verificando a gravidade da situação local, resolveu dali dar ordem determinando a vinda de um trem especial carregado de flagelados, para entregar aqui no Crato ao prefeito, mas nem o ministro José Américo nem nenhuma autoridade nada me haviam comunicado desse tocante. Foi de sobressalto que tomei conhecimento de tal fato. Ai, chamei o delegado, que era também fiscal geral, e com ele troquei ideias a respeito das medidas que devia tomar até que pudesse chegar uma comunicação telegráfica ou outro meio de comunicação das autoridades superiores do governo. Acertamos de, primeiro, reunir todo

aquele povo e encaminhá-lo a um agasalho, um lugar onde ele pudesse ficar até que melhores providências pudessem ser tomadas (...). Realmente essas medidas foram tomadas, e o governo tratou de manter o campo de concentração, primeiro ali onde já estava e depois ali no Buriti, onde chegou a reunir. Esse povo ficou aí todo dia recebendo alimentação necessária, e todo dia afluía gente faminta para ir se agasalhando (...). Foi um período de grande dificuldade que o Crato atravessou, até que no ano vindouro, quando se aproximava do inverno, o governo foi retirando aquele povo para diversos locais. Diariamente se mandava abrir uma cova grande e ia-se botando os que morriam. Principalmente velhos e crianças eram os mais atingidos. E, no fim da tarde, eles cobriam aquela cova, e no outro dia, cava-se outra. Diariamente morria gente.

Outra questão que devemos colocar é o tipo de vida que tinham os concentrados. Aqui é importante destacar que as pessoas que foram para a concentração, estavam com a perspectiva da vida, que seriam de fato salvas. As pessoas que chegavam ao campo tinham esperança, sonhos, desejos, expectativas, elas enxergavam, ouviam, tinham relações afetivas e também conflituosas. Nos campos havia vida, mas essa vida foi dando espaço às lamentações quando um ente querido morria, quando suas liberdades eram limitadas, quando se passava fome, sede, humilhações, quando se percebia que não eram “iguais” aos que por lá apenas passavam numa visita rápida, que a possibilidade da vida para elas se restringia apenas a manter-se em pé e poder acordar no outro dia. A morte estava sempre presente.



Fonte: Imagem do Campo de Concentração do Buriti, retirada do Relatório da Comissão Médica de Assistência aos Flagelados do Nordeste (1933).

Raimundo de Oliveira Borges escreveu um pequeno artigo para a revista *Itaytera* número 28 de 1984, cujo título é *A seca de 1915*. Nesse artigo o autor começa por lembrar da *Guerra de Sedição de Juazeiro* que ocorreu em 1914, e explana que

Ainda não estavam cicatrizadas as feridas abertas pelos malfeitores da malsinada convulsão política (sedição de Juazeiro) no organismo sócio-econômico do Ceará e já outra calamidade, não menos funesta, desabava impiedosa sobre o Nordeste, com incidência maior no nosso Estado – a terrível sêca de 1915 (...). A geração de 1930 para cá não conheceu mais dessas catástrofes com a extensão das anteriores. A última sêca propriamente dita, com seu cortejo de misérias – fome, sede, peste, etc., foi a de 1932. Os flagelados que buscavam as regiões mais favorecidas, onde pudessem suportar os rigores da dolorosa crise, entre as quais se destaca no Ceará o Cariri, eram recolhidos a campos de concentração em que, por mais eficiente e cuidadosa fosse a assistência do governo, e solícita a caridade pública, impossível seria evitar a mortandade, sobretudo infantil, dada a promiscuidade reinante e o atendimento médico-hospitalar impotente em face a míngua de recursos apropriados (...). Em 1919 e 192, anos também sêcos, já era possível instalar aqui e ali, como disse antes, campos de concentração em que as famílias flageladas se abrigavam em ranchos abertos de palha, o restante dormindo ao relento, como aconteceu em Crato no distrito de Burity (...). As epidemias indebeláveis dizimavam, por outro lado, impiedosamente, os concentrados, com índice maior de óbitos entre as criancinhas, que eram enterradas ali mesmo em valas comuns de cemitérios improvisados, não raras as vezes repetindo-se cenas macabras de destruição dos “anjinhos” pelos cães famintos que cavavam as covas razas mal abertas pelos músculos enfraquecidos dos próprios pais inconsoláveis. Um quadro térico, dantesco, que até imaginado causa horror (BORGES, 1984, p. 101-103).

Dialogando com a nossa fonte acima, nota-se que o grau de rigidez da seca se dá pelo grau de fome, sede e peste. Assim sendo, como em outras passagens já discutidas aqui, Borges acusa a seca de ser esse malfeitor devasso, que destrói vidas e famílias. Mais uma vez, esse é um discurso que isenta o Estado de qualquer culpa. Ao contrário disso, qualquer ação do Estado será uma batalha digna contra o “monstro” da seca. No entanto, percebe-se também nesta narrativa que uma das estratégias utilizadas para evitar as “consequências” do mal clima, foi a construção de campos de concentração, ou seja o confinamento de pessoas específicas – sertanejos migrantes -, que o resultado já tinha sido visto e analisado pela experiência de 1915.

A qualidade dos abrigos nos campos também é algo que deve ser ressaltado, “as famílias flageladas se abrigavam em ranchos abertos de palha, o restante dormindo ao relento. As epidemias indebeláveis, dizimavam, por outro lado, impiedosamente, os concentrados, com índice maior de óbitos entre as criancinhas”. Sobre isso, Rodolfo Teófilo em 1915 já havia alertado, mesmo assim a prática se repetiu e o número de mortes

aumentou em 1932. O enterro em valas comuns, sendo os corpos jogados um sobre o outro até quase a superfície da terra. Os familiares não possuíam o direito de velório, nem de enterrar dignamente seus entes, que eram carregados em redes e atirados nas valas.

Durante a nossa pesquisa para o mestrado, coletamos algumas entrevistas que buscarei citar aqui, porém trazendo à luz de uma nova reflexão que nos leva ao encontro da análise de Achille Mbembe sobre necropolítica. Uma dessas entrevistas que trago à tona novamente é a do senhor Milton<sup>79</sup>

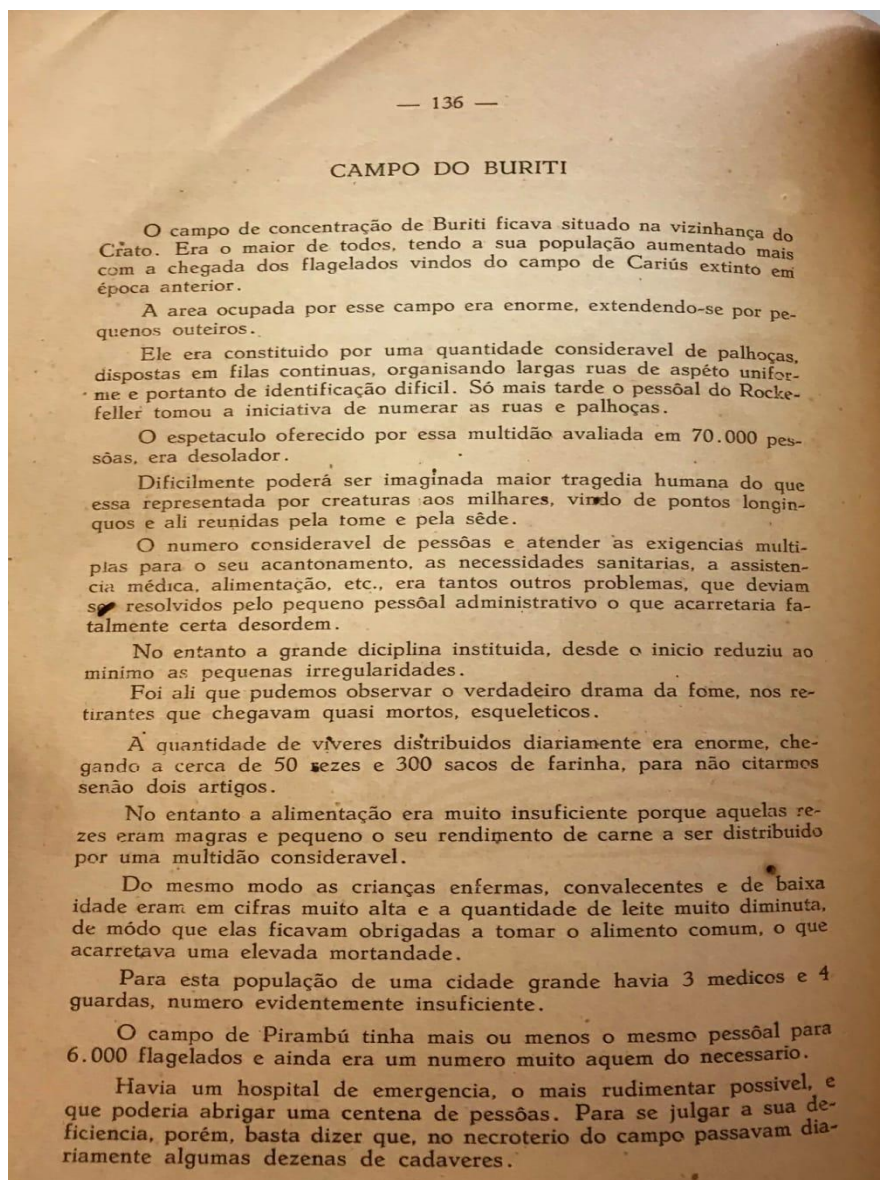
A parte boa do gado, os encarregados vendiam. E os pobres iam comer o fato, as besteiras e morrendo de fome. Não dava tempo cavar nem as covas. Era tanta gente morta. Ficava os valados. Meu pai dizia, isso eu nunca me esqueci, jogava o pessoal um em cima do outro.

Assim como o Dr. Borges, senhor Milton destaca a fome que passavam os moradores do Buriti, sublinha o grande número de mortos e a forma como eles eram enterrados em valas. Além disso, percebe-se que em lugar de assistência o que havia era o desvio do pouco alimento disponível para aqueles que estavam segregados no campo de concentração.

---

<sup>79</sup> Senhor Milton, durante o meu mestrado (2013-2015), foi uma pessoa por nós bastante visitada. A última vez que tive contato com o senhor Milton foi em 2018 quando levei alguns estudantes da E. E. F. Estado da Paraíba na casa dele para mostrarmos a ele um documentário produzido pela TV Folha, no qual tive o prazer de participar e apresentar Seu Milton aos produtores, que também participou do documentário. Ligamos o notebook à televisão de seu Milton e, ao se ver na televisão, ficou emocionado. Após a passagem do documentário, os estudantes que ali estavam conversaram um pouco com seu Milton e nós nos despedimos pela última vez. Morador do antigo Buriti desde quando nasceu, acompanhou as transformações daquele espaço, bem como a mudança do nome do distrito do Buriti para o bairro Muriti. Ele tinha apenas três anos de idade na época da concentração, porém, lembrava as histórias que seu pai lhe contava sobre tal campo.





Fonte: Imagem retirada do Relatório da Comissão Médica de Assistência aos Flagelados do Nordeste (1933). Acervo de Valdecy Alves.

Os encarregados de distribuir alimentos, fazer o senso e vigiar as condutas no campo, serviam como milícias, controlando as condutas, estabelecendo normas dentro do campo, inclusive punindo alguns ditos transgressores das normas dentro do campo. Sobre isto, novamente vou retirar parte de uma entrevista feita durante a minha dissertação de mestrado. Dessa vez o diálogo é com dona Júlia da Costa Silva<sup>80</sup>

<sup>80</sup> Dona Júlia da Costa Silva faleceu ainda durante o período da minha dissertação. Certa vez cheguei na casa de dona Júlia e sua neta me falou da sua partida. Dona Júlia foi a minha primeira entrevistada ainda durante a graduação. Além dessa primeira visita ainda tive outras oportunidades de conversar com ela.

Eu ia tirar todo dia, mãe deu o nome, Maria Angélica do Espírito Santo. Vinha o povo com os quarto de boi nas costas. Eu ia todo dia, todo dia. Aí teve um dia que eu não tirei.

Júlia - Seu Luís, por que foi que eu não tirei o de comer?

Seu Luís – você só quer tá conversando.

Júlia – que conversando, o governo mandou para nós. Que história de conversar?

Seu Luís – hoje não tem não, tem só farinha seca.

Júlia – eu não sou Peru para comer farinha seca.

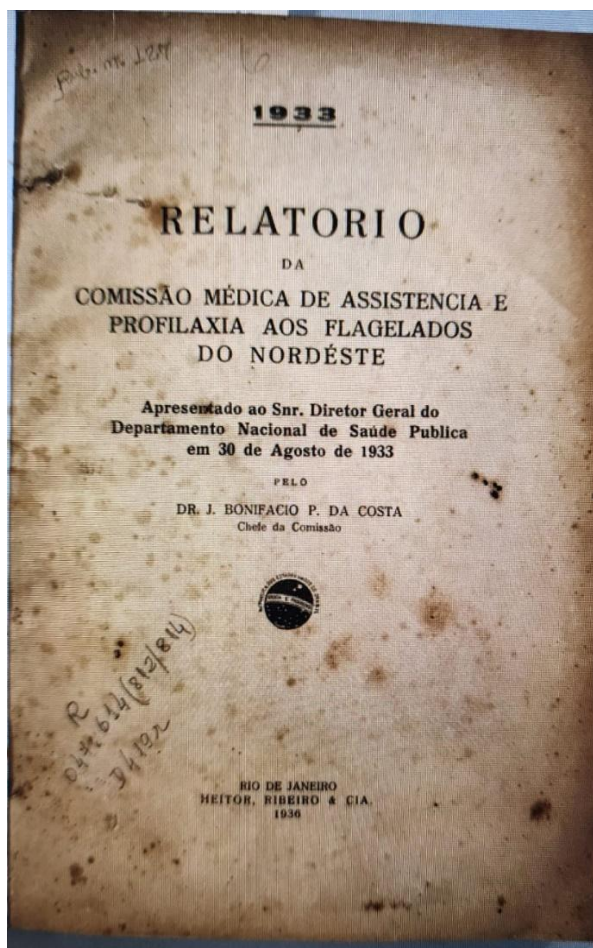
Seu Luís – pois só amanhã agora.

Júlia - Quando foi no outro dia fui lá de novo.

Antes mesmo de instalada a concentração, dona Júlia contou que o pai dela tinha uma roça em frente à sua casa e que o mesmo teve que retirar sua roça porque pela casa da família dela ia ser instituído um campo de concentração. Interessante esta contradição do governo, pois se o problema era a fome, por que o pai de dona Júlia deveria retirar a sua roça do caminho? Uma questão também interessante é que durante a seca de 1932, o povo do Caldeirão levou parte da sua produção ao campo de concentração do Buriti. Dessa forma, notam-se as possibilidades alternativas ao campo, caso a questão fosse realmente a assistência aos “flagelados”.

---

Lembro que uma das vezes ela disse: “esse rapaz gosta é muito de falar comigo”. Júlia viveu no Campo de Concentração do Buriti.



Fonte: Imagem da Capa do Relatório da Comissão Médica de Assistência aos Flagelados do Nordeste (1933). Acervo de Valdecy Alves.

No Relatório da Comissão Médica de Assistência e Profilaxia aos Flagelados do Nordeste feito pelo chefe da comissão, Dr. Bonifácio da Costa, em 30 de agosto de 1933, temos a seguinte descrição sobre o campo de concentração do Buriti

O campo de concentração de Buriti ficava situado na vizinhança do Crato. Era o maior de todos, tendo a sua população aumentado mais com a chegada dos flagelados vindos do campo do Cariús extinto em época anterior. A área ocupada por esse campo era enorme, estendendo-se por pequenos outeiros. Ele era constituído por uma quantidade considerável de palhoças, dispostas em filas contínuas, organizando largas ruas de aspecto uniforme e, portanto, de identificação difícil. Só mais tarde o pessoal do Rockefeller tomou a iniciativa de enumerar as ruas e palhoças. O espetáculo promovido por essa multidão avaliada em 70.000 pessoas era desolador. Dificilmente poderá ser imaginada maior tragédia humana do que essa representada por criaturas aos milhares, vindos de pontos longínquos e ali reunidos pela fome e pela sede. O número considerável de pessoas e atender as exigências múltiplas para o seu acantonamento, as necessidades sanitárias, a assistência médica, alimentação, etc., era tantos outros problemas, que deviam ser resolvidos pelo pequeno pessoal administrativo o que acarretaria fatalmente certa desordem. No entanto

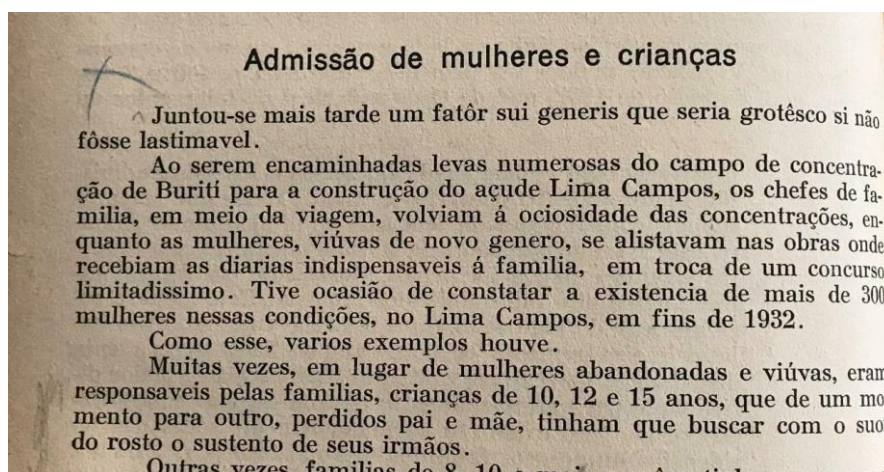
a grande disciplina instituída, desde o início reduziu ao mínimo as pequenas irregularidades. Foi ali que pudemos observar o verdadeiro drama da fome, nos retirantes que chegavam quase mortos, esqueléticos. A quantidade de víveres distribuídos diariamente era enorme, chegando a 50 rezes e 300 sacos de farinha, para não citarmos senão dois artigos. No entanto a alimentação era muito insuficiente porque aquelas rezes eram magras e pequeno o seu rendimento de carne a ser distribuído por uma multidão considerável. Do mesmo modo as crianças enfermas, convalescentes e de baixa idade eram em cifras muito alta e a quantidade de leite muito diminuta, de modo que elas ficavam obrigadas a tomar o alimento comum, o que acarretava uma elevada mortandade. Para esta população de uma cidade grande havia 3 médicos e 4 guardas, número evidentemente insuficiente. O campo do Pirambu tinha mais ou menos o mesmo pessoal para 6.000 flagelados e ainda era um número muito aquém do necessário. Havia um hospital de emergência, o mais rudimentar possível, e que poderia abrigar uma centena de pessoas. Para se julgar a sua deficiência, porém, basta dizer que, no necrotério do campo passavam diariamente algumas dezenas de cadáveres (COSTA, 1933, p. 136).

Observa-se no trecho acima algumas características do campo do Buriti. Primeiramente, a confirmação de cerca de 70 mil pessoas confinadas em um espaço segregado, tendo esse município, pelo senso de 1925, cerca de 35 mil pessoas, ou seja, no campo de concentração do Buriti chegou a ter o dobro da população da cidade do Crato. Eram pessoas que não transitavam o centro da cidade, pois ficavam segregadas em um espaço afastado do centro da cidade, próximo a engenhos, onde podiam trabalhar e voltar ao campo. Os concentrados só tinham o direito de deixar o campo se fosse para algum trabalho específico em algum engenho próximo ou mesmo em alguma obra, ou ainda quando eram transferidos para outro campo.

Importante também ressaltar a questão da disciplina para evitar “irregularidades”. Mesmo diante de tamanha calamidade, falta de cuidados médicos e alimentos, doenças e mortes de entes queridos, a norma era manter a ordem, a disciplina, ou seja, conter qualquer ato que gerasse o descontrole por parte da pequena administração.

Em mais um depoimento percebe-se como chama a atenção a quantidade de mortes diárias, chegando o chefe da comissão afirmar que, “difícilmente poderá ser imaginada maior tragédia humana do que essa representada por criaturas aos milhares”. Nesse sentido, nota-se como o campo de concentração do Buriti, ao contrário de ser um espaço de assistência, em que se tem a expectativa da vida, o que se apresenta é a grande possibilidade da morte. E mesmo aqueles que viviam, pelo menos biologicamente,

estavam em péssimas condições não sendo ignorado nunca a morte de mais um sem número de pessoas. A condição na verdade não é de vida e sim de possível morte.



Fonte: Trecho retirado do Relatório da Inspeção Federal de Obras Contra as Secas do Ministério da Viação e Obras Públicas feito pelo inspetor Luiz Augusto da Silva Vieira. Acervo de Valdecy Alves.

Outro elemento que cabe destaque é a admissão de mulheres e crianças do campo de concentração do Buriti para o trabalho em outras localidades. Como podemos ver em outro relatório, agora da Inspeção Federal de Obras Contra as Secas do Ministério da Viação e Obras Públicas feito pelo inspetor Luiz Augusto da Silva Vieira, apresentado ao Ministro José Américo de Almeida. Nele temos o seguinte trecho

Juntou-se mais tarde um fator sui generis que seria grotesco si não fosse lastimável. Ao serem encaminhadas levadas numerosas do campo de concentração de Buriti para a construção do açude de Lima Campos, os chefes de família, em meio da viagem, volviam à sociedade das concentrações, enquanto as mulheres, viúvas de novo gênero, se alistavam nas obras onde recebiam as diárias indispensáveis a família, em troca de um concurso limitadíssimo. Tive ocasião de constatar a existência de mais de 300 mulheres nessas condições, no Lima Campos, em fins de 1932. Como esse, vários exemplos houve. Muitas vezes, em lugar de mulheres abandonadas e viúvas, eram responsáveis pelas famílias, crianças de 10, 12 e 15 anos, que de um momento para outro, perdidos pai e mãe, tinham que buscar com o suor do rosto o sustento de seus irmãos.

Alguns fatores cabem ser analisados a partir da citação acima. Primeiro, a questão das mulheres. As mulheres, ao se tornarem viúvas ou serem abandonadas por seus companheiros, passam a ter duas funções no organograma familiar; o trabalho no intuito de adquirir uma pequena verba para o sustento da família e o cuidado com os filhos. No caso desse emprego temporário ser distante do campo do Buriti, ela tem que dar sua



Como nos ensina Angela Davis em *Mulheres, raça e classe*, a mulher negra descendente do sistema escravagista, sempre foi associada ao trabalho. Negligencia-se as outras faces da mulher negra como mãe, como parceiras de seus maridos, enfim. Uma vez essas mulheres tendo a necessidade de adquirir o mínimo necessário para o sustento familiar, o empregador - seja ele o Estado ou um patrão qualquer -, não tem interesse em saber se aquela mulher é mãe, se precisa sustentar uma família extensa, se o marido morreu ou abandonou. A mulher negra é uma trabalhadora/servidora. A única preocupação é o quanto se pode economizar com a produtividade dela, porque não importa como e o quanto ela produz, o trabalho dela é mais desvalorizado que o do trabalhador homem. Davis (2016, p.17), ao tratar da mulher escravizada afirma “como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório”. Silvio Almeida em *Racismo estrutural* afirma que

O crescimento econômico pode ser considerado o aumento da produção e do lucro, o que não necessariamente implica aumento de salário. Nesse contexto, o racismo pode ser uma excelente tecnologia de controle social, porque “naturaliza” o pagamento de salários mais baixos para trabalhadores e trabalhadoras pertencentes a grupos minoritários. Outro efeito importante do racismo para o “crescimento” é servir de instrumento de discussão dos trabalhadores brancos, que pensarão duas vezes antes de reivindicar aumento salarial em uma situação em que poderiam ser substituídos a qualquer tempo por negros ou imigrantes, geralmente mais baratos e, por serem mais suscetíveis ao desemprego, mais facilmente disponíveis no mercado como “exército reserva de mão de obra” (...). A situação das mulheres negras exemplifica isso: recebem os mais baixos salários, são empurradas para os “trabalhos improdutivos” – aqueles que não produzem mais-valia, mas que são essenciais (ALMEIDA, 2019, p. 184-186).

Nas nossas fontes também encontramos em 12 de maio de 1932, no *Diário de Pernambuco*, algo que chamou a atenção. No campo do Buriti uma menina que teria saído de Aurora ganhou o apelido de “flor do Buriti” ou “miss Buriti”. Chama atenção tanto pelo destaque dado a essa jovem como se fosse algo que surpreendesse uma retirante bonita, como também o fato dela se destacar das demais crianças a ponto de ganhar apelido e estar presente em uma matéria de jornal. A notícia é dada da seguinte maneira

“a flor do Buriti – pequena flagelada, vinda de Aurora, no Ceará, e internada com seus pais no campo de concentração dos retirantes. Foi de Aurora que desceu para o Crato a linda menina que nós fomos encontrar no campo do Buriti no meio de tantas crianças nuas e esqueléticas a qual todos ficaram chamando de ‘flor do Buriti’ ou ‘miss Buriti’”.

O que aparenta é que há nesse momento uma comoção diante de uma menina, que aos olhos de quem visitava o campo, tinha uma aparência mais agradável, o que não era comum. A normalidade para os visitantes é que as crianças ali confinadas já estivessem com seus corpos desnutridos, praticamente sem vida. Ou seja, a normalidade daquele espaço não é a possibilidade de vida e sim de morte.

As pessoas que foram concentradas no campo de concentração do Buriti têm uma origem rural, e nesse momento em que as concentrações foram institucionalizadas por Getúlio Vargas em 1932, onde, como já vimos, tinha toda uma discussão eugenista, tudo que era rural – exceto os grandes proprietários de terras –, era visto como rústico, atrasado, sinal de regresso em oposição ao progresso que tanto se queria, a modernização que tanto se desejava e uma civilização que deveria ser cópia dos modelos estrangeiros, sobretudo da Europa ocidental. De acordo com Mbembe (2018, p.17-18)

Que a ‘raça’ (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los.

No entender de Michel Foucault, o racismo é uma tecnologia de saber do mundo ocidental pelo qual se justifica uma relação de poder. O racismo é uma construção da racionalidade europeia que funciona como dispositivo de dominação e controle sobre os corpos não europeus. Há na razão europeia – darwinismo social – certo determinismo biológico e geográfico que define uma hierarquização e classificação de “raças”, onde o europeu do ocidente está na parte superior da pirâmide hierárquica, enquanto que os outros povos se encontram em classificações abaixo.

No Brasil, na década de 1930, o desejo por atingir o progresso leva o Estado a pensar estratégias para chegar a essa finalidade – do progresso e de uma civilização que está em processo de evolução. Esse saber eugenista justifica ações de dominação, legítimas formas de controle sobre o corpo do outro.

O campo de concentração do Buriti não é um espaço qualquer, aleatório, ele é instituído dentro de um contexto eugênico, onde percebe-se a origem dos corpos confinados e onde se percebe, também, no discurso do assistencialismo, que tal eugenia seria um processo positivo para a construção da sociedade e que aos “inferiores” como política benevolente bastava-lhes a concentração, o trabalho para lhes dignificar, lhes

imprimir a partir daí uma função social para esta sociedade em desenvolvimento, e por fim, uma razão para lhes “matar a fome”. Nesse sentido, falar dos campos de concentração no Ceará também é falar de racismo, de lugar social que cada grupo deve ocupar, de dominação e de controle sobre a vida e sobre a morte.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta aqui apresentada para análise de dois espaços coetâneos no município do Crato, o Campo de Concentração do Buriti e o Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, a partir da perspectiva de análise da necropolítica se fez pela ausência de estudos que de certa maneira levasse em conta que esses dois espaços foram forjados numa mesma época, no mesmo estado e no mesmo município, e que tiveram a intervenção do Estado. Para mim, há um vínculo, um ponto de ligação que não pode ser deixado negligenciar. Por mais que tenhamos ampliado os estudos e avançado no conhecimento histórico sobre os campos de concentração no Ceará, sobretudo no Crato, e se tenha bastante escritos sobre o Caldeirão, não vejo nessas obras uma correspondência entre os dois espaços.

Quando estava no mestrado em 2013, trabalhando com o tema sobre o Campo de Concentração do Buriti, a partir da perspectiva da biopolítica, revisei algumas entrevistas que tinha feito durante a graduação e uma das respostas me chamou bastante atenção quando perguntei a um entrevistado sobre o Caldeirão e este me disse que não sabia da existência do mesmo. Isso levou-me a pensar que não era todo sertanejo e sertaneja que chegava ao Crato que tinha o conhecimento sobre aquele espaço liderado pelo beato José Lourenço que a pelo menos duas décadas antes do campo de concentração já vinha fazendo trabalhos naquele município, mesmo antes, inclusive do próprio Caldeirão, pois já havia os trabalhos no sítio Baixa Danta. Quando o mesmo entrevistado, afirmou que foi para o campo de concentração porque José Américo, então Ministro da Viação e Obras Públicas do Brasil, teria prometido que àquele espaço serviria para dar assistência, alimentos e trabalho, vi que ali precisava de uma análise mais apurada, afinal de contas enquanto muitos sertanejos estavam com fome e desabrigados, o Caldeirão, mesmo em tempo de estiagem conseguia produzir o suficiente para milhares de pessoas, além de conseguir um excedente para comercializar. Então, por que a proposta do Caldeirão não foi utilizada como exemplo a ser seguido para minorar os “problemas relacionados à seca”? Por que ao invés de estimular a prática que vinha dando certo no Caldeirão, já que a questão era salvar os sertanejos “flagelados”, preferiu-se por uma política de confinamento que já em 1915 tinha-se percebido que, assim como afirmou Rodolfo Teófilo, aglomerar aquela gente seria decretá-las à morte?

Concluindo o mestrado, anos depois, em pleno crescimento do autoritarismo no Brasil, com a extrema direita se consolidando na política institucional e fora dela, ao mesmo tempo me chegou as referências de Achille Mbembe, Frantz Fanon, dentre outros autores e autoras descoloniais ou anti-coloniais – para não fica engessado aqui nas propostas apenas decoloniais -, percebi que naquelas obras não europeias e que já há tempos tinham sido escritas ou tinham sido escritas recentemente porém com outra perspectiva se utilizando de obras partidas de um outro lado da história, inclusive espacialmente falando, as quais não tinha tido contato nem durante a graduação e nem durante o mestrado, apesar de já ter ciência que nossas graduações têm um viés eurocentrado e colonizador ao mesmo tempo que colonizado, isso até mesmo um estudante do ensino fundamental – aqui não estou menosprezando o conhecimento do aluno da rede básica, mas coloco como alguém que está iniciando seus conhecimentos sobre a história enquanto ciência e enquanto disciplina -, percebe que a história contada nas nossas redes de ensino parte quase sempre da Europa, do ponto de vista e perspectiva eurocêntrico.

Não quero aqui afastar a Europa enquanto influência sobre outros espaços, culturas e existências, até porque essa afirmação seria falsa, no entanto, é necessário discutir de que forma essas influências foram postas, e por que as outras referências não europeias foram silenciadas e apagadas.

Para tanto, nas escolhas do arcabouço teórico aqui discutido, busquei colocar a perspectiva do embate epistemológico até mesmo no sentido de enfatizar que as culturas hegemônicas ocidentais que estavam sendo impostas como verdades estabelecidas e modos de existência evoluídos que deveriam ser seguidos, provocou acontecimentos de exclusão e aniquilamento de outras possibilidades de existência, o que podemos compreender ao perceber a ligação que há entre a formação dos campos de concentração no Ceará e o massacre do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto.

A escolha dos capítulos parte da ideia de que na formação social brasileira temos aspectos de continuidade do autoritarismo colonial e do racismo que também se constrói e se inova desde o mesmo período, ou seja, com a invasão colonizadora no século XVI. Os procedimentos e as relações de poder com o passar dos anos foram ganhando novas tecnologias, a partir de novos saberes e com isso foi sendo colocado em prática meios que efetivasse o controle sobre os corpos que eram considerados inferiores, com práticas

indesejáveis. Nesse sentido, colocamos em evidência o racismo contra o povo sertanejo pobre, descendente dos africanos escravizados e dos povos indígenas que também foram escravizados.

Dessa maneira, tracei a minha perspectiva a partir da ideia da existência da possibilidade de vidas plurais coexistirem, mas que a partir do desejo das autoridades e das elites que eram privilegiadas pela própria existência do Estado, e pelas formas de violência encontrada para obter o controle entre o fazer morrer e o deixar viver, houve a busca pelo aniquilamento dessas possibilidades, o que persiste até os dias atuais como se fosse parte de um projeto inacabado. Penso aqui sobre os avanços dos fazendeiros do agronegócio sobre terras indígenas, as propostas parlamentares que negam as demarcações das terras indígenas, favorecendo os grandes latifundiários que insistem ampliar seus negócios, além da recusa pela reforma agrária e a contínua criminalização dos movimentos sociais tais como o MST.

Mostramos na introdução que o MST no município do Crato, em 1991, buscou ocupar o terreno que outrora teria sido o território formado Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, e mesmo décadas depois o povo sertanejo continuou sendo atacado, sendo impossibilitado de existir naquele território que possui uma história de luta no sentido da existência e da resistência, que os sertanejos e sertanejas ainda hoje se sentem ligados e afetuosos por àquele espaço. Notamos isso nas romarias do Caldeirão que ocorrem todo ano no mês de setembro. A experiência do Caldeirão vive nas mentes do povo sertanejo como uma possibilidade até os dias atuais.

Entendo a pesquisa como algo que não se esgota, até porque os ângulos de observação, de análise, a partir das questões postas, são inúmeras e aqui fizemos a nossa escolha por um determinado caminho inteligível, o que não significa que não exista outros. Mesmo na linha que escolhi ainda vejo possibilidades de ir à frente, de responder outros questionamentos que foram surgindo com as fontes que foram sendo encontradas, algumas delas já no final da pesquisa, assim como algumas obras. As dificuldades que a pandemia impôs durante os dois primeiros anos do doutorado, também, querendo ou não, atrasou a pesquisa. Assim sendo, continuaremos envolvidos com a temática, com a disputa pela memória, no sentido de não possibilitar o apagamento e de dar versões que contrastem as narrativas oficiais e unilaterais. Quanto mais pesquisamos e estudamos

mais problematizações aparecem, e para toda pergunta necessitamos ir atrás de respostas, assim sendo, sigamos.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna; MATTOS, Hebe (Orgs.). **O negro no Brasil: Trajetórias e lutas em dez aulas de história**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. 2ª ed. São Paulo, Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGUIAR, Claudio. **Caldeirão**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

ALBUQUERQUE FILHO, Ronald de Figueiredo e. **Cidade, seca e campo de concentração: o início da modernização em Crato, Ceará (1900-1933)**. Campina Grande. 132f.: Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Centro de Humanidades, 2015.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5ª ed., São Paulo: Cortez, 2011.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. Palavras que calcinam, palavras que dominam: A invenção da seca no Nordeste. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: Marco Zero, vol. 14, nº28, 1994.

ALMEIDA, Fenelon. **As vozes da seca**. Fortaleza, ACI, 1978.

ALEXANDER, Michelle. **A nova segregação: racismo e encarceramento em massa**. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALVES, Valdecy (Org.). **Campo de concentração da seca de 1932 no Ceará: múltiplas visões e reverberações contemporâneas**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2022.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Manuel Correia de. **O Nordeste e a questão regional**. São Paulo: editora Ática, 1988.

AQUINO, J. Lindemberg de. **Roteiro biográfico das ruas do Crato**. Fortaleza: Casa de José de Alencar, programa editorial, 1999.

ARANHA, Gervácio Batista. **História e representação hoje: por uma nova mimesis?** In: ARANHA, Gervácio Batista e FARIAS, Elton John da Silva.(Org.).**Epistemologia, historiografia e linguagens**. Campina Grande: EDUFCG, 2013.

ARAÚJO, Erick Assis de. **Nos labirintos da cidade: Estado Novo e o cotidiano das classes populares em Fortaleza**. Fortaleza: INESP, 2007.

ARAÚJO, Gabriel Farias; BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu. **Direitos sociais e autoritarismo nos anos Vargas.** Acessado em 15/04/2022 no site <https://sites.usp.br/pesquisaemdireito-fdrp/wp-content/uploads/sites/180/2017/01/gabriel-frias.pdf>.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo:** anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BARROS, José D'Assunção. **Cidade e história.** Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **Juazeiro do Padre Cícero:** a terra da mãe de Deus. 2ª ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2008.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **Pelos sertões do Nordeste.** Maceió: Eduneal: Imprensa Oficial, 2015

BENJAMIN, Walter. **Passagens.** Belo Horizonte/São Paulo, editora UFMG/Imesp, 2007.

BENJAMIN, Walter. **O Capitalismo como religião.** 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2013.

BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BORGES, Raimundo de Oliveira. **A alma encantadora das ruas do Crato.**

BOTELHO, Caio Lóssio. Seca. In.: Gilmar Chaves (Org.), **Ceará de corpo e alma:** um olhar contemporâneo de 53 autores sobre a terra da luz. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Fortaleza, Instituto do Ceará (Histórico, Geográfico e Antropológico), 2002.

BRESCIANNI, Maria Stella M. História e historiografia das cidades, um percurso. In: FREITAS, Marcos Cezar de. (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva.** São Paulo: Contexto, 2010.

BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história:** novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

BURSZTYN, Marcel. **O poder dos donos:** planejamento e clientelismo no Nordeste. 2ª. ed., Petrópolis: Vozes Ltda, 1984.

CÂNDIDO, Tyrone Apollo Pontes. A violência como método: conflitos relacionados a pagamentos aos operários das secas no Ceará (1877-1920). **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n.11, p.317-341, 2016.

CÂNDIDO, Tyrone Apollo Pontes. **Proletários das secas:** Arranjos e desarranjos nas fronteiras do trabalho (1877-1919). 2014. 354p. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

CARIRY, Rosemberg; Holanda, Firmino. **O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto:** apontamentos para a história. Fortaleza: Interarte, 2007.

CASTRO, Ana Maria de. (Org.). **Fome:** um tema proibido – últimos escritos de Josué de Castro. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 2003.

CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia: conceitos e temas**. 15ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Tradução: Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 5º. Ed. 2008.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 16º ed., Petrópolis: Vozes, 2009.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 2ª ed. Florianópolis: Letras contemporâneas Livros & Livros, 2020.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte: editora Autêntica 2009.

CORDEIRO, Celeste. **O Ceará na segunda metade do século XIX**. SOUZA, Simone de (Orgs.). Uma nova história do Ceará. 3ª. ed., Fortaleza: Demócrito Rocha, 2004.

CORDEIRO, Domingos Sávio. **Um beato líder: narrativas memoráveis do Caldeirão**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Mundo das Ideias, Goiânia: Kelps, 2013.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos**. 7º ed., São Paulo: UNESP, 1999.

COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

CUNHA, Olívia Maria Gomes 1999. “Sua alma em sua palma: identificando a raça, inventando a Nação”. In: PANDOLFI, Dulce. (Org.). Repensando o Estado Novo, 60 anos. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas. pp. 121-145.

DAVIS. Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DECCA, Maria Auxiliadora Guzzo de. **Indústria, trabalho e cotidiano: Brasil, 1880 a 1930**. São Paulo: Atual, 1991.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos**. 6ª. ed., Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1980.

FARIAS FILHO, Airton. **O Caldeirão vivo: a saga do beato José Lourenço**. Fortaleza: Editora Tropical, 2000.

FARIAS FILHO, Waldemar Arraes de. **Crato: evolução urbana e arquitetura 1740-1960**. Fortaleza: Província edições, 2007.

FAUSTO, Boris. **A revolução de 1930: historiografia e história**. 6ª. Ed., São Paulo: editora brasiliense, 1979.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs). **O tempo do Brasil excludente**: da Proclamação da República à Revolução de 1930. Rio de Janeiro, O Brasil Republicano, v. 2. Civilização Brasileira, 2003.

FIGUEIREDO, José Alves. **O beato José Lourenço e sua ação no Cariri**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.

FIGUEIREDO FILHO, José Alves de. **História do Cariri**. Coedição Secult/edições URCA, Fortaleza: ed. UFC, 2010.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs). **O tempo do nacional-estatismo**: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. Rio de Janeiro, O Brasil Republicano, v. 1. Civilização Brasileira, 2003.

FRAGA, André Barbosa; LAGO, Mayra Coan; MOURELLE, Thiago. **Interpretações sobre a Revolução de 1930**: história e historiografia. Antíteses, Londrina, v. 15, n.29, p. 220-249, jan-jul. 2022.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. 20ª ed. São Paulo: Graal, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. 41ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 22. Ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**: curso no collège de France (1975-1976). 2. Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FRANÇA JÚNIOR, Luís Celestino de. **Seca**. In: Gilmar de Carvalho (org.). Bonito para chover: ensaios sobre a cultura cearense. Fortaleza: ed., Demócrito Rocha, 2003.

FREUND, Gisèle. **Fotografia e sociedade**. Vega, 2ª edição: 1995.

GALVÃO FILHO, Francisco. **Do coronelismo ao Caldeirão**. 2ª. Ed., Fortaleza: ABC Editora, 2007.

GOMES, Angela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

GOMES, Angela de Castro. **História e Historiadores**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996 .

GUINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

HOBSBAWM, Eic. **Era dos extremos**: o breve século XX 1914-1991. 2ª ed. São Paulo:

Companhia das Letras, 2004.

HUNT, Lynn (Org.). **A nova história cultural**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. 5ª. ed., São Paulo: Alfa-omega, 1986.

LEFEBVRE, Henry. **Marxismo: uma breve introdução**. Porto Alegre: L&PM, 2016.

LIMA, Maria Lourêto. **José Lourenço, o beato perseguido: uma história real**. Fortaleza: Editora IMEPH, 2013.

LIMA, Rosângela Martins. **Crato e o Campo de Concentração do Burity na Seca de 1932**. Monografia apresentada à Universidade Regional do Cariri. Crato, 2003.

MACEDO, Nertan. **Floro Bartolomeu: o caudilho dos beatos e cangaceiros**. Rio de Janeiro, 1970.

MACHADO, Arlindo. **A ilusão especular: introdução à fotografia**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MAIA, Veralúcia G. de Matos. **José Lourenço: o beato camponês da comunidade do Caldeirão**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

MARQUES, Raphael Peixoto de Paula. **Repressão política e usos da constituição no governo Vargas (1935-1937): A segurança nacional e o combate ao comunismo**. 2011. 219p. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, 2017

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e o seu lugar no processo político**. 5ª ed., Petrópolis: Vozes, 1985.

MARTINS, Aterlane. **Das santas almas da barragem à caminhada da seca: projetos de patrimonialização da memória no sertão cearense (1982-2008)**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2016.

MARX, Karl; ENGELS Friedrich. **O manifesto do partido comunista**. São Paulo, Martin Claret, 2002.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAYA NETO, Olegário da Costa. Necropolítica da colonialidade no Brasil: segregação e desumanização no Hospital Colônia de Barbacena e na cracolândia, em São Paulo. **Meridional. Revista Chilena de Estudos Latinoamericanos**, , [S. l.], n. 11, p. 149–177, 2018. DOI: 10.5354/mrd.v0i11.50860. Disponível em: <https://meridional.uchile.cl/index.php/MRD/article/view/50860>. Acesso em: 20 jun. 2024.

MAZZEO, Antonio Carlos. **Estado e Burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa**. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

MBEMBE, Achille. **A crítica da Razão Negra**. 2ª ed. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. **Politiques de l'inimitié**. 1<sup>a</sup> ed., Paris: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Arte e ensaios, Rio de Janeiro, n. 32. p. 123 – 151, dez. 2016.

MEGLHIORATTI, Fernanda Aparecida; SCHNEIDER, Eduarda Maria. **A influência do movimento eugênico na constituição do sistema organizado de educação pública do Brasil na década de 1930**. Acessado em 17/04/2022 no site <http://www.ucs.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/963/59>

MELO, Leda Agnes Simões de. **A seca como questão política e social: os discursos em torno dos semiáridos do Brasil e da Argentina a partir dos casos do Ceará e de Santiago del Estero (1932 - 1937)**.

MELO, Leda Agnes Simões de. **O controle do espaço do sertão: os campos de concentração do Ceará na seca de 1932**. **Revista História e Cultura**. PPGH – UNESP, campus Franca. Vol. 9, N. 1, p. 138-167, 2020.

MENESES, Sônia; Pinho, Fátima. **Imprensa, anticomunismo e fé: a destruição do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto nas representações da imprensa brasileira (1936-1937)**. Em *Perspectiva*, Fortaleza, v. 3, n.2, 2017.

MENEZES, Edith Oliveira de; MORAIS, José Micaelson Lacerda. **Seca no Nordeste: desafios e soluções**. São Paulo: Atual, 2002.

MOREIRA, Ágio Augusto. **Padre Cícero Romão Batista: o maior líder espiritual do Nordeste brasileiro**. Juazeiro do Norte: BSG, 2018.

MOTTA, Rodrigo Guimarães; MOLA, Iara Cristina de. **História, Memória e Identidade na guerra de canudos: o interdiscurso nos posicionamentos do exército brasileiro e da folha de São Paulo**. **RPCA**, v.13, n.2. Rio de Janeiro, abr-jun.2019.

NAPOLITANO, Marcos. **História do Brasil República: da queda da Monarquia ao fim do Estado Novo**. São Paulo: Contexto, 2018.

NEVES, Frederico de Castro. **Getúlio e a seca: políticas emergenciais na era Vargas**. In.: *Revista brasileira de história*, vol. 21, nº 40. São Paulo, 2001.

NEVES, Frederico de Castro. **A seca na história do Ceará**. SOUZA, Simone de (Orgs.). **Uma nova história do Ceará**. 3<sup>a</sup>. ed., Fortaleza: Demócrito Rocha, 2004.

NEVES, Frederico de Castro. **A seca e a cidade: a formação da pobreza urbana em Fortaleza (1880- 1900)**. SOUZA, Simone de e NEVES, Frederico de Castro (Orgs.). **Seca**. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002.

NEVES, Frederico de Castro. **Curral do Bárbaros: os campos de concentração no Ceará (1915 e 1932)**. In.: **Revista brasileira de história**, vol. 15, nº 29. São Paulo, 1995.

OLIVEIRA, Ruy Bruno Bacelar de. **De Caldeirão a Pau de Colher: a guerra dos caceteiros**. Vitória da Conquista: R.B.B., 1998.

- OLIVENOR, José. **“Metrópole da fome”**: a cidade de Fortaleza na seca de 1877- 1879. SOUZA, Simone de; NEVES, Frederico de Castro (Orgs.). **Seca**. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002.
- PACHUKANIS, Evguiéni B. **Fascismo**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- PANDOLFI, Dulce Chaves. **Os anos 1930: as incertezas do regime**. In: O Brasil Republicano: O tempo do nacional-estatismo do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. (Orgs): FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, v. 2, 2002.
- PAZ, Renata Marinho. **As Beatas do Padre Cícero**: Participação feminina leiga no movimento sócio-religioso de Juazeiro do Norte. Juazeiro do Norte. Edições, IPESC/URCA, 1998.
- PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: paz e terra, 2006.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O imaginário da cidade**: visões literárias do urbano – Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre: EDUFURGS, 2002.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias**. In: Revista Brasileira de história – Órgão Oficial da Associação de História. São Paulo, AMPUH, vol. 27, nº53, jan-jun, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Uma outra cidade**: o mundo dos excluídos no final do século XIX. 1ª ed., São Pulo: companhia editora nacional, 2001.
- PINHEIRO, Irineu. **O Cariri**. Coedição Secult/edições URCA, Fortaleza: ed. UFC, 2010.
- PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri**. Coedição Secult/edições URCA, Fortaleza: ed. UFC, 2010.
- PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas**. São Paulo: contexto, 2018.
- PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina (Orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: contexto, 2009.
- PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). **Novos combates pela História**: Desafios ensino. São Pulo: Contexto, 2021.
- POLLAK, Michel. **Memória, esquecimento e silêncio**. In: estudos históricos (memória). Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.
- PONTE, Sebastião Rogério. **A belle Époque em Fortaleza**: remodelação e controle. SOUZA, Simone de (Orgs.). Uma nova história do Ceará. 3ª. ed., Fortaleza: Demócritos Rocha, 2004.
- PRADO, Maria Ligia; PELLEGRINO, Gabriela. **História da América Latina**. São

Paulo: Contexto, 2016.

PRESTES, Anita Leocadia. **Era Vargas: Autoritarismo e Repressão (1930-1945)**. São Paulo: Memorial da Resistência de São Paulo, 2011.

QUEIROZ, Maria Izaura. **O messianismo no Brasil e no Mundo**. 2ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.117-142. Disponível em: [Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina Título Quijano, Anibal](#). Acesso em: 24 jun.2024.

RAMINELLI, Ronald. **História Urbana**. In CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: ed Campus, 1997.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **Caldeirão**. Fortaleza: EDUECE, 1991.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **Juazeiro e caldeirão: espaços do sagrado e profano**. SOUZA, Simone de (Orgs.). Uma nova história do Ceará. 3ª. ed., Fortaleza: Demócrito Rocha, 2004.

RAMOS, Guerreiro. **A crise do poder no Brasil: Problemas da Revolução Nacional Brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

REIS, Ana Isabel Ribeiro Parente Cortez. **O espaço a serviço do tempo: a estrada de ferro de baturité e a invenção do Ceará**. 2015. 402 p. Tese. (Doutorado em História) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alan François [et al]. Campinas, sp: Unicamp, 2007.

RIOS, Kênia Sousa. **Campos de concentração no Ceará: isolamento e poder na seca de 1932**. 2ª. ed, Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da cultura e desporto do estado do Ceará, 2006.

RIOS, Kênia Sousa. **A cidade cercada: festa e isolamento**. In: SOUZA, Simone; NEVES, Frederico de Castro (Org.) Seca. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002.

ROBAINA, Igor Martins Medeiros. Assistência social ou controle sócio-espacial: uma análise das espacialidades políticas da Fundação Leão XII sobre as favelas cariocas (1947-1962). **Espacialidades**, Rio Grande do Norte, v.6, n.5, 2013

ROCHA, S. A educação como ideal eugênico: o movimento eugenista e o discurso educacional no boletim de eugenia 1929-1933. **Cadernos de pesquisa**, v. 6, n. 13, 2011.

- SAID, Edward W. **O orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTOS, Ana Cláudia Veras. **Representações do Caldeirão do Beato José Lourenço na Literatura de Cordel: Leituras Comparativas**. 2012. 173p. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.
- SANTOS, Magno Francisco de Jesus. **“O mais célebre santuário do mundo”**: romarias e o espaço sagrado no Santo Juazeiro (1920-1936). *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XIV, n. 40, Maio/Agosto de 2021, p. 273-298.
- SANTOS, Milton. **Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste**. Niterói: EDUFF, 1997.293p.
- SANTOS, Milton. **O lugar e o cotidiano**. In: SANTOS Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do Sul*. 1ª. Ed., São Paulo: Cortez, 2010.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- SILVA, André Marcos de Paula e. **História e cultura afro-brasileira e indígena**. Curitiba: Editora Gráfica Expoente, 2008.
- SILVA, Amanda Teixeira (Org.). **Novas histórias do Cariri**. Curitiba: Editora CRV, 2019.
- SILVA, Antenor de Andrade. **Cartas do Padre Cícero (1877-1934)**. Salvador: E. P. Salesianas, 1982.
- SILVA, Daniela Teles da. **Eugenia, saúde e trabalho durante a Era Vargas**. Em *Tempo de Histórias*, PPGHIS/UNB, n. 33, Brasília, ago-dez. p.190-213, 2018.
- SILVA, Fernanda Xavier. As Constituições da Era Vargas: abordagem à luz do pensamento autoritário dos anos 30. **Política e Sociedade**, Santa Catarina, n.17, p. 259-288, out.2010.
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira. **Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-colônia**. In: SZMRECSÁNYI, Tamás. (Org.) *História Econômica do Período Colonial*. São Paulo: Hucitec/Associação Brasileira de Pesquisadores em História Econômica/Editora da Universidade de São Paulo/Imprensa Oficial, 2002.
- SILVA, Judson Jorge da; ALENCAR, Francisco Amaro Gomes de. Do sonho à devastação, onde tudo se (re)constrói: Experiências e Memórias nas Lutas por Terra da Região do Cariri - CE. **NERA**, São Paulo, n.14, p.125-141, jan./jun.2009.
- SOUSA, Célia Camelo de; CARVALHO, Lêda Vasconcelos. **Caldeirão: Saberes e práticas educativas**. Fortaleza: Edições UFC, 2012.
- SOUSA, Oswaldo Alves de. **Tipos e ditos populares do Crato de ontem e de hoje e outros temas**. Crato, 2000.

SOUZA, Laura Olivieri Carneiro. **Quilombos: identidade e história**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

SOUZA, Vanderlei Sebastião. **A política biológica como projeto: a “eugenia negativa” e a construção da nacionalidade na trajetória de Renato Kehl (1917-1932)**. 2006. 220 p. Dissertação (Mestrado em História das Ciências) - Casa de Oswaldo Cruz - FIOCRUZ -, Rio de Janeiro, 2006.

SOUZA, Maria Salete de. **Ceará: bases de fixação do povoamento e crescimento das cidades**. In: Ceará: um novo olhar geográfico. SILVA, José Borzacchiello da; CAVALCANTE, Tércia Correia... [et al] – Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2005.

SOUZA, Simone. **Da “Revolução de 30” ao Estado Novo**. SOUZA, Simone de (Orgs.). Uma nova história do Ceará. 3ª. ed., Fortaleza: Demócrito Rocha, 2004.

SOUZA, Simone de e NEVES, Frederico de Castro (Orgs.). **Seca**. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002.

TEÓFILO, Rodolfo. **A seca de 1915**. Fortaleza. Edições UFC, 1980.

TEÓFILO, Rodolfo. **A fome – violação**. Fortaleza. Academia cearense de letras, 1979.

VARGAS, Getúlio. **Diário**. São Paulo: Siciliano; Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1995.

VARGAS NETTO, Sebastião Leal Ferreira. **A mística da resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos**. 2007. 390 f. Tese (doutorado em história) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

VIANA, José Ítalo Bezerra. **O Instituto Cultural do Cariri e o centenário do Crato: Memória, escrita da história e representações da cidade**. 2011. 181 f. Dissertação (mestrado em história) – Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, junho, 2011.

VIDAL, Vileci Basílio. **Ecos do Caldeirão: o protagonismo dos camponeses na modernidade, inovação e mudança no território do Cariri**. Vila Velha: Editora 4 irmãos, 2014.

VIEIRA, Tanísio. **Seca, disciplina e urbanização: Fortaleza (1865-1879)**. In: SOUZA, Simone; NEVES, Frederico de Castro (Org.) **Seca**. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo, 2007.

WOODWARD Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais Tomaz Tadeu da Silva (Org.). Stuart Hall; Kathryn Woodward. 7 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

## APÊNDICES

APÊNDICE A - Fotografia feita pelo autor de frente à igreja de Santo Inácio de Loyola durante a romaria do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, no ano de 2023. Na imagem, junto à representação do Beato José Lourenço, podemos perceber, além de alimentos e plantas que simbolizam a agricultura familiar, a bandeira do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – MST.



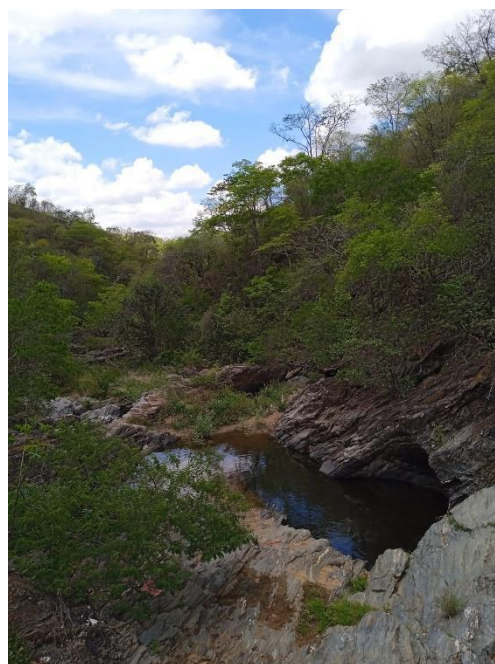
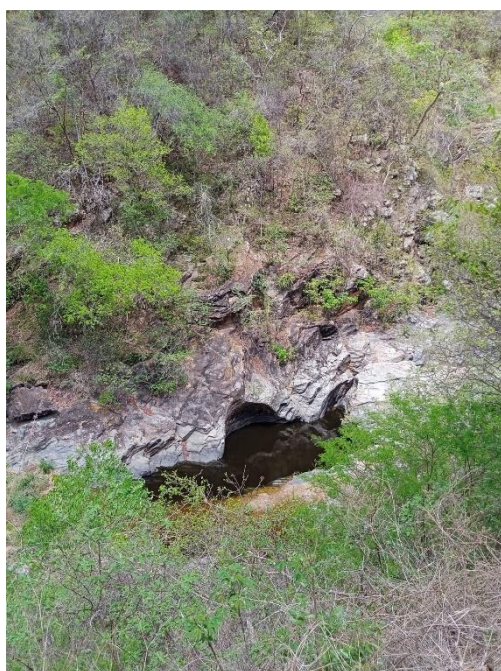
APÊNDICE B - Fotografia tirada pelo autor da Cruz que fica em frente à Igreja de Santo Inácio de Loyola no dia da Romaria do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, no ano de 2023. Nela estão vários visitantes da Romaria.



APÊNDICE C - Fotografia tirada pelo autor da cavalaria sendo abençoada durante a missa na Romaria do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto no ano de 2023.



APÊNDICE D - Fotografias do poço do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. À esquerda, fotografia tirada no mês de setembro de 2018. À direita, no mês de abril de 2023.



APÊNDICE E - Caldeirão da Santa Cruz do Deserto em maio de 2022. Fotografia tirada pelo autor.



APÊNDICE F - Ruínas do Cemitério do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Fotografia tirada pelo autor em maio de 2022.



APÊNDICE G - Fotografia da Casa Forte, uma casa construída na época do Beato que resiste até os dias de hoje. Na frente da casa está Dona Maria, que atualmente mora juntamente com seu esposo, Sr. Raimundo, no Caldeirão. Fotografia feita pelo autor.



APÊNDICE H - Ruínas da casa do Beato José Lourenço. Fotografia feita pelo autor.



APÊNDICE I - Ruínas do Engenho do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, onde ficaram presos os moradores do Caldeirão durante a primeira diligência das forças armadas ao local. Fotografia feita pelo autor.



APÊNDICE J - Na imagem, Dona Mazé, membro fundadora do Memorial Beato José Lourenço, segurando um álbum bordado feito por ela mesma, contando a história do Caldeirão. Na ocasião, a mesma está narrando os acontecimentos do Beato aos alunos da EEF Zila Belém, de Juazeiro do Norte, a convite do autor. Dona Mazé é filha de ex-morador do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Parte da sua família saiu do Rio Grande do Norte para o Caldeirão. Fotografia tirada pelo autor.



## ANEXOS

ANEXO A - Poço do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Fotografia feita por Antônio Cariry em maio de 2022.



ANEXO B - Fotografia feita por Diego César a partir das Ruínas do Casarão do Beato José Lourenço, durante a Romaria ao Caldeirão da Santa Cruz do Deserto. Na imagem podemos perceber a posição estratégica da localização da casa do Beato em relação ao restante da comunidade.



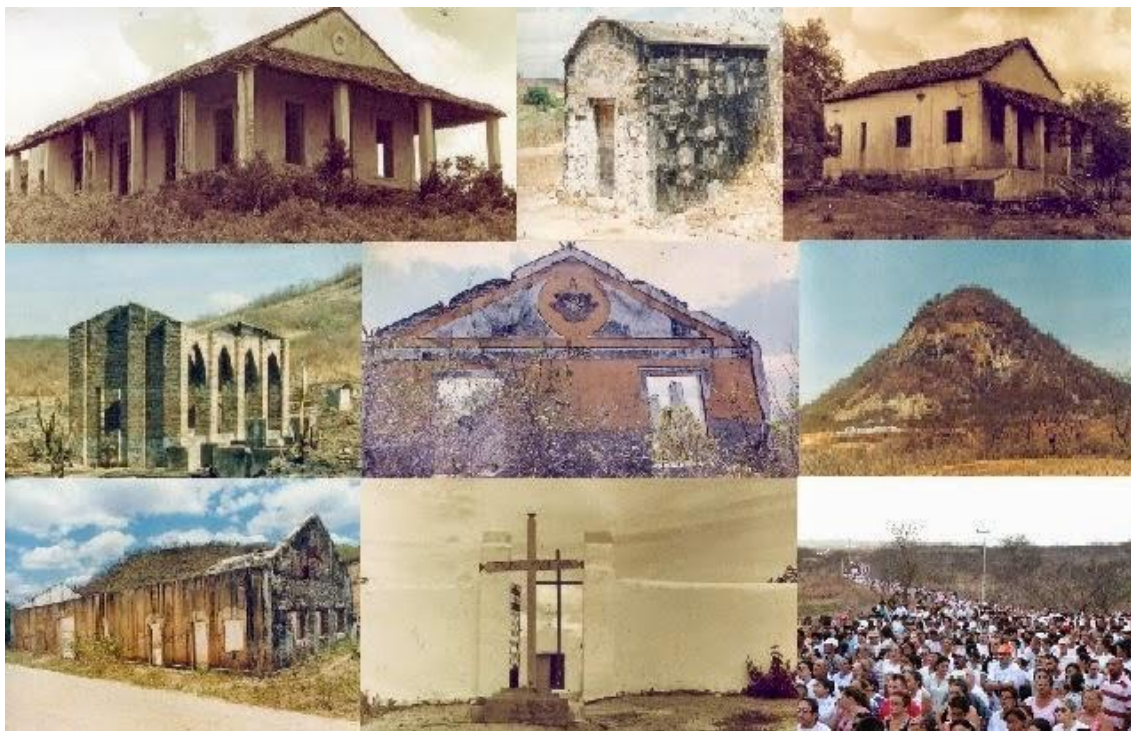
ANEXO C - Fotografia de Cordéis que narram eventos específicos do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto.



ANEXO D - Demonstração dos municípios onde foram criados os campos de concentração no Ceará



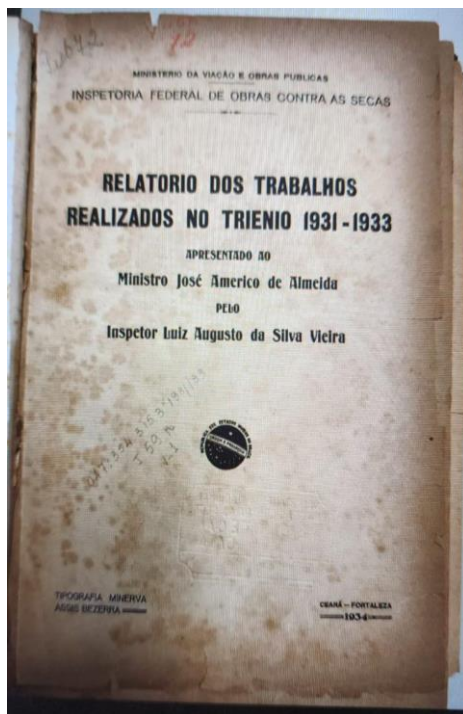
ANEXO E - Imagens da estrutura física do Campo de Concentração do Patu. Acervo de Valdecy Alves.



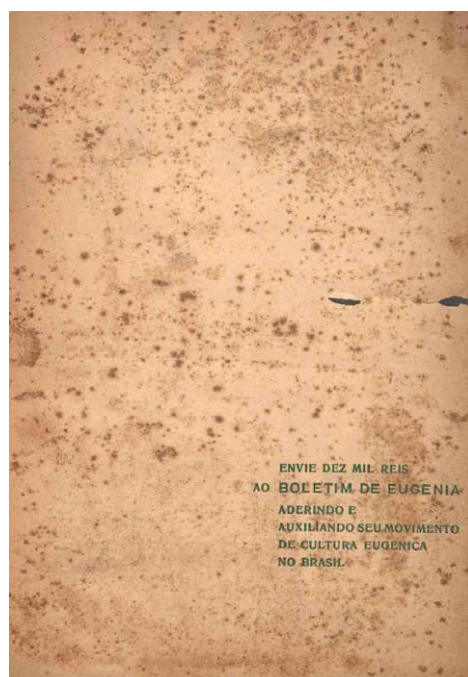
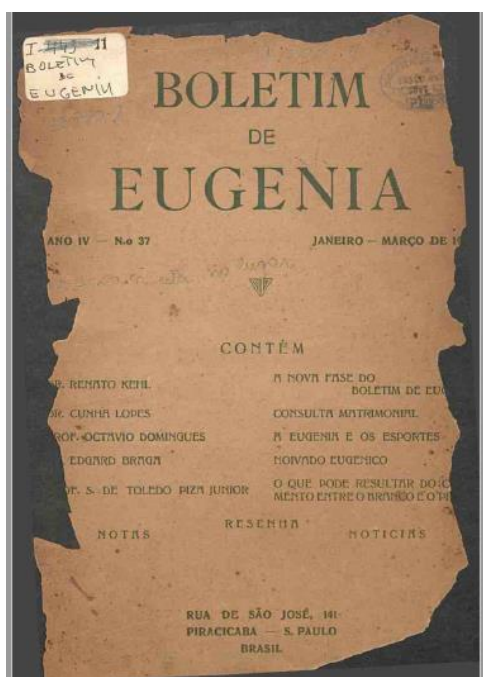
ANEXO F - Campo de Concentração de Cariús – Acervo de Valdecy Alves.



ANEXO G - Relatório da Inspeção Federal de Obras Contra as Secas do Ministério da Viação e Obras Públicas feito pelo inspetor Luiz Augusto da Silva Vieira. Acervo de Valdecy Alves.



ANEXO H - Boletim de Eugenia – Trimestre janeiro – março de 1932. Acervo particular.



## ANEXO I - Imagem retirada da Revista Bicentenária do Crato. Acervo próprio.

