



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADE
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

RAIMUNDO ATERLANE PEREIRA MARTINS

**DAS SANTAS ALMAS DA BARRAGEM À CAMINHADA DA SECA:
PROJETOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA MEMÓRIA NO SERTÃO CENTRAL
CEARENSE (1982 – 2008)**

FORTALEZA

2015

RAIMUNDO ATERLANE PEREIRA MARTINS

DAS SANTAS ALMAS DA BARRAGEM À CAMINHADA DA SECA:
PROJETOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA MEMÓRIA NO SERTÃO CENTRAL
CEARENSE (1982 – 2008)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História Social. Área de concentração: História Social.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Gilberto Ramos Nogueira.

FORTALEZA

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- M346d Martins, Raimundo Aterlane Pereira.
 Das Santas Almas da Barragem à caminhada da seca: projetos de patrimonialização da memória no Sertão Central cearense (1982–2008). / Raimundo Aterlane Pereira Martins. – 2015.
 139 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação em História Social, Fortaleza, 2015.
 Área de concentração: História social.
 Orientação: Prof. Dr. Antonio Gilberto Ramos Nogueira.
1. Patrimônio cultural. 2. Patrimônio cultural – Proteção. 3. Cultura popular – Ceará. I. Título. II. Autor. III. Nogueira, Antonio Gilberto Ramos, orientador. IV. Universidade Federal do Ceará. V. Programa de Pós-graduação em História Social.

RAIMUNDO ATERLANE PEREIRA MARTINS

DAS SANTAS ALMAS DA BARRAGEM À CAMINHADA DA SECA:
PROJETOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA MEMÓRIA NO SERTÃO CENTRAL
CEARENSE (1982 – 2008)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História Social. Área de concentração: História Social.

Aprovada em: 30/09/2015.

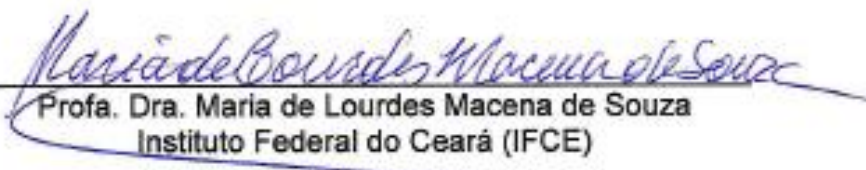
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Antonio Gilberto Ramos Nogueira (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)



Profa. Dra. Kênia Sousa Rios
Universidade Federal do Ceará (UFC)



Profa. Dra. Maria de Lourdes Macena de Souza
Instituto Federal do Ceará (IFCE)

À vida,

“que me ha dado tanto, gracias!”

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Antonio Gilberto Ramos Nogueira, pela paciente e competente orientação; mais que isto, pela amizade e confiança depositadas, pela compreensão de minhas idiossincrasias, o meu: Muito obrigado, Gil! Este agradecimento é extensivo a todos os colegas que fazem pulsar o Grupo de Estudos e Pesquisa em Patrimônio e Memória – GEPPM/UFC/CNPq como espaço de aprendizado e produção do conhecimento.

Aos professores que compõem a banca examinadora, Profa. Dra. Kênia Sousa Rios e o Profa. Dra. Maria de Lourdes Macena de Souza, pelo generoso aceite, pela efetiva participação e pelas questões e reflexões apresentadas.

Aos professores Régis Lopes, Almir Leal, Clóvis Jucá e Antonio Luiz pelas disciplinas ministradas, os quais, cada um ao seu modo, contribuiu para o desenvolvimento deste trabalho. Em especial, às professoras Kênia Rios e Ana Rita, não apenas pela disciplina, que por si já foi de grande valia, mas também pelo aceite e participação competente na banca de qualificação. Ao professor Franck Ribard, atual Coordenador do Programa, pela atenção dedicada neste final de percurso.

Aos 13 colegas da turma de mestrado – alguns amigos já de velhas paragens, outros, novas conquistas. Todos, cada um ao seu modo, pessoas competentes, felizes, confiantes e apoiadoras umas das outras. Eis uma turma a qual se pode agradecer! Vamos comemorar, sempre!

Aos narradores e narradoras que se permitiram construir juntamente comigo as entrevistas. Que dispuseram seu tempo, suas casas, seus acervos e suas histórias a este pesquisador, dedico um sentimento de imensa gratidão – e espero a eles e a Senador Pompeu poder devolver frutos deste trabalho que fortaleçam a luta e plenifiquem a preservação do seu patrimônio cultural.

A todos aqueles que colaboraram diretamente com este trabalho, dando apoio à sua execução, em especial: Glauber Matos, Paulo Eduardo – Paulinho, e, Álex Vitoriano que em Senador Pompeu foram essenciais para minha busca e acertos. À Cícera Barbosa pelo incentivo e apoio durante a seleção e nos tempos seguintes. Ao Helton Soares pelo apoio na pesquisa inicial nos jornais.

Ao Samuel Araujo, companheiro querido para além das horas de ABNT. À Atevania Martins que esteve presente quando preciso e muito contribuiu com seu apoio, do mesmo modo que os outros familiares, mãe, pai e minha irmã Atevalda.

A todos estes fica registrada minha sincera gratidão!

“Contar é muito, muito dificultoso. Não pelos anos que já se passaram, mas pela astúcia que têm certas coisas passadas – de fazer balancê, de remexerem dos lugares. O que eu falei foi exato? Foi. Mas teria sido? Agora, acho que nem não. São tantas horas de pessoas, tantas coisas em tantos tempos, tudo miúdo recruzado.”

João Guimarães Rosa,
Grande Sertão: Veredas, 2001, p. 200.

RESUMO

A presente pesquisa investiga a patrimonialização das memórias a partir dos acontecimentos oriundos do Campo de Concentração do Patu, havido em Senador Pompeu, no Sertão Central cearense, durante a seca de 1932. Deste contexto, particularmente da apropriação da devoção às Santas Almas da Barragem e do complexo dos casarões ali remanescentes, surgem três projetos distintos que irão encampar lutas pela afirmação de uma memória hegemônica, tramada sob o discurso religioso, patrimonial e turístico, tendo a frente, respectivamente, a Igreja Católica, os agentes culturais da sociedade civil e os representantes do Estado. Traço comum desses projetos, a exclusão dos devotos e da devoção às Santas Almas, revela a face seletiva da constituição do patrimônio cultural, que tanto revela como pode ocultar os objetos da patrimonialização. A pesquisa foi desenvolvida a partir de fontes escritas, imagéticas e orais, buscando contribuir para ampliação e qualificação da produção historiográfica no campo do Patrimônio Cultural no Ceará, apontando para questões como o entrelaçamento entre o turismo e as práticas patrimoniais e a necessidade de aprofundamento dos estudos históricos sobre a patrimonialização dos bens imateriais.

Palavras-chave: Devoção. Memória. Patrimônio Cultural. Projetos de Patrimonialização.

ABSTRACT

This research investigates the patrimony of memories from the coming events of Patu's Concentration Camp, been in Senador Pompeu, in the Hinterland Central Ceará during the drought of 1932. In this context, particularly the appropriation of devotion to the Holy Souls Dam and the complex of there remaining builds, there are three specific projects that will encompass struggles for affirmation of a hegemonic memory, woven from the religious, heritage and touristic, headed, respectively, the Catholic Church, the cultural actors in civil society and State representatives. Common feature of these projects, the exclusion of devotees and devotion to the Holy Souls, reveals the selective face the constitution of cultural heritage, which both reveals and can hide the patrimonial objects. The research was developed from written, imagery and oral sources, seeking to contribute to the expansion and qualification of historical production in the Cultural Heritage field in Ceará, pointing to issues such as the links between tourism and heritage practices and the need to deepen the historical studies of the patrimony of intangible property.

Keywords: Cultural Heritage. Devotion. Memory. Patrimonialization projects.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	– Mapa de localização da cidade Senador Pompeu no Ceará	24
Figura 2	– Localização da Barragem do Patu, área circunvizinha ao espaço do Campo de Concentração sediado em Senador Pompeu Ilustração constante na pág. 52 da Monografia intitulada Escola Técnica Agrícola 19 – 22, autoria de Irani Fogaça.	26
Figura 3	– Ilustração constante da Monografia Escola Técnica Agrícola 19 – 22, de Irani Fogaça	44
Figura 4	– Ilustração constante da Monografia Escola Técnica Agrícola 19 – 22, de Irani Fogaça, apresentando o croqui para implantação da titulada escola	45
Figura 5	– Capa do livro Migalhas do Sertão	52
Figura 6	– Folder da III Semana Cultural do Sertão de Banabuiú, realizada em 1996, apresentando capa, objetivos e programação	106
Figura 7	– Cartaz promocional da IV Semana Cultural do Sertão do Banabuiú ..	108
Figura 8	– Folder promocional da 27ª Caminhada da Seca, capa e contracapa ..	110
Figura 9	– Folder promocional da 27ª Caminhada da Seca, folhas internas	110
Figura 10	Imagem do convite para Audiência Pública realizada em Senador Pompeu, em 2002	112

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1	– Vista panorâmica exterior do Cemitério da Barragem	34
Fotografia 2	– Vista panorâmica interior do Cemitério da Barragem	34
Fotografia 3	– Casarão da Inspetoria, vista panorâmica	38
Fotografia 4	– Casa dos Apontadores, vista panorâmica	39
Fotografia 5	– Ruínas do armazém, vista lateral	40
Fotografia 6	– Ruínas da Oficina, vista frontal	41
Fotografia 7	– Ruínas da usina de geração de energia, dita Usina Gótica	42
Fotografia 8	– Vista panorâmica da Caminhada da Seca	48
Fotografia 9	– Vista panorâmica dos devotos no interior do Cemitério da Barragem	49
Fotografia 10	– Criança na porta de uma casa de taipa	51
Fotografia 11	– Criança sentada no batente de uma casa pobre	51
Fotografia 12	– Criança na janela de sua residência	51
Fotografia 13	– Homem trabalha na coleta de água	51
Fotografia 14	– Encenação, a partir dos depoimentos dos sobreviventes do Campo, durante a Caminhada da Seca	53
Fotografia 15	– 23ª Caminhada da Seca, identifica-se em vários pontos estandartes representando santos oficiais da Igreja Católica	54
Fotografia 16	– Caminhada da Seca, aparecendo em destaque uma faixa com mensagem reivindicatória	55
Fotografia 17	– Caminhada da Seca, aparecendo em destaque uma faixa com mensagem reivindicatória	55
Fotografia 18	– Prática devocional no Cemitério da Barragem	122
Fotografia 19	– Devota das Santas Almas cumprindo a prática devocional no Cemitério da Barragem	123

Fotografia 20 – Romeiros diante da Capela, no interior do Cemitério da Barragem; ao pé do portão vê-se garrafas d'água e pão ofertados às Santas Almas	124
Fotografia 21 – Romeiros no interior da Capela do Cemitério da Barragem; vê-se os ex-votos ali depositados	125
Fotografia 22 – Detalhe do interior da Capela do Cemitério da Barragem onde vê-se os ex-votos, pão e água, ali depositados	125
Fotografia 23 – Acendimento de velas no velário, interior do Cemitério da Barragem	127
Fotografia 24 – Velas acesas no cruzeiro, interior do Cemitério da Barragem	127
Fotografia 25 – Acendimento de velas aos pés do cruzeiro, exterior do Cemitério da Barragem	128
Fotografia 26 – Oferecimento de água aos pés do cruzeiro, exterior do Cemitério Barragem	128

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 DAS CONSTRUÇÕES DA MEMÓRIA: REPRESENTAÇÕES, TEMPOS E ESPAÇOS DE UMA DEVOÇÃO.....	22
2.1 Apontamentos contextuais: o Campo e a devoção fundante	22
2.2 A edificação das memórias: os locais da recordação	31
2.3 O registro de imagens memoriais: fotografia e testemunho	45
3 DAS RECONSTRUÇÕES DA MEMÓRIA: PROJETOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO, DISCURSOS E PRÁTICAS	60
3.1 A Igreja e a oficialização da fé: a Caminhada da Seca e os desencontros rituais.....	64
3.1.2 Do movimento ordinário à Caminhada extraordinária	68
3.2 Os agentes culturais: uma voz “popular” em conflito e a estetização da memória	78
3.2.1 A Equipe Cultural 19 – 22: o projeto de patrimonialização da sociedade civil	82
3.2.2 A arte como estratégia de legitimação e suporte da memória	91
3.3 O Estado e a tardia investida: a banalização da memória	95
4 A MEMÓRIA LATENTE: ENTRE O SILÊNCIO E O ESQUECIMENTO	102
4.1 À margem das memórias oficiais: a patrimonialização que oculta, esquece e padroniza	102
4.2 O sagrado e as potências de patrimonialização: os devotos e a devoção às Santas Almas da Barragem	114
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
REFERÊNCIAS	134
FONTES	138

1 INTRODUÇÃO

(...) Se, agora, nos deslocamos do historiador para sua narrativa a questão torna-se a seguinte: de que modo narrar como se eu tivesse visto (para fazer ver ao leitor) o que não vi, nem podia ter visto?

François Hartog¹

Todavia, a 'formalização' de um patrimônio, sua gênese, sua atualização partem do mesmo princípio: a salvaguarda, pura e simples, não basta, ela deve ser estimulada por um interesse coletivo de apropriação e de reconhecimento.

Henri-Pierre Jeudy²

O historiador em seu exercício profissional condiciona os documentos, testemunhos, evidências – como quisermos referenciar os vestígios do passado – à condição de fontes históricas, artefato indispensável à construção de sua narrativa. Os documentos são pontos de partida e de passagem para a reflexão histórica, mas não a detém. Ponto de apoio em que se fia a sua escrita e o pensamento histórico, mas ao qual não se fixa. Alicerçada em matrizes teóricas e metodológicas, suporte do pensamento crítico, a escrita da história vai sendo tramada pelo historiador e dando a ver, o que não havia sido visto.

Nosso trabalho, na construção desta dissertação, tem o intuito de fazer ver uma experiência de patrimonialização acontecida – e ainda em curso, no Sertão Central cearense, que distendida em várias décadas, sofreu diversas abordagens e alcançou a ação de também distintos sujeitos que a ela foram emprestando seus esforços a fim de conformar uma memória que atendesse aos seus interesses, que lhes fosse identitária. Vista por um olhar patrimonial, uma memória que lhes afirmasse o pertencimento àquela pretendida realidade: de sertanejos, de devotos, de cidadãos.

Apresentamos, de modo breve, como se deu o contato inicial com o tema da pesquisa e os motivos que nos levaram a proposição e a efetivação da mesma a partir do Projeto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História Social desta Universidade, em específico ao curso de Mestrado.

Em 2011 aceitei o convite para prestar uma assessoria na área do

¹ HARTOG, François. *A testemunha e o Historiador*. In. HARTOG, François. **Evidência da História**: o que os historiadores veem. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira com a colaboração de Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p. 203. (Coleção História e Historiografia)

² JEUDY, Henri-Pierre. **Memórias do Social**. Tradução de Márcia Cavalcanti. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1990, p. 8.

Patrimônio Cultural à Secretaria da Cultura e Turismo de Senador Pompeu. O projeto constava da estruturação do Setor de Patrimônio Histórico-Cultural (sic) desta Secretaria e a realização de estudos para instrução técnica do Processo de Tombamento dos “Casarões da Barragem” ou “Vila dos Ingleses”, denominação popular atribuída ao conjunto de edificações remanescentes das obras iniciais da construção do Açude do Patu, na década de 1920 (1919 – 1922). Estas mesmas edificações, e outras hoje inexistentes, além de toda a área circundante foram utilizadas posteriormente como instalações do Campo de Concentração do Patu, durante a seca de 1932.

A realização daquele trabalho encontrou motivação no meu desejo pessoal de colocar em prática o aprendizado oriundo da minha formação no Programa de Especialização em Patrimônio Cultural – PEP Iphan/Unesco (2005–2007), hoje Mestrado Profissional em Patrimônio. Esta motivação inicial se vincula diretamente a minha prática profissional, desenvolvida em mais de uma década junto à instituições culturais diversas no Estado do Ceará (museus e centros culturais), e na condição atual de professor efetivo no Curso de Turismo do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia – IFCE, Campus Quixadá, onde ministro disciplinas na área do Patrimônio Cultural e da Cultura Popular, e, também onde desenvolvo estudos, junto ao grupo de pesquisa Turismo, meio ambiente e desenvolvimento regional, sobre o Patrimônio Cultural na região do Sertão Central cearense. Conta ainda, em igual importância, para o interesse pela área minha participação no Grupo de Estudos e Pesquisa em Patrimônio e Memória – GEPPM/UFC, desde sua fundação em 2007.

Apresentado inicialmente com o título “Santas Almas da Barragem: a construção silenciosa de uma devoção popular no Sertão Central cearense (1932 – 1982)”, o projeto visava compreender a prática religiosa desenvolvida a partir das experiências vivenciadas no Campo de Concentração do Patu, em Senador Pompeu – CE, por ocasião da seca de 1932, bem como os seus desdobramentos nos anos que se seguiram, que foram conformando uma identidade e a memória daqueles que ali estiveram concentrados – e sobreviveram, de seus descendentes e de outros sujeitos que foram se tornando também devotos. Encerrávamos nosso recorte temporal em 1982 quando a devoção popular é alçada à condição de romaria

católica, intitulada de Caminhada da Seca³.

Depois do primeiro encontro de orientação com o Prof. Antonio Gilberto Ramos Nogueira, e diversas ponderações sobre a proposta apresentada, resolvemos que a mudança estrutural na configuração pública desta devoção popular passaria a ser nosso ponto de partida. O projeto passou então a intitular-se “Das Santas Almas da Barragem à Caminhada da Seca: projetos de patrimonialização da memória no Sertão Central Cearense (1982 – 2008)”. Desde então buscamos compreender como, a partir desta transformação, as memórias sobre o Campo de Concentração vem sendo construídas por outros sujeitos⁴, que não mais apenas os sobreviventes do Campo e seus descendentes diretos – tidos como os originários devotos das Santas Almas, e, conseqüentemente, verificamos nestas novas construções outras práticas, regidas sob outra lógica: a do patrimônio cultural.

Nesta perspectiva, no que toca a nossa pesquisa, interessou-nos investigar sobre os projetos de patrimonialização que foram engendrados pelos diversos sujeitos ali atuantes, seus interesses e suas ações para concretização dos mesmos. O que nominamos aqui como projetos de patrimonialização, em nosso entendimento, diz respeito às proposições e ações sistematizadas de (res)significação, preservação e uso, efetivadas ou não, sobre a memória do Campo de Concentração, a devoção às Santas Almas e os Casarões da Barragem⁵, todos estes a partir desta lógica identificados como bens culturais, ou seja, objetos da patrimonialização.

Sabemos que o dito olhar patrimonial, é pautado, sobretudo, por uma mudança objetivada pelos sujeitos nas práticas de memória e no olhar sobre o passado. Condições que nos permitem interrogar as relações entre a construção das

³ Romaria em devoção às Santas Almas da Barragem, criada em 1982, por iniciativa do Padre Albino Donati, então Pároco local. Anualmente é realizada no segundo domingo de novembro, no mesmo espírito de celebração do Dia de Finados, tradição católica iniciada no século XI e oficializada no dia 02 de novembro no século XIII.

⁴ Identificamos neste novo enfoque da pesquisa três grupos distintos de indivíduos, atuantes em suas respectivas instituições, que classificamos coletivamente, a saber: 1) A Igreja, através de seus representantes, párocos e leigos engajados no movimento religioso local; 2) a sociedade civil, representada pelos populares que integram a elite cultural de então, formada por estudantes universitários, artistas e profissionais liberais reunidos na Equipe Cultural 19 – 22; e, c) O Estado, através dos governantes locais, políticos em exercício de cargos do poder executivo e legislativo.

⁵ O conjunto de edificações é composto de: 06 residências: Inspetoria, Engenheiros, Apontadores (conservadas/em processo de arruinamento); 01 hospital; 01 Estação Ferroviária, 01 Armazém (ruínas); 01 Casa de Geração de energia e barragem (ruínas); 03 Casas da Pólvora; 01 Usina de Geração de energia (obra inconclusa/ruínas) e o Cemitério da Barragem.

memórias e as distintas temporalidades a elas afeitas, elaboradas pelos sujeitos históricos a partir de suas respectivas experiências.

Signo deste tempo de mudanças⁶, o patrimônio é o sinal de ruptura, donde podemos perceber que o passado pode ser visto de outro modo, ou seja, pode ser ressignificado pelo presente.

As conjunturas sociais⁷ pertinentes ao nosso objeto de estudo podem e são claramente identificadas com a ideia dos regimes de historicidade⁸ elaborados por Hartog, ou seja, elas denotam as compreensões que os sujeitos têm do seu passado e as ações presentes por meio das quais buscam significá-lo, ou seja, dar-lhe sentido e uso, sempre passíveis de mudança.

São distintas a conjuntura religiosa, a conjuntura popular e a conjuntura estatal, embora mantenham ampla e longa relação, existindo simultaneamente, a alternância de prioridade e potência nas relações de poder, e consequentemente nas memórias em construção reforça uma ou outra temporalidade, afeita a cada grupo específico de sujeitos.

A pesquisa documental foi desenvolvida a partir de uma gama diversa de fontes históricas: documentos oficiais, produções artísticas e memoriais, entrevistas, jornais e fotografias (conforme apresentadas sumariamente no Inventário de Fontes, elaborado na disciplina Seminário de Teoria e Metodologia I); mas vastamente ampliadas no decorrer da pesquisa, o que denuncia a peculiaridade de produção das mesmas e sua correlação com os sujeitos e as conjunturas a que estão

⁶ Hartog nos alerta para esta relação entre a patrimonialização e sua íntima relação com as rupturas temporais, inaugurando novas temporalidades: *“Do ponto de vista da relação ao tempo, de que esta proliferação patrimonial é sinal? Ela é sinal de ruptura, seguramente, entre um presente e um passado, o sentimento vivido da aceleração sendo uma forma de fazer a experiência: a mudança brusca de um regime de memória para um outro, do qual Pierre Nora fez o ponto de partida de sua interrogação. O percurso da noção mostrou indubitavelmente que o patrimônio jamais se nutriu da continuidade, mas, ao contrário, de cortes e da problematização da ordem do tempo, com todos os jogos de ausência e presença, do visível e do invisível, que marcaram e guiaram as incessantes e sempre mutantes formas de produzir semióforos.”* HARTOG, François. *Tempo e Patrimônio*. Varia História, Belo Horizonte, v. 22 n. 36, jul/dez 2006, p. 272.

⁷ Compreendida aqui como a situação, ocasião, em que o conjunto das condições peculiares de determinada trama social é tecida por seus sujeitos num momento histórico e se afirma transitoriamente, marcando um período particular, um momento atual, uma conjuntura.

⁸ *“Formuladas a partir da nossa contemporaneidade, a hipótese do regime de historicidade deveria permitir o desdobramento de um questionamento historiador sobre nossas relações com o tempo. Historiador, por lidar com vários tempos, instaurando um vaivém entre o presente e o passado, ou melhor, passados, eventualmente bem distanciados, tanto no tempo quanto no espaço. Este movimento é sua única especificidade. Partindo de diversas experiências do tempo, o regime de historicidade se pretenderia uma ferramenta heurística, ajudando a melhor apreender, não o tempo, mas principalmente momentos de crise do tempo, aqui e lá, quando vêm justamente perder sua evidência as articulações do passado, do presente e do futuro. Isso não é inicialmente uma ‘crise’ do tempo?”* (Idem.)

associadas.

As fontes escritas, como os documentos oficiais de origem governamental ou de outras instituições, correspondem à conjuntura onde o Estado, através de seus representantes, é o sujeito de ação preponderante. Do mesmo modo que, as fontes orais correspondem especialmente ao período de forte ação dos agentes da Sociedade Civil e estão também massivamente presentes na composição do terceiro capítulo dedicado particularmente à experiência dos devotos, compreendida na inter-relação entre o patrimônio cultural e o sagrado. As fontes aqui caracterizadas como artísticas e memoriais estão ligadas à atuação dos representantes da Igreja, destacados na primeira conjuntura identificada, correlata ao projeto pioneiro de patrimonialização da memória do Campo de Concentração: a Caminhada da Seca; mas também se fazem sentir fortemente na segunda conjuntura quando da ação da Equipe Cultural 19 – 22, representativa dos agentes culturais, a partir da utilização da arte como estratégia de produção e reprodução a memória.

As fontes jornalísticas abrangem o período referente à segunda e terceira conjunturas, sendo, portanto correlatas a ação dos agentes culturais, documentando, sobretudo os conflitos entre estes e o Estado. Nos anos finais do nosso recorte documentam também a Caminhada da Seca, repercutindo o seu potencial religioso, em ascendente crescimento.

A dissertação está estruturada em três capítulos e os subitens que respectivamente os compõem, os quais apresentamos, de modo também breve, a seguir.

O primeiro capítulo é assim indicado: 2 Das construções da memória: representações, tempos e espaços de uma devoção. Sua composição apresenta três itens assim nominados: 2.1 Apontamentos contextuais: o Campo e a devoção fundante, 2.2 A edificação das memórias: os locais da recordação, e, 2.3 Registros memoriais: fotografia e testemunho. Neste capítulo são tratados: a gênese da devoção popular às Santas Almas da Barragem, os locais e as edificações constituintes desta memória inicial e sua representação pioneira através do suporte da fotografia e dos testemunhos colhidos dos sobreviventes do Campo e reproduzidos em livro pelo Pe. João Paulo Giovanazzi.

No segundo capítulo, assim indicado: 3 Das reconstruções da memória: projetos de patrimonialização, discursos e práticas, encontra-se o cerne da nossa problematização, ou seja, a apresentação e a crítica dos projetos de

patrimonialização da memória, em suas distintas conformações. O capítulo está dividido em três itens, assim configurados: 3.1 A Igreja e a oficialização da fé: a Caminhada da Seca e os desencontros rituais, sendo seu subitem: 3.1.1 Do movimento ordinário à Caminhada extraordinária; 3.2 Os agentes culturais: uma voz “popular” em conflito e a estetização da memória, sendo seus subitens 3.2.1 A Equipe Cultural 19 – 22: o projeto de patrimonialização da sociedade civil e 3.2.2 A arte como estratégia de legitimação e suporte da memória; e, 3.3 O Estado e a tardia investida: a banalização da memória. As fontes trabalhadas neste capítulo perpassam todas as tipologias assinaladas anteriormente.

O item 3.1 e seu subitem 3.1.1 apresentam a atuação da Igreja quando da apropriação da devoção popular e sua transformação em ação oficial do culto católico, uma romaria. Aqui, consideramos, se verifica a primeira ação de patrimonialização da memória, visto a sua apropriação e ressignificação simbólica e material. Interessou-nos compreender como se deu esta ação e seus desdobramentos frente a tradicional devoção às Santas Almas da Barragem.

O item 3.2 e seus subitens 3.2.1 e 3.2.2 abordam a segunda conjuntura e o segundo projeto de patrimonialização, aquele levado a efeito pelos agentes populares, que também serão vistos posteriormente, como os intelectuais da sociedade senadorense de então. Aqui o foco da ação destes sujeitos é evidentemente patrimonial. A busca pela preservação daqueles remanescentes materiais do Campo, já considerados bens culturais, é a nova motivação para a construção de novas memórias. Verifica-se também aqui o claro conflito de interesses entre o Estado e a Sociedade Civil, registrados nos jornais da época e nos documentos de ajuizamento das questões, bem como nos diversos projetos produzidos pelos integrantes da Equipe Cultural 19 – 22, inicialmente organização informal que mais tarde viria a se oficializar, a partir da qual agiram os ditos agentes culturais.

Destaca-se nessa abordagem o uso que estes sujeitos fizeram da arte, em distintas linguagens, como suporte da memória, da distinta memória que queriam ver construída em favor de sua causa. Interessa-nos compreender como as obras artísticas repercutiram – e ainda repercutem – formando imagens e discursos que fixaram uma memória sobre o Campo de Concentração, associadas à Caminhada da Seca e às edificações da Vila dos Ingleses, destacados seu valor histórico e estético, ou seja, seu valor patrimonial.

O terceiro capítulo é indicado assim: 4 A memória latente: entre o silêncio e o esquecimento, possui dois itens: 4.1 À margem das memórias oficiais: a patrimonialização que oculta, esquece e padroniza, e, 4.2 O sagrado e as potências de patrimonialização: os devotos e a devoção às Santas Almas da Barragem.

Este capítulo se originou da constatação premente da ausência dos devotos em sua condição de sujeitos históricos, para além da vitimização dos sobreviventes do Campo, que mesmo alçados à condição de testemunhas continuaram relegados ao esquecimento em todos os processos de patrimonialização levados a cabo pelos diversos sujeitos em ação, estes vastamente documentados em qualquer das fontes pesquisadas, sejam elas escritas, imagéticas ou orais. Mesmo aqueles sujeitos identificados como “agentes culturais”, quando agiram, o fizeram à revelia destes outros sujeitos e de suas práticas devocionais. Deles a única imagem que figura entre as produções artísticas analisadas no capítulo anterior é aquela da vítima.

Deste modo, para fazer ver também este aspecto singular que, ora sofre um silenciamento proposital, ora o esquecimento estratégico, se faz necessário ouvi-los para uma justa e coerente construção de uma outra história. Através de sua fala, por meio das entrevistas, é possível conhecer e compreender como se configura a tradicional prática votiva às Santas Almas, que persiste até os dias atuais.

Considerando que o patrimônio cultural, embora soframos da quase plenitude da patrimonialização sobre as ações humanas – e mais recentemente sobre o ambiente natural⁹, ou seja, sobre a totalidade da existência, este se faz sempre de escolhas, de seleções, conseqüentemente de exclusões, é preciso compreendê-lo também nesta nova questão posta pelos devotos. Nesta linha de compreensão, constatamos que os devotos, embora à margem da história contada, são parte constituinte de todas as realidades analisadas, figurando sempre no que nelas há de esquecido, de silenciado.

O trabalho destinou-se a inclusão destes sujeitos na história contada, que também é a sua história. Para tanto, trabalhamos especialmente com entrevistas,

⁹ “Que ela se manifeste como demanda, se afirme como dever ou se reivindique como direito, a memória vale, no mesmo movimento, como uma resposta ao presentismo e como um sintoma deste último. Assim é também para o patrimônio. Mas, com alguma coisa a mais do ponto de vista da experiência e, finalmente, da ordem do tempo. A patrimonialização do meio ambiente, que designa a extensão provavelmente a mais massiva e a mais nova da noção, abre indubitavelmente sobre o futuro ou sobre novas interações entre presente e futuro.” HARTOG, François. *Tempo e Patrimônio*. Varia História, Belo Horizonte, v. 22 n. 36, jul/dez 2006, p. 272.

produzidas a partir do contato com estes narradores devotos, e das fotografias que registraram contemporaneamente a sua presença, as suas práticas devocionais.

Foram selecionados para entrevista quatro sujeitos declaradamente devotos, sendo duas mulheres e dois homens, com idades entre 40 e 80 anos, residentes nos bairros Pavãozinho e Alto do Cruzeiro, indicados como prioritariamente os locais habitados pelos retirantes sobreviventes do Campo que permaneceram em Senador Pompeu. A variação de idades nos permitiu visualizar gerações diferentes, e discursos também diferentes.

Estas fontes orais nos permitiram conhecer estes sujeitos, suas práticas devocionais e a relação destas com a perspectiva patrimonialista. Podendo assim inferir, discutir a relação entre o sagrado e o patrimônio cultural. Vislumbrando a possibilidade de um projeto de patrimonialização mais inclusivo. É esta a condição para fazê-los vistos, restituí-lhes a presença nesta história.

2 DAS CONSTRUÇÕES DA MEMÓRIA: REPRESENTAÇÕES, TEMPOS E ESPAÇOS DE UMA DEVOÇÃO.

2.1 Apontamentos contextuais: a seca, o campo e a devoção fundante.

No clássico História das Secas, Thomaz Pompeu Sobrinho reproduz um discurso feito aos colegas Rotaryanos, em 1943, no qual refere à complexidade do fenômeno da seca, que não se restringe apenas ao fator natural, climático, mas que alcança todas as esferas da vida social:

A seca é um grande desajustador social, uma fonte de imoralidade, uma causa de desespero que mina a fé cristã, um eficiente fator de criminalidade. Ela devia despertar a nossa atenção não apenas pela desorganização profunda da economia regional, mas, ainda, também e talvez principalmente, pela desintegração na ordem religiosa, moral e cívica. (POMPEU SOBRINHO, 1982, p. 60)

Ressalvado o tom elitista na fala do autor, próprio de sua condição e seu assento intelectual, bem como, da plateia que o escuta, suas argumentações procedem ao nosso intento, ao menos como registro significativo da presença do aspecto religioso neste contexto. Destacada a repetida referência à seca como danosa à manutenção da “fé cristã” e da “ordem religiosa”, aqui referidas e tidas no sentido da ortodoxia romana, nos associamos a esta assertiva do autor, buscando, porém outros entendimentos dos desdobramentos da prática religiosa de cunho popular a que nos atemos neste estudo, por considerá-la fator também estruturante da vida e da identidade sertaneja¹⁰, sobretudo em face da crise instaurada com o advento da seca e a conseqüente criação dos campos de concentração.

¹⁰ Parece-nos pertinente esclarecer mais sobre a relação aqui posta entre a dita identidade sertaneja e a religiosidade, considerada neste aspecto em sua vertente popular. Identidade abordada, a partir dos ensinamentos de Hall (2006), como uma construção social, em constante transformação, aberta, auto afirmativa, que institui o sujeito na sociedade do mesmo modo em que ela o constitui. Esta constituição identitária do sujeito se faz a partir de suas experiências e das memórias destas, que se forjam socialmente. Assim, as memórias são vistas como recurso identitário. Em nosso caso particular, este recurso é a memória do trágico acontecimento, dos Campos de Concentração, que se constitui no tempo a partir do estabelecimento da prática religiosa que se origina dali. Particularmente, esta devoção religiosa, conforma e fortalece a identidade de um grupo social: a dos sertanejos concentrados. Como pistas para compreendermos historicamente uma faceta desta identidade sertaneja dos sobreviventes do Campo, podemos seguir os ensinamentos de Candau: “No quadro da relação com o passado, que é sempre eletivo, um grupo pode fundar sua identidade sobre uma memória histórica, alimentada de lembranças de um passado prestigioso, mas ela se enraíza com frequência em um ‘lacrimatório’ ou na memória do sofrimento compartilhado. A identidade

Em um dos textos pioneiros¹¹ sobre os Campos de Concentração no Ceará, o historiador Frederico de Castro Neves investiga as práticas de isolamento e controle executadas pelo Governo naquele contexto. Assim, segundo sua abordagem, nos apresenta o fenômeno da seca como um problema de ordem social: “A seca é um fenômeno que desestrutura periodicamente a vida dos sertanejos cearenses, ao inviabilizar a agricultura de subsistência como base da organização familiar do trabalho.” (1995, p. 93).

Deste universo em desalinho que abarcava todo o Ceará sobre o qual a seca se assola e castiga, importa identificar mais precisamente o espaço geográfico de nossa pesquisa: a cidade de Senador Pompeu¹². Localizada na macrorregião, hoje, definida como Sertão Central, distante 231 km em linha reta da capital, foi ponto estratégico para implantação do Campo de Concentração do Patu, por alguns fatores, dos quais elencamos: a sua localização privilegiada, pela centralidade na área do estado; a presença da linha férrea que cruzava a cidade e ali se estabelecia uma estação ferroviária de embarque e desembarque de passageiros e cargas; e, a presença do casario construído nas décadas anteriores (1919 – 1923) e a época utilizado para abrigar os trabalhadores da construção da barragem do Patu, distante aproximadamente 3,5 km da sede do município.

historicizada se constrói em boa parte se apoiando sobre a memória das tragédias coletivas.” (CANDAU, 2012, p.151)

¹¹ A primeira referência sobre os Campos de Concentração, considerando uma abordagem historiográfica, encontra-se no trabalho *Caldeirão: estudo histórico sobre o beato José Lourenço e suas comunidades*, do professor Francisco Régis Lopes Ramos, editado pela primeira vez em 1991, em Fortaleza, tendo sua segunda edição, vinte anos depois, pelo Instituto Frei Tito de Alencar, em 2011. No trecho da obra dedicado *A Seca de 32*, entre as páginas 77 e 87, que se deterá especialmente sobre o Campo do Buriti, no Crato, Régis Lopes nos informa: “No Ceará durante a Seca de 32, houve a criação de sete “campos de concentração” (dois em Fortaleza e outros em Patu, Quixeramobim, Crato, Cariús e Ipu): milhares de pessoas que, em uma área cercada, recebiam alimentos do governo. Alguns jornais da época colocam a criação destes campos como uma atitude bondosa e digna de aplausos para o então ministro da Aviação (sic) e Obras Públicas, José Américo de Almeida. Os campos de concentração tinham além do caráter assistencialista, um forte sentido de controle. Era uma forma de prender o sertanejo, para ele não invadir as cidades e incomodar o comércio. Quem conseguia sobreviver dentro das terríveis condições de higiene do campo, tinha que ficar lá dentro mesmo. A distribuição de alimentos era precária, mas, em geral, era mais fácil morrer fora do campo do que dentro.” (2011, p. 77).

¹² Os primeiros registros oficiais remetem ao século XVIII, quando por doação de Sesmaria obtiveram terras os colonizadores Tomé Calado Galvão e Nicolau de Souza e ali deram início ao povoamento da região. Tornada Vila segundo a Lei nº 332, de 3 de setembro de 1896, foi elevada à categoria de Município conforme a Lei nº 659, de 22 de agosto de 1901. A toponímia é uma homenagem ao Padre Tomaz Pompeu de Souza Brasil. Está localizada na Microrregião do Sertão de Senador Pompeu, mesorregião dos Sertões Cearenses. (Outras informações sobre o município podem ser conferidas no Perfil Básico Municipal – Senador Pompeu, disponível no endereço eletrônico: http://www.ipece.ce.gov.br/publicacoes/perfil_basico/PBM_2006/Senador%20Pompeu.pdf).

Figura 1 – Mapa de localização da cidade Senador Pompeu no Ceará.



Fonte: IPECE – Perfil Básico Municipal Senador Pompeu (2006). Disponível em: <<http://goo.gl/aA9rqd>> Acesso em: 01.09.2014

Os jornais da época anunciam vastamente os sucessos que motivaram a empreitada do Governo, ao criar e manter Campos de Concentração que funcionaram durante a seca de 1932. Assim, narra o periódico católico, no início do mês de abril:

Os famintos tomaram um trem de passageiros em Senador Pompeu. Os famintos já desesperados estão lançando mão de todo tipo de ato como meio de solução para a fome que os devora. Scenas impressionantes como estas, resultantes da grande crise de chuvas em 1932, nos são contadas diariamente... (O Nordeste, 08/04/1932)

O jornal O Povo já havia noticiado, poucos dias antes, semelhante acontecimento:

Hoje, pela manhã quando partia o trem horário de Senador Pompeu, foi o mesmo invadido por uma leva de cento e tantos flagellados, que embora em atitude pacífica, se mantiveram no firme propósito de se transportarem a esta capital. (O Povo, 16/03/1932)

Diante destas cenas, quase incontroláveis, a elite encontrou no modelo dos Campos de Concentração, inaugurados na seca de 1915, uma possível solução para o problema. Porém, “*A burguesia reconhecia a condição desesperadora dos sertanejos e procurava construir um projeto de isolamento mais sofisticado.*” (RIOS, 2001, p. 37), esta é a constatação da historiadora Kênia Sousa Rios, que estudou as práticas de isolamento e poder nestes espaços, durante a seca de 1932.

Refinando ainda mais as suas análises sobre estas práticas de isolamento e poder, Rios nos chama a atenção para uma prática discursiva, que contribui para a constituição de uma identidade do retirante como flagelado, e o que dessa conformação decorre. Vejamos:

Perseguir essas práticas de Isolamento e Poder é, ao mesmo tempo, uma forma de perceber a construção do termo flagelado como sinônimo de nordestino e coitado. Desse modo, o retirante transmuta-se em flagelado e passa a ser utilizado como fonte lucrativa para as elites do Estado. Como dizia José do Patrocínio, no seu romance *Os retirantes*, publicado em 1879, “a seca tem sido inverno para muita gente”.

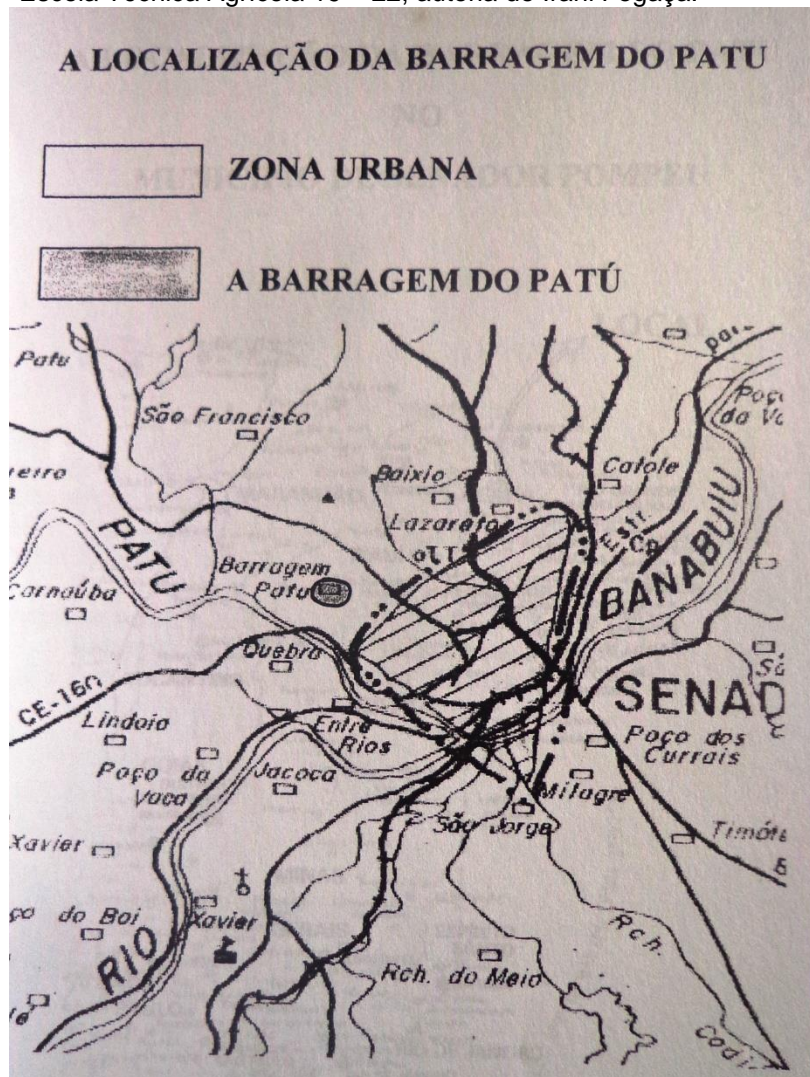
Interpretar a constituição desses espaços de isolamento e exercício de poder é também perceber a prática de confinamento como parte de uma tradição das elites cearenses. Com maior ou menor rigor no controle, o aprisionamento dos que incomodam é uma prática de grande recorrência seja com um discurso mais explícito ou com argumentos dissimulados. Por isso, pensar as urdiduras que tecem as redes de Isolamento e Poder possibilita o encontro com um outro flagelado, pouco explorado nas pesquisas e na literatura sobre a seca. Um flagelado que não é só pacífico ou passivo e que, nas relações cotidianas, experimenta uma série de táticas de “resistência” em face das estratégias de dominação. (2014, p. 127)

Instalados estrategicamente em sete pontos distintos do Estado do Ceará¹³, os Campos de Concentração “*Eram locais para onde grande parte dos retirantes foi recolhida a fim de receber do governo comida e assistência médica.*” (Idem, p. 41). Este era o socorro prestado pelo Governo a fim de garantir-lhes a sobrevivência. Por outro lado, o Campo também servia como barreira para a marcha dos flagelados rumo à capital do estado, Fortaleza. Retidos, “*Dalí não podiam sair sem autorização dos inspetores do Campo. Havia guardas vigiando constantemente*

¹³ Assim referidos no Relatório que registra o período de 22 de setembro de 1931 a 05 de maio de 1934, apresentado pelo Interventor Federal Capitão Roberto Carneiro de Mendonça ao Exmo. Presidente da República: “Tratou o Governo de concentrar os flagellados em pontos diversos, afim de socorre-los com eficiencia e no tempo opportuno. Foram criadas, sob fiscalização do Departamento das Secas, sete concentrações: Burity, no Município do Crato; Quixeramobim, no Município de mesmo nome; Patu, no Município de Senador Pompeu; Cariús, no Município de São Mateus; Ipú, no município de mesmo nome; Urubu e Otávio Bonfim, no Município de Fortaleza.”

o movimento dos concentrados. Ali ficavam “encurralados” milhares de retirantes a morrer de fome e doenças.”. (Ibidem, p. 41)

Figura 2 – Localização da Barragem do Patu, área circunvizinha ao espaço do Campo de Concentração sediado em Senador Pompeu. Ilustração constante na pág. 52 da Monografia intitulada Escola Técnica Agrícola 19 – 22, autoria de Irani Fogaça.



Fonte: Acervo Valdecy Alves.

Deste universo interessa-nos particularmente o Campo do Patu, em Senador Pompeu, criado para conter a leva de retirantes que migravam dos municípios localizados na região do Sertão Central cearense e que para o seu estabelecimento o Governo

(...) aproveitou as instalações da vila operária criada para as obras de construção do açude de mesmo nome, interrompidas pela Inspeção das Secas anos antes. Funcionou durante todo o período de assistência aos

retirantes (04.32 a 04.33) e chegou a reunir quase 20 mil pessoas em maio. (NEVES, 1995, p.110)

Com algumas particularidades, o Patu, esteve sempre presente na imprensa, sobretudo com denúncias da situação de maus tratos sofridos pelos concentrados, motivo pelo qual as Concentrações foram denominadas por estes como Currais do Governo¹⁴, expressando, em analogia aos currais de gado, tão presentes nos sertões cearenses, o sentimento de humilhação e impotência que sentiam diante dessa situação degradante. Esta memória será guardada pelos sobreviventes do campo e repassada por gerações, permanecendo até hoje entre aqueles que compartilham destas lembranças, mesmo não as tendo vivido.

Diferentemente de outros Campos¹⁵, o Patu não tinha a presença permanente de um padre prestando assistência religiosa aos concentrados. A constatação deste fato, confrontado às narrativas orais dos sobreviventes do Campo e de seus descendentes, encaminham-nos ao entendimento de que outras práticas de culto, não oficiais, tomavam lugar no universo religioso dos retirantes. Era preciso cultivar alguma esperança no chão ressequido da fé. O sertanejo, em busca de apaziguar a sua dor e enfrentar as angústias da vida sem chuva, busca, por intermédio dos santos, a cura para todos os seus males do corpo e da alma.

Diante da morte dos seus entes queridos e do tratamento desumano a que foram submetidos seus corpos, coube aos sobreviventes seguindo uma tradição da fé católica devotar especial atenção a estes mortos, ao ponto de santificá-los popularmente. Assim relata o sobrevivente Afonso Ligório do Nascimento, em depoimento concedido ao Padre Giovanazzi:

Começou a epidemia. Faleciam de trinta a quarenta pessoas a cada dia, ninguém podendo sair do lugar da barragem.

No cemitério faziam valetas de toda largura, carregando os mortos. Ninguém tomava nota dos nomes deles; quase não eram considerados

¹⁴ “Outro aspecto relevante é o nome com o qual os flagelados batizaram os Campos de Concentração. Chamavam de Curral do Governo. Na vivência do mundo rural, o sertanejo sabe que o gado precisa ser encurralado para não fugir. O curral é uma prisão. Mas que isso: é uma prisão de animais. O Campo não era, portanto, um lugar para gente. Era uma prisão que tratava os seres humanos como bichos. Na memória de muitos sertanejos, o curral foi mais um caso que explicitava a forma cruel pela qual o Governo costumava, e ainda costuma, assistir os despossuídos.” (RIOS, 2001, p. 68)

¹⁵ “No campo de Concentração do Ipu, o vigário Gonçalo Lima celebrava missas, casamentos e batizados semanalmente.” (Idem, p. 63)

peças e cristãos. Havia também minha irmã mais velha; foi jogada numa valeta e coberta com terra. (1998, p. 13)

Outro relato, do sobrevivente Félix Aristides da Silva, informa semelhante sofrimento cumprido no Campo do Patu:

Eu lembro que no lugar do atual Cemitério da barragem precisava escavar valetas e enche-las de mortos. À noite, cobriam-se os mortos e se iniciava a escavar novas valetas. Eram muitos gritos e lamentações, consequências da dor sentida pelo povo, e o pior é que não havia doutor.

Em torno da barragem, os guardas impediam a cada pessoa de sair. A epidemia durou o ano, de janeiro a dezembro, e morreram mais de mil pessoas. Na minha família mesmo, morreram mãe, irmãos e primos. Também no ano seguinte, muitas pessoas ainda enfraquecidas, continuaram a morrer e eram enterradas no mato, lá onde agora está a água. (Idem, p. 17)

Com a chegada das chuvas, em abril de 1933, o Campo foi desfeito e os sobreviventes foram lançados à própria sorte: “Quando em 1933 chegou o inverno e terminou a Concentração, os flagelados foram levados embora de trem, com a máquina a lenha, para várias destinações”¹⁶. Os que puderam retornaram às suas cidades, como “depõe” Zacarias Benevides de Carvalho “A felicidade é que voltamos para Mombaça, para o nosso terreno, terreno de papai.” (idem, p. 23); outros permaneceram, fixando residência no Patu ou nos seus arredores.

Hoje tornou-se difícil mapear o caminho seguido pelos ex-concentrados, seja pela ausência de documentação que registrasse a origem destes, bem como, registros na imprensa que precisassem tais informações assim como da destinação de cada família quando o campo se desfez. Coube a estas pessoas, dispersas pelos sertões do Ceará, inaugurar esta devoção e mantê-la, inicialmente de forma silenciosa¹⁷.

¹⁶ Extraído do depoimento de Carmela Gomes Pinheiro, registrado na página 14 do livro Migalhas do Sertão, obra do Padre João Paulo Giovanazzi, publicada em 1998.

¹⁷ Nos anos 1990, o vigário local, Pe. João Paulo Giovanazzi, recolhe depoimentos de alguns sobreviventes dos campos e assim os apresenta: “Dessa tragédia nós encontramos as últimas testemunhas – passaram 65 anos – que nos narraram a sua dramática experiência. Os nomes deles – doze como as tribos de Israel – representam a **multidão silenciosa** que lá sofreu e sobretudo representam todos os que ali morreram e que a devoção popular justamente honra com o nome “almas da barragem”. (1998, p. 7. Grifos nossos). Desde já é importante marcar o nosso entendimento do quão relevante é a perspectiva “silenciosa”, senão dizê-la silenciadora, do discurso competente, da Igreja ou do Estado, que cerca os retirantes que sobreviveram aos Campos de Concentração, bem como às suas práticas, destacadamente entre elas, àquelas religiosas. É preciso ainda registrar nossa reflexão sobre a quase secreta ação dos devotos, quando da realização de suas práticas às visitas que faziam – e fazem – ao Cemitério da Barragem. Inferimos que este silêncio dos

Durante os anos que se seguiram a dissolução do Campo, tomou corpo este culto individual e familiar, próprio das tradições da religiosidade popular, assim descrito por Fátima Lima:

Antes, todas as segundas-feiras eu acompanhava minha mãe ao Cemitério. A gente vinha rezar pelas almas da barragem, aquelas pessoas que morreram aqui no Patu no tempo da seca. Minha mãe acendia as velas, rezava, aguava os túmulos e colocava pão para as almas.¹⁸

Os sertanejos de então, tradicionalmente cristãos, seguidores da Igreja Católica, tinham nos sacerdotes e nos santos oficiais os intermediários de sua fé, assim como preceituam os ensinamentos da Igreja. Mas na ausência destes, fato comum e próprio da experiência que tomamos como nosso objeto, rezadores e curandeiros, bem como os santos do povo impõem-se como mediadores entre o divino e o humano no universo em crise.

O que nominamos como santos do povo pode e deve ser entendido aqui, de modo amplo, como aqueles que foram canonizados pela Igreja, difundidos pelo mundo, e adotados localmente pelos sertanejos, sofrendo uma assimilação à realidade própria destes devotos, por exemplo, São José, o carpinteiro, trabalhador humilde, o pai de família, o provedor – aquele que traz chuva aos sertões, que garante o roçado e a fartura da colheita; Santa Maria, sob tantos títulos distintos¹⁹, a mãe, a cuidadora dos que precisam, a intermediadora maior – àquela que protege e ajuda aos que sofrem e resistem às agruras da vida, entre tantos outros. Mas também, e igualmente, aqueles que a força inventiva da devoção popular, por apropriação e assimilação do costume católico de santificar, converte em santos, mesmo sem a oficialidade da Igreja, como ocorreu aos mortos da epidemia de cólera do Campo de Concentração do Patu. Aqueles sofredores anônimos, sem identidade

próprios devotos, entre outros motivos, poderia se dar pelo fato de que agindo declaradamente, às vistas públicas estariam assumindo para si a pecha de “ex-flagelados”, e do sentido que este termo carrega já sabemos e aqui já apresentamos a sua significação social. Logo, evitar o conhecimento público de sua condição, poderia ser para grande parte desses devotos uma forma de manter-se socialmente sem os constrangimentos que a memória do concentrado os traria.

¹⁸ Entrevista concedida em 20 de novembro de 2011 pela Sra. Fátima Lima, 65 anos, residente em Senador Pompeu, filha de uma retirante concentrada no Campo do Patu, e devota das Santas Almas da Barragem.

¹⁹ No cabedal de títulos atribuídos a “Nossa Senhora” (que por si só é já um título aproximativo da divindade aos fieis) elencamos alguns dos mais recorrentes e significativos neste contexto: das Graças, Auxiliadora, do Perpétuo Socorro, das Dores, do Desterro, das Candeias, dos Navegantes, da Boa Morte, etc. Todas as designações adotadas e popularizadas entre os sertanejos tendem a aproximar a figura religiosa da realidade local e da experiência de cada devoto, ressignificando a fé e as práticas em torno desta, dando-lhe um novo sentido.

pessoal, coletivizados desde o momento da morte e assim santificados sob o epíteto de Santas Almas da Barragem²⁰.

Visto que a experiência religiosa ali desenvolvida se deu no âmbito do catolicismo popular, onde, regra geral, os agentes são os próprios fiéis, e não há a necessidade obrigatória de sacerdotes, celebrantes oficiais, de templos consagrados, ou de rituais pré-estabelecidos, como os sacramentos (BRANDÃO, 1986), surgiu, então, a possibilidade de desenvolver-se uma devoção própria aos “santos”²¹ mais próximos da realidade local, sem qualquer legitimação canônica. Temos aí um campo propício para o surgimento e a partilha de costumes²² religiosos singulares, que certamente guardarão muito, em sua forma e sentido, das particularidades da vida social destes sertanejos, e que internalizadas no âmbito familiar serão transmitidos por anos a fio.

Esta devoção é o ponto diferencial²³ para a construção das memórias sobre os acontecimentos do Campo. É por meio dela que cada retirante sobrevivente, sua família, inicialmente irá forjar, ao seu modo, as práticas devocionais, preservando por meio de suas lembranças uma memória dos

²⁰ Nenhum dos devotos, ou demais narradores entrevistados na pesquisa, soube identificar o porquê da titulação de “Santas Almas da Barragem”, nem mesmo precisar o momento ou a autoria desta designação. Constatou-se, porém, que esta é a forma mais recorrente de identificação dos mortos no Campo de Concentração, por isto sua adoção em nosso texto. Foi registrado ainda em algumas conversas informais, não sendo, no entanto, registrados em entrevistas, os termos: “Santos do Povo”, “Almas do Povo”. Estas últimas guardam grande proximidade com o título de uma produção audiovisual, dirigida por Fram Paulo, integrante da Equipe Cultural 19 – 22, que se chama “As almas do povo é o santo do povo”.

²¹ No Ceará são dezenas as práticas não oficiais de santificação, dentre elas podemos referir desde a figura clássica do Padre Cicero Romão Batista, que certamente tem a devoção mais difundida e expressiva entre todos estes, mas também outros mais localizados, e de reduzido conhecimento público, como, a Escrava Romana, da Serra da Meruoca; “João das Pedras”, na cidade de São Benedito; a devoção à “Santa Cruz da Rufina”, em Porteirias; ou a “Menina Benigna”, de Santana do Cariri, entre tantas outras.

²² Neste ponto do trabalho optamos pelo uso do termo “costume” aderindo à compreensão expressa por Eric Hobsbawm e Terence Ranger (2006), quando caracterizam este como uma prática comum, que se dá pela socialização comunitária, que prevê uma continuidade no tempo, mas não impossibilita a incorporação das transformações sociais em seu fazer – se assim se fizer necessário, como também podem vir a acabar se os seus agentes nela não virem mais sentido, ou seja, é uma prática social que, embora seja contínua e continuada, contrariamente às “tradições inventadas”, sempre se referindo ao passado, prescindem às formalizações rígidas, ritualizadas, fixas e invariáveis como a imposição da repetição.

²³ O sentido que aqui se quer expressar ao falarmos de “ponto diferencial”, ou “devoção fundante” expressão que subtitula este item do capítulo, tem mais a ver com a noção Foucaultiana de genealogia, que de uma busca pela origem. Importa marcar este momento como aquele em que emerge uma devoção diferenciada da existente e até então praticada pelos sertanejos presentes no Campo de Concentração. Importa, perceber que a partir deste momento, neste caso singular, a religiosidade tida como popular – o catolicismo popular, incorpora outras significações e segue em uma contínua mudança, necessária à sua existência como prática cultural nova, inventada, plural.

acontecimentos vividos. Memória que posteriormente será compartilhada, apropriada, reinventada, a serviço dos interesses de quem as produzirá.

Não se sabe, não se pode precisar, quando e como esta devoção toma corpo inicialmente. Como ela se desenvolve e como é compartilhada entre os sobreviventes ao longo destas primeiras cinco décadas, desde a dissolução do Campo.

Os vestígios contidos na esmaecida lembrança estampada nas narrativas dos herdeiros daqueles sobreviventes apenas nos informam da sua existência, forma, consistência e resistência no tempo até os dias atuais. Compreende-se que, como é próprio das práticas culturais da população sertaneja, a reprodução destas seja “naturalmente” aprendida no cotidiano, pela observação e experimentação direta, de forma intergeracional, quando os familiares de gerações mais velhas vão ensinando, repassando, àqueles das gerações mais novas.

As falas e as práticas contemporâneas destes devotos, os novos devotos, asseguram uma continuidade histórica, que guarda, como é de se esperar, uma referência às ações e significações de base – aprendida de seus familiares, mas que incorporaram as necessárias mudanças culturais que cada geração impõe à sua estrutura.

Conjuntamente à dimensão imaterial sobre a qual se fundam estas crenças e práticas devocionais legadas no cotidiano familiar, comunitário, permanece também deste momento inicial um vestígio palpável, material, um espaço sagrado. O campo santo: o Cemitério da Barragem. Ali, onde foram enterrados e repousam os mortos da epidemia de cólera em 1932, é o local por excelência para o exercício de culto às Santas Almas.

2.2A edificação das memórias: os locais da recordação.

A materialidade construída, ou seja, em nosso caso, as edificações remanescentes que deram suporte às obras de construção da barragem do Patu e posteriormente foram ocupadas pela administração do Campo de Concentração são a base e o objeto de nosso estudo a partir de agora.

É Aleida Assmann, em seu texto *Locais*, quem apresentamos para abrir a discussão:

Depois que os espaços na horizontal são descobertos e urbanizados, ainda cabe descobrir suas profundezas simbólicas na vertical. *Espaços*, no sentido de 'países e regiões conhecidas', são analisados, mesurados, colonizados, anexados, ligados uns aos outros; *locais*, todavia, nos quais se pode ir a fundo 'quando se esteja em cada lugar, a cada momento' ainda conservam um segredo. Enquanto 'espaço' se tornou uma categoria neutralizada e dessemiotizada de disponibilidade e desempenho de um papel, a atenção volta-se para o 'local' com sua significação inespecífica e cheia de segredos. (2011, p. 319)

É deste específico do lugar que aqui queremos falar. É do específico do lugar no tempo, em cada tempo vivido, que proporcionou aos diferentes sujeitos, experiências distintas. E, por conseguinte atribuições de sentidos também distintas. Assmann propõe na passagem acima uma mudança terminológica, substituindo o termo 'espaço' pela noção de 'local', considerando que este último guarda a especificidade do lugar – ou quantas ele possa possuir, sem a qual não se adentraria ao particular de sua significação, dos seus segredos.

Quase nada se tem registrado sobre a vida dos retirantes que fizeram pouso forçado na Concentração do Patu, enquanto ali estiveram, e assim continua o silêncio sobre estes e seus caminhos nos anos que se seguiram à sua dispersão. Do mesmo modo, pouco se sabe sobre a destinação das edificações utilizadas inicialmente como acomodação para os concentrados, a dita Vila Operária, que, construída em taipa, desapareceu ao longo dos anos. Desta não restou qualquer registro visual ou material que pudéssemos acessar. Uma breve informação é registrada em depoimento do sobrevivente Félix Aristides da Silva, colhido pelo Padre João Paulo Giovanazzi:

Perto dos casarões, onde moravam seis pessoas da administração, tinha uma vila de casas simples, mas todas com alpendre e com uma única área coberta, onde morava o povo. Chamava-se "Rua da Grota", e foi destruída nos últimos anos. (GIOVANAZZI, 1998, p. 18)

O espaço físico do casario popular, antes fervilhante, ocupado pelos trabalhadores da construção da barragem e posteriormente pelos retirantes concentrados, agora é um vazio humano, composto apenas pela natureza

circundante, pela estrutura dos casarões abandonados, uma ou outra residência extemporânea.

Os vestígios materiais que se vão perpetuando desde então são apenas as edificações de construídas em alvenaria, que são justamente aquelas de maior porte. A paisagem edificada se faz, também, de ruínas ou de construções interrompidas nos idos da década de 1920.

Dentre todas as edificações ali existentes e resistentes se destaca aquela de maior simplicidade material: o Cemitério da Barragem; do qual trataremos a partir de agora.

É sabido que o catolicismo popular, marcado pela devoção aos santos, carece da presença de uma materialidade do mundo espiritual (HOORNAERT, 1978), daí os oratórios domésticos, os oratórios de viagem tão comuns em romarias e peregrinações católicas, das medalhas, pingentes compostos com as imagens dos santos de predileção do devoto e outros objetos votivos, mas também reside a crença na materialidade dos lugares físicos destinados às práticas religiosas, sejam ambientes edificados ou ambientes naturais.

Nesta perspectiva, da materialidade dos objetos de culto e dos lugares como suporte da memória, é que traçaremos as reflexões sobre a significância do Cemitério da Barragem²⁴.

Este marco edificado, o Cemitério da Barragem, tem sua data de construção original imprecisa. Os relatos apontam para a consolidação do seu aspecto atual ter se dado no início dos anos 1980²⁵. Neste mesmo período em que a

²⁴ O Cemitério da Barragem é uma construção simbólica, que remete à memória dos retirantes, mortos e enterrados no Campo de Concentração do Patu, em 1932. É o marco referencial, ponto de chegada da “Caminhada da Seca” devotada às Santas Almas da Barragem, criada em 1982. Edificado em formato quadrangular, tem aproximadamente 1.089m², com uma pequena capela ao centro do terreno cercado por um muro em alvenaria, construído na década de 1980 substituindo a cerca de madeira que delimitava o local² desde sua criação. Na parte frontal externa encontra-se um Cruzeiro mandado fazer pela Igreja, em ferro soldado, que substituiu outro anterior, feito em madeira, que fora ali fincado por um devoto, em pagamento de uma promessa. Outras modificações, sobretudo acréscimos, vêm se verificando depois que a Igreja Católica assumiu a gerência do local.

²⁵ Embora conste no livro do Padre João Paulo Giovanazzi, Paróquia de Nossa Senhora das Dores: 80 anos servindo ao Senhor, publicado em 1999, que a terra onde se localiza o cemitério fora abençoada, ainda na década de 1930, pelo então vigário Padre Lino Aderaldo, que esteve à frente da paróquia de Senador Pompeu no período de 1922 a 1941; e não havendo outro registro que confirme esta informação, ou informe mais sobre este lugar, não nos foi possível também traçar um perfil mais completo da edificação em pauta e de suas transformações ao longo dos primeiros 50 anos de sua

devoção popular é apropriada pela Igreja. Em 1982, o vigário local, Padre Albino Donati juntamente com personalidades reconhecidas da política e do meio cultural senadorenses criam a romaria denominada Caminhada da Seca.

Fotografia 1: Vista panorâmica exterior do Cemitério da Barragem.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins, 2011.

Fotografia 2: Vista panorâmica interior do Cemitério da Barragem.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins, 2011.

Mais uma vez é Assmann que nos aponta o caminho para interpretação desta materialidade construída. Desta feita, sobre os *lugares sagrados*, categoria que apresenta em seu texto já referido: “São considerados sagrados os locais em

que se pode vivenciar a presença dos deuses. (...) O local sagrado é uma zona de contato entre Deus e o homem”. (ASSMANN, 2011, p. 322)”

Seja para os fundadores da devoção às Santa Almas, seja para os atuais romeiros da Caminhada da Seca, o cemitério da Barragem é um Campo Santo, ou seja, um local de comunhão com o sagrado, de reverência, penitência ou rememoração, dependendo de quem o utilize: *O espaço se torna para estes moradores um texto sagrado, que não é lido e comentado, mas rememorado e recitado.* (Idem, p. 323). Pode-se fazer um paralelo entre a proposição de Assmann, embora tratemos de sujeitos diferentes e condicionados à situações também distintas, mas em tese, os devotos das Santas Almas consideram este local como um lugar de reencontro com o passado por meio do sagrado, ou seja, um lugar de afirmação de si, a partir da rememoração da vivência dos seus. É um espaço memorial, de vivência e significação religiosa.

É interessante perceber que as relações mediadas pelo espaço físico, gravam também nestes seus significados. Não apenas os sujeitos ficam marcados pela experiência, mas também os espaços, as edificações incorporam, material e simbolicamente, toda a carga histórica, tornando-se também guardiãs das evidências que sustentam a construção das suas memórias.

Os discursos de reconhecimento das edificações remanescentes do Campo, bem como do trajeto até hoje cumprido pelos devotos quando da Caminhada da Seca, consubstanciam evidências materiais que devemos considerar em nossa pesquisa como fonte primordial à análise dos acontecimentos que ensejam os referidos processos de patrimonialização, do mesmo modo, que poderemos perceber o quão diversos são os discursos que sobre eles se colocam ao longo de seu percurso no tempo e a partir de quem os formula.

Em uma peça de processo judicial, que também integra nosso rol de fontes, vemos uma significativa referência ao Cemitério da Barragem, lugar sagrado dos devotos das Santas Almas, que apesar de ser o mais simples dos espaços ali edificadas, e mesmo, não sendo contemporâneo dos demais, ou seja, sem o mesmo valor de antiguidade, como nos ensina Choay (2001)²⁶ –, se considerássemos a

²⁶ “Essa Figura [o patrimônio arquitetônico] parece hoje a verdade do valor de ancianidade e de um culto que seria, na realidade, contemplação e celebração de uma identidade do homem.” (CHOAY,

visão tradicional da patrimonialização oficial. Por outro lado, numa leitura mais contemporânea, o Cemitério se revela portador do “valor histórico”, como dito por Fonseca (2005)²⁷, pois é testemunho de um passado, guardando a sua memória, a memória daqueles que nele depositaram seus mortos. Diz-nos o referido documento judicial:

Dentre as construções, a mais visitada pelo povo é o cemitério da barragem. Lugar místico, onde se pagam promessas, onde, anualmente, faz-se a caminhada da seca, procissão popular capitaneada pela Igreja, sempre acabando em celebração de missa, tendo-se tornado tradição. Já dentre os imponentes casarões, o que mais se destaca é o antigo casarão da inspetoria, o mais belo e amplo, localizado no alto da mais alta colina.²⁸

Informa-nos o documento que é o Cemitério o marco edificado mais popular dentre as construções ali erigidas e remanescentes. Tem em si o apelo religioso que perpassa, de variados modos, nosso objeto de pesquisa. Ora é uma marca da autoridade eclesial, ora é símbolo da resistência dos populares. Em todos os casos o aspecto religioso faz parte e motiva os discursos mais distintos na construção destas memórias e da sua patrimonialização.

Em trecho do mesmo documento, há uma referência importante ao significado atribuído aos Casarões e ao Cemitério, que sintetiza o pensamento que vimos aqui desenvolvendo, ou seja, do poder que estes elementos da materialidade têm quando lhes é atribuído um valor de memória, assim como conceituado por Pierre Nora²⁹:

As águas podem ser silenciosas, pode até ser poético olhar o espelho da barragem, durante o dia, tendo a caatinga verde como fundo ou a Serra do Patu. Pode-se até olhar a beleza do local, cujo fundo musical é o cantar dos pássaros, dos insetos, os som dos ventos perpassando galhos e folhas. Mas se engana quem pensa que tudo se resume nisso. Pois no espaço,

2001, p. 247-248). Na visão tradicional da patrimonialização a edificação requer além da ancianidade, uma origem relevante, ou seja, ser construído ou mandado construir pelo Estado, pela Igreja ou pelas classes mais abastadas da Sociedade e assim significar a sua memória, no caso do Cemitério estes fora feito diretamente pelos populares para simbolizar o lugar dos seus, dos corpos e almas dos seus mortos.

²⁷ “A noção de valor histórico é, porém, mais extensa, na medida em que ‘chamamos de histórico tudo que foi, e hoje não é mais’ (Riegl, 1984, p. 37). Nesse sentido, tudo que ficou do passado como testemunho pode pretender um valor histórico.” (FONSECA, 2005, p. 65)

²⁸ Trecho extraído da página 02 da Ação Popular com Pedido de Liminar, datada de 6 de junho de 1997, assinada por Valdecy da Costa Alves e demais autores da denúncia.

²⁹ “Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais.” (NORA, 1993, p.13)

seja do interior dos casarões, seja das valas do cemitério, há os gritos terríveis, dos milhares que morreram aparentemente por nada. A morte pode ter abafado os gritos dos flagelados, mas os casarões sobreviveram como testemunhas do que jamais poderá repetir-se. Em seu silêncio, gritando por eles, como testemunhos indestrutíveis ao tempo.³⁰

Para adensar esta discussão insistimos com as proposições de Assmann no que tange ao *local honorífico*, outra categorização da autora, que em certa medida, dialoga com as proposições de Nora, quando atribui os valores e a significação memorial em externalidade aos sujeitos, ou seja, sobre os próprios lugares:

Um local honorífico é o que sobra do que não existe mais ou não vale mais. (...) Locais de recordação são fragmentos irrompidos da explosão de circunstâncias de vida perdidas ou destruídas. Pois, mesmo com o abandono e a destruição de um local, sua história ainda não acabou; eles retêm objetos materiais remanescentes que se tornam elementos de narrativas e, com isso, pontos de referência para uma nova memória cultural. Esses locais, porém, são carentes de explicações; seus significados precisam ser assegurados completamente por meio de tradições orais. (ASSMANN, 2011, p. 328)

Esta tradição devocional que sabemos se desenvolve de forma silenciosa até ser apropriada por outrem como “*instrumento e objeto de poder*” (LE GOFF, 1992, p. 11), e é transformada de modo a conduzir a construção de outros sentidos àquelas práticas populares e aos locais de recordação, no dizer de Assmann, gerando uma manipulação na sua estrutura primária – que já não existe mais, o que, conseqüentemente, cumprirá uma “manipulação da memória coletiva” até então vigente. Nestes termos é salutar lembrar a assertiva de Michel Pollack, que também se coaduna com a proposição de Assmann no que refere a necessidade de uma prática de oralidade que a faça subsistir e emergir do longo silêncio sob o qual repousam, muitas vezes, as práticas culturais dos subalternos:

A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. (POLLACK, 1989, p.15)

³⁰ Trecho extraído da página 17 da Ação Popular com Pedido de Liminar, datada de 6 de junho de 1997, assinada por Valdecy da Costa Alves e demais autores da denúncia.

E ainda, é importante salientar que este mesmo silêncio longe de ser um sepulcro das práticas sociais deve ser considerado uma estufa, na qual são cultivados os frutos de uma resistência também silenciosa que não cessa de nascer.

Como refere ainda a nossa autora “*Um local – está claro – só conserva lembranças quando as pessoas se preocupam em mantê-las.*” (ASSMANN, 2011, p. 347). Aqui as operações humanas conscientes, que visam à materialização de signos aos quais a atribuição de sentidos confere a condição de “*locais de recordação*” são de fundamental importância. O Cemitério da Barragem, como fonte material da pesquisa talvez, represente um elo entre as diferentes temporalidades³¹ que os sujeitos históricos atravessam e que vão contribuindo para a conformação de suas memórias.

Outros elos destas temporalidades são representados pelas demais edificações ali existentes. Um conjunto que, embora contemporâneo em sua construção, é um tanto diverso em sua materialidade, distintas em forma e funcionalidade. O conjunto se compõe de seis residências, um hospital, uma estação ferroviária, um armazém, uma oficina, três casas de pólvora e uma usina de geração de energia, dita Usina Gótica, e, o já referido Cemitério da Barragem. Destas edificações, selecionamos algumas as quais figuramos³² a seguir.

Fotografia 3: Casarão da Inspetoria, vista panorâmica.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Autoria Pe. João Paulo Giovanazzi. [S.D.]

³¹ O termo temporalidade é empregado aqui com o sentido que lhe atribui François Hartog (2006), ou seja, um regime de historicidade entendido como a maneira pela qual uma sociedade trata seu passado e como se propõe a utilizá-lo.

³² Todas as fotografias são de autoria do Pe. João Paulo Giovanazzi, produzidas na década de 1990, cujos originais estão sob a guarda de Valdecy Alves, e sua digitalização disposta em diversos endereços na internet.

Fotografia 4: Casa dos Apontadores, vista panorâmica.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Autoria Pe. João Paulo Giovanazzi. [S.D.]

Estas duas primeiras fotografias registram, respectivamente, as residências construídas para o engenheiro e para os apontadores que trabalharam nas obras de construção da Barragem do Patu. Foram utilizadas durante o Campo de Concentração como unidades administrativas. Hoje, a primeira é conhecida como Casarão da Inspeção. Foi vastamente utilizada na década de 1990 como palco para apresentações culturais e encontros da Equipe 19–22. Para ela já foram planejados diversos usos, destacando-se entre eles: museu, centro de estudos, complexo cultural, etc.

A segunda casa, em feição mais humilde e de proporções diminutas é ocupada até os dias atuais como residência familiar de trabalhadores ligados à manutenção da barragem e, talvez pelo motivo de estar em uso, para muitos passe despercebida como marca daqueles tempos idos.

Embora se tenha ressaltado a importância e o reconhecimento que o Cemitério da Barragem tem entre os moradores locais, por ser um lugar de culto religioso, sobre o qual também recaíram as atenções midiáticas, fato que se repete a cada ano durante a Caminhada da Seca, o Casarão da Inspeção, embora não passe por esta mesma abordagem e tenha tido uma funcionalidade completamente

diferente daquela, em toda a sua trajetória, tornou-se a imagem símbolo do conjunto das edificações.

Certamente, sua monumentalidade se sobressai à simplicidade das outras edificações circunvizinhas, mas também o espaço onde ele foi erigido, o alto de uma colina, de onde pode ser visto por todos e de onde se pode ver todos os arredores, lhe confere certo destaque na paisagem. Considere-se ainda a sua proximidade à estrada que liga a sede do município à barragem, da qual ele também se avizinha, e constitui ponto de lazer e local de trabalho para muitos. Ademais, seu estado de conservação frente às outras edificações – exceto àquelas casas habitadas, contribui para que ele seja tido como o alvo central dos projetos de patrimonialização, no que tange aos bens materiais.

A memória contemporânea sobre o Campo de Concentração se funda sobre a sua imagem, repetida à exaustão, sobretudo na internet, esta edificação alcançou a aura de bem cultural desde a década de 1990, e para isto muito trabalharam os agentes culturais da Equipe 19 – 22.

Fotografia 5: Ruínas do armazém, vista lateral.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. A autoria Pe. João Paulo Giovanazzi. [S.D.]

Fotografia 6: Ruínas da Oficina, vista frontal.



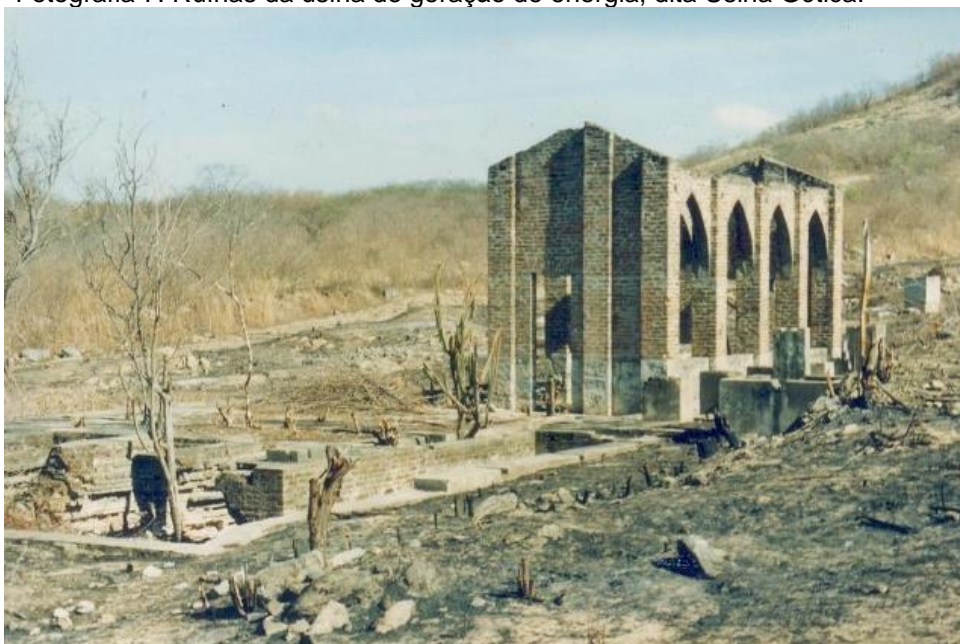
Fonte: Acervo Valdecy Alves. Autoria Pe. João Paulo Giovanazzi. [S.D.]

Estas duas edificações guardam uma memória distinta daquela remetida ao Casarão da Inspetoria, e também distintas entre si, embora tenham tido em comum a funcionalidade do trabalho.

A primeira, sobretudo pelo seu estado de ruína, o que impede a presença de marcas notáveis do seu uso anterior como Armazém da Estação Ferroviária, que recebia inicialmente os materiais para construção da barragem e, no segundo momento, os alimentos para distribuição no Campo, não desperta grande atenção e interesse da população local pela sua total desvinculação da funcionalidade original. Somente quando se abrem reflexões sobre a sua importância à época da construção da barragem ou do Campo de Concentração é que se atribui algum sentido a ela e, então, ela ressurgue aos olhos dos visitantes. Para as gerações mais novas, que não alcançaram a presença do trem na cidade, a dificuldade de compreendê-la como parte dessa rede ferroviária também contribui para o seu descredenciamento junto ao imaginário popular.

A segunda imagem, a Oficina, é uma edificação em bom estado de conservação e pela sua apresentação, cujo frontão ostenta o brasão das armas nacionais, é motivo de destaque, entre os transeuntes, pois semelha a um prédio oficial, entendido aqui como uma edificação de necessário valor e reconhecimento. Claramente pode-se notar a influência que as práticas tradicionais de preservação e o discurso construído sobre o patrimônio influenciam ou determinam, inclusive, o olhar daqueles menos especializados.

Fotografia 7: Ruínas da usina de geração de energia, dita Usina Gótica.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Autoria Pe. João Paulo Giovanazzi [S.D.]

Por fim, a Usina Gótica, assim chamada por sua arquitetura apresentar traços construtivos característicos daquele estilo medieval. Aqui, percebe-se o discurso mais forte sobre a caracterização das edificações na perspectiva de lhes atribuir valor.

O discurso laudatório sobre esta edificação atribui-lhe características inspiradas na arquitetura do Parlamento Inglês, versão bastante difundida e aceita pela maioria da população, visto que o aspecto “internacional” valoriza a obra. Contudo, esta é uma das edificações que sequer foi concluída ao tempo de sua construção, hoje tornada ruína pelo efeito do tempo, o abandono e a falta de conservação.

Este recorte do significativo conjunto de edificações apresentadas aqui, as quais outras se acrescentam, tem sentido maior quando pensadas em rede, pois assim se compreende a funcionalidade de cada uma delas dentro do sistema maior, seja aquele do trabalho exercido durante as obras para a construção da barragem ou aquele da implantação, administração e uso no período do Campo de Concentração.

Embora não venhamos a nos deter detalhadamente sobre este aspecto, é importante referir que o conjunto de edificações do Patu foi, em alguns momentos para além dos já referidos, pensado e planejado de forma conjugada, como por exemplo, no projeto de intervenção feito no ano de 1998, pelo então estudante da

Escola de Belas Artes de São Paulo, Irani Fogaça em sua monografia de conclusão de curso de Arquitetura e Urbanismo, intitulada Escola Técnica Agrícola 19 – 22³³, que apresentava a seguinte proposta:

Para preservar e resgatar o patrimônio histórico de Senador Pompeu, e ainda solucionar um problema social da região, surge a idéia da edificação da Escola Técnica Agrícola 19 – 22, buscando ensinar e orientar os pequenos agricultores da região, quanto ao cultivo de alimentos e criação de animais para o consumo nas seguintes condições (...)

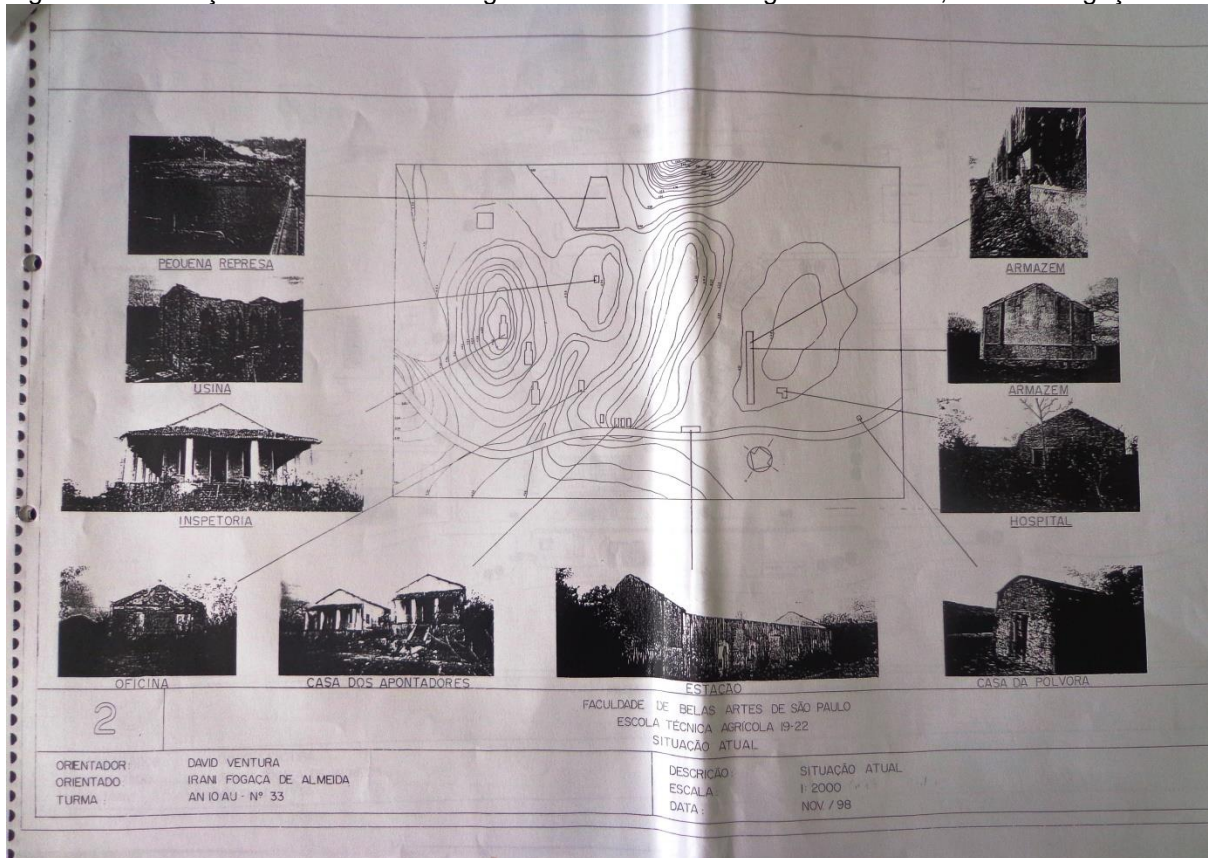
Embora esteja contido no objetivo deste projeto a “*preservação e o resgate (sic)*” do patrimônio de Senador Pompeu, este, como anuncia o autor, está circunscrito ao “*histórico*”, o que pode ser lido como sinônimo de arquitetônico. E arquitetura aqui é também lida como, na história oficial, aquela monumental, neste caso aquela representativa do Estado. Assim, nesta proposta preservacionista, ficam de fora não apenas o Cemitério da Barragem, sobre o qual não se tem sequer uma menção ao longo do trabalho, como conseqüentemente a devoção às Santas Almas ou a Caminhada da Seca³⁴.

Apresentamos a seguir duas imagens constantes na monografia, que possibilitam a visão do todo das edificações e a sua distribuição espacial.

³³ O referido trabalho foi desenvolvido tendo como modelo outra Escola Técnica Agrícola existente em Taquarivaí, no estado de São Paulo. O trabalho é bastante rico em detalhes técnicos, como registro fotográfico profissional, medições e apontamento das finalidades de todas as edificações do Patu, exceto o Cemitério da Barragem.

³⁴ Parece-nos importante frisar esta ausência, visto que em 1998, já havia sido oficializada há dez anos a compreensão do Patrimônio sob a caracterização de “Cultural”, abrangendo assim a ampla discussão que incorporava neste rol o dito “patrimônio imaterial”. Também já estava em curso a discussão específica, no âmbito do Ministério da Cultura e do Iphan, sobre o instrumento próprio para o acatamento dos bens culturais imateriais.

Figura 3 – Ilustração constante da Monografia Escola Técnica Agrícola 19 – 22, de Irani Fogaça.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Reprodução.

Esta primeira imagem apresenta um croqui da “situação atual” do espaço onde se localizam os Casarões do Patu. É possível identificar a localização das dez edificações listadas pelo arquiteto e que constituiriam, após conclusão dos trabalhos de construção e recuperação e adaptação, na Escola Técnica Agrícola 19 – 22. Parece-nos oportuno atentar para a indicação do nome dado ao projeto. Ressalta-se aqui o marco inicial da ocupação daquele espaço com a referência aos anos em que se desenvolveram os trabalhos para a barragem. Embora em dois parágrafos de sua monografia, na secção titulada Histórico, Irani Fogaça refira a existência do Campo de Concentração, este não será lembrado no seu projeto como marca que venha a nominar qualquer um dos espaços a serem utilizados. Outra vez, pelos valores do campo arquitetônico, a memória dos retirantes é esquecida.

A segunda imagem apresenta o projeto para “implantação” da Escola Técnica Agrícola 19 – 22.

Figura 4 – Ilustração constante da Monografia Escola Técnica Agrícola 19 – 22, de Irani Fogaça, apresentando o croqui para implantação da titulada escola.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Reprodução.

Irani Fogaça ordena o espaço guiado pela funcionalidade que a arquitetura requer. Para tanto, utiliza as edificações existente e propõe a construção de outras que complementariam seu projeto. Como já vimos, este projeto, que tem o seu reconhecido valor técnico, é, contudo uma peça frágil no que tange à memória e a patrimonialização do acervo edificado de Senador Pompeu.

2.3 Registros memoriais: fotografia e testemunho.

É uma visão do mundo que renega a interconexão, a continuidade, mas que confere a cada momento um caráter de mistério. Toda fotografia contém múltiplas significações.

Susan Sontag³⁵

Fotografia é memória enquanto registro da aparência dos cenários, personagens, objetos, fatos; documentando vivos ou mortos, é sempre memória daquele preciso tema, num dado instante de sua existência/ocorrência.

Boris Kossoy³⁶

³⁵ Cf. SONTAG, Susan. **Ensaio sobre a Fotografia**. Rio de Janeiro: Arbor, 1981, p. 22.

Neste item desenvolveremos proposições em torno da fotografia e do testemunho, estes últimos inseridos no Livro Migalhas do Sertão – também objeto de nossa análise –, como fontes para nossa abordagem patrimonial, bem como, de sua condição de importantes componentes para a construção das memórias do Campo de Concentração.

As imagens fotográficas das edificações remanescentes do Campo, ou aquelas da paisagem onde este foi instalado importam em grande valia como fonte para esta pesquisa, visto que os registros escritos ou orais, por suas condições próprias, percebem, concebem e descrevem de forma diferenciada da imagem a materialidade construída.

Sobre a fotografia Boris Kossoy nos exorta:

Assim as imagens que contenham um reconhecido valor documentário são importantes para o estudo específico nas áreas da arquitetura, antropologia, etnologia, arqueologia, história social e demais ramos do saber, pois representam um meio de conhecimento da cena passada e, portanto, uma possibilidade de resgate (sic) da memória visual do homem e do seu entorno sociocultural. Trata-se da fotografia enquanto instrumento de pesquisa, prestando-se à descoberta, análise e interpretação da vida histórica. (2009, p. 55)

É nessa perspectiva de “*descoberta, análise e interpretação*” que abordamos as fotografias utilizadas neste capítulo, pertencentes a vários autores³⁷, e portanto, como diz Sontag detentoras de “*múltiplas significações*”. Roger Chartier nos chama a atenção sobre a complexa operação pela qual o historiador deve lidar frente ao poder dessas imagens, sua produção e consumo:

A imagem é, para o historiador, ao mesmo tempo, transmissora de mensagens enunciadas claramente, que visam seduzir e convencer, e

³⁶ Cf. KOSSOY, Boris. **Os tempos da fotografia**: o efêmero e o perpétuo. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007, p. 131.

³⁷ O padre João Paulo Giovanazzi, em contato inicial, autorizou o acesso e o uso das fotografias de sua autoria, à disposição na sede da Secretaria da Paróquia de Senador Pompeu, mas depois achou por bem, desautorizar. De todo modo, aquelas que foram localizadas em outros arquivos, serão utilizadas dando o devido crédito ao seu autor. Outras fotografias são também utilizadas nesta pesquisa e consideradas de grande importância, pois, retratam, sobretudo, o desenvolvimento ao longo dos anos da Caminhada da Seca. Estas são de autoria de fotógrafos locais, que outrora eram os agentes da mobilização patrimonial destes mesmos bens, componentes da Equipe Cultural 19-22. Estes acervos estão sob a guarda de Valdecy Alves, que disponibilizou muitas destas imagens na internet.

tradutora, a despeito de si mesma, de convenções partilhadas que permitem que ela seja compreendida, recebida, decifrável. (1993, p. 407)

A fotografia como fonte para a história deve ser entendida em sua condição mesma de imagem produzida tecnicamente, dentro do que o aparato tecnológico lhe possibilita, mas também integrada ao capital cultural de quem a produz e ao daqueles que dela fruïrem pelos meios que se lhes possibilitar. Assim, poderíamos dizer com Maria Eliza Soares Borges que,

Hoje não mais se duvida da natureza polissêmica da imagem, da variabilidade de sentidos de suas formas de produção, emissão e recepção. Sabe-se que uma imagem visual é uma forma simbólica cujo significado não existe *per se*, quer dizer, “lá dentro”, como coisa dada que pré-existe ao olhar, à intenção de quem o produz”. Visto sob esta ótica ela deixa de ser espelho ou a duplicação do real, como queriam os historiadores da história metódica. Apresenta-se como uma linguagem que não é nem verdadeira nem falsa. Seus discursos sinalizam lógicas diferenciadas de organização do pensamento, de ordenação dos espaços sociais e de medição dos tempos culturais. (BORGES, 2003, p. 80)

A fotografia entendida como uma representação do real inclui em si o desejo deliberado de quem a produziu, ou seja, não se expõe em neutralidade³⁸, do contrário tem uma intencionalidade no registro:

Apesar do amplo potencial de informação contido na imagem, ela não substitui a realidade tal como se deu no passado. Ela apenas traz informações visuais de um fragmento do real, selecionado e organizado estético e ideologicamente.

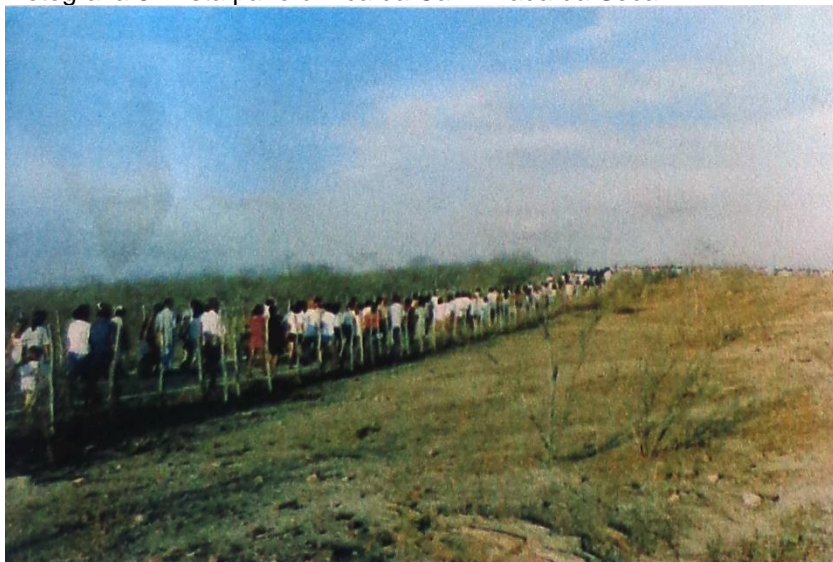
A fotografia ou um conjunto de fotografias não reconstituem os fatos passados. A fotografia ou um conjunto de fotografias apenas congelam, nos limites do plano da imagem, fragmentos desconectados de um instante de vida das pessoas, coisas, natureza, paisagens urbanas e rural. Cabe ao intérprete compreender a imagem fotográfica enquanto informação descontínua da vida passada, na qual se pretende mergulhar. (KOSSOY, 2009, p. 120 – 121)

Em nosso caso específico, é clara a intenção documental com que foram registradas estas imagens. Giovanazzi e os seus pares, destacados os participantes da Equipe Cultural 19–22, desejavam publicizar aquela realidade vivida pelos sertanejos a outras pessoas. As imagens produzidas por este grupo de fotógrafos, bem como, o conjunto dos depoimentos colhidos, buscam traduzir e apresentar a experiência vivida pelos retirantes, dentro de um discurso circunscrito aos seus interesses.

³⁸ Cf. “Apesar da aparente neutralidade do olho da câmera e de todo verismo iconográfico, a fotografia sempre será uma interpretação.” (KOSSOY, 2009, p. 120)

Como primeiras e significativas imagens, apresentamos duas fotografias produzidas por Giovanazzi na década de 1990, no registro que faz da Caminhada da Seca.

Fotografia 8: Vista panorâmica da Caminhada da Seca.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Autoria Pe. João Paulo Giovanazzi [S.D.]

O tom documental desta imagem pode ser visto em diversos aspectos da sua composição: pelo enquadramento da fotografia, objetivando o registro do fazer-se processual da romaria, o ambiente onde esta se dá e a grandiosidade do evento, dada pela quantidade de pessoas ali presentes, entre outros. À parte o visível da imagem, nos cabe ainda interrogar e inferir sobre o não dito nela, ou a partir dela, motivo pelo qual é importante visualizarmos a segunda imagem:

Fotografia 9: Vista panorâmica dos devotos no interior do Cemitério da Barragem.



Acervo: Valdecy Alves. Autoria Pe. João Paulo Giovanazzi [S.D.]

Vistas as duas imagens, pode-se pensar no comum de seus registros, o aspecto panorâmico e o que ele contem em seu recorte: a multidão, o lugar, o movimento. Aspectos estes que vão construindo uma narrativa que, entre outras coisas, pode nos dizer sobre a visão que o autor, em nossa leitura, buscou retratar.

Por um lado temos o registro de pessoas, elas são parte de um conjunto: a multidão. Não possuem rosto ou nome, identidade própria. São sujeitos no coletivo. Retratam uma massa comum. Romeiros, devotos. O movimento que desenvolvem parece contínuo e preciso, orquestrado, regrado. Ao que podemos ler: a Caminhada da Seca é uma prática tradicional³⁹. Contudo, a devoção popular, que move estes devotos não segue esta mesma lógica, e embora esteja presente nesta imagem, o discurso que podemos extrair dela não nos permite caracterizá-la assim.

É sabido, e no capítulo seguinte exploraremos mais detidamente esta questão, que a Caminhada da Seca surge por que anteriormente a ela já existia o culto às Santas Almas da Barragem, mas tanto na expressão escrita, como também nas imagens de autoria do Padre Giovanazzi, estas práticas devocionais e seu modo de fazer, seus agentes, são silenciados, como se estivessem ausentes. Entenda-se que estas imagens representam a ideologia da Igreja Católica, de quem seu autor é representante.

³⁹ Tradicional aqui seja entendido, grosso modo, na perspectiva da ideia de “tradição inventada” referenciada por Hobsbawn e Ranger (2006) como uma ação regulada, que incorpora comportamentos fixos definidos pela repetição.

É preciso ainda ressaltar, com justiça às imagens e ao seu autor, que além de buscar o registro técnico de uma “dita realidade” a ser comunicada⁴⁰, o fotógrafo também trabalhava pela qualidade artística das fotografias. É recorrente nas entrevistas feitas, a indicação que ambos os padres, Donnatti e Giovanazzi, tinham amplo conhecimento estético e gosto pela prática artística, não apenas praticando-a como também estimulando-a àqueles próximos de si. É neste propósito que Padre Albino Donati fundará, às suas expensas, uma “Escolinha de Artes Plásticas⁴¹” e promoverá a partir da produção de artistas locais, formados nesta escola, um completo “embelezamento” da Igreja matriz.

Giovanazzi, ao seu termo, produzirá algumas séries de imagens fotográficas que registraram, como vimos, a ação da Igreja neste contexto, destacada a cobertura da Caminhada da Seca, e, além disto, os Casarões da Barragem, já apresentados aqui anteriormente.

No livro Migalhas do Sertão, as fotografias apresentadas são de outra feitura, tema e proposição. Representa-se o povo e a paisagem local, sem qualquer relação direta com o que a escrita registra no mesmo livro. As narrativas compostas por palavras e imagens são distintas. Poderíamos dizer até dissonantes. Percebe-se uma liberdade da obra imagética em relação à obra escrita, deste modo, não servindo como mera ilustração do livro. Acredita-se que as imagens ali inseridas têm a pretensão de serem, por si mesmas, obras de arte.

⁴⁰ Estas fotografias, se no ato de sua fatura não tinham a intenção deliberada, posteriormente constituíram-se peças de uma exposição que itinerou por escolas e outras instituições da cidade, e teve seu acontecimento registrado inclusive na imprensa local.

⁴¹ Foi fundada nos anos 1980 a Escola de Artes Plásticas “Cirillo Dell’Antonio”, em referência a uma personalidade italiana, posteriormente o nome será mudado para Oficina de Artes Plásticas Pe Albino Donatti. O Cartão de visitas da escola nos informa que a produção artística ali ensinada e praticada tinha foco na “Arte Sacra”, sendo seus principais produtos comerciais: imagens, crucifixos, vias – sacras, presépios, altares – mas, com a ressalva “executamos qualquer desenho”. Os artistas que trabalham nesta escola não foram foco de nossas entrevistas, mas muitos dos nossos narradores fizeram referência a estes, inclusive falando de sua formação “*num período de três meses na Itália*” e da produção que era consumida local e internacionalmente, através dos contatos do Pe. Albino.

Fotografia 10: Crianças na porta de uma casa de taipa.



Fonte: Livro Migalhas do Sertão, Reprodução. [S.D.]

Fotografia 11: Criança sentada no batente de uma casa pobre.



Fonte: Livro Migalhas do Sertão, Reprodução. [S.D.]

Em meio aos testemunhos colhidos junto aos sobreviventes do Campo, no tópico intitulado “Testemunhas da Seca”, seguido pelo tópico “Orações, que registra as rezas populares lembradas pelos idosos, temos a retratação de crianças, numa composição artística que, contudo, não se relaciona com o conteúdo escrito. Os outros dois tópicos, “Poemas” e “Coisas de outrora”, respectivamente, o registro de poesias inspiradas em “símbolos da cultura sertaneja” e a narração de “fatos históricos” da cidade e da Igreja local, trazem imagens similares.

Fotografia 12: criança na janela de sua residência.



Fonte: Livro Migalhas do Sertão, Reprodução. [S.D.]

Fotografia 13: Homem trabalha na coleta de água.

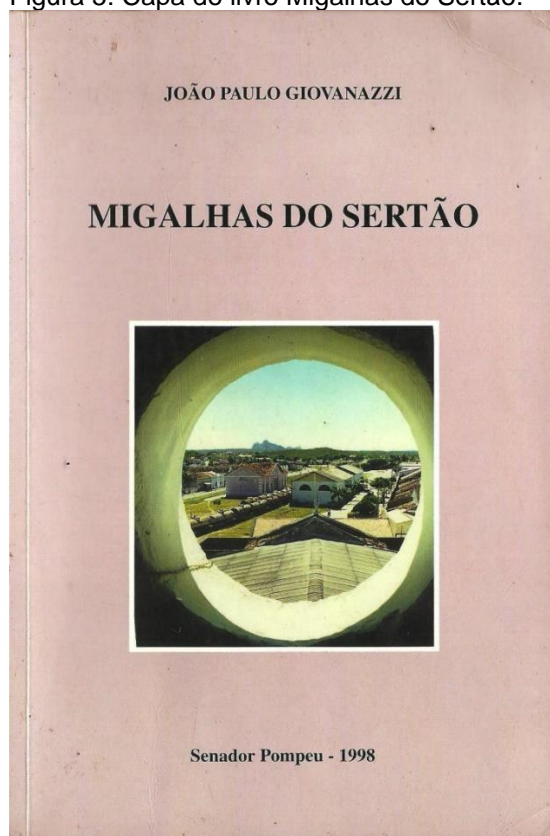


Fonte: Livro Migalhas do Sertão, Reprodução. [S.D.]

Desde a introdução do livro, da qual recortes já foram trabalhados aqui, bem como nos depoimentos, em trechos apresentados por nós, acredita-se que o discurso que o livro quis fazer ver foi aquele que melhor representava a ideologia de seu autor. Uma realidade dada, um passado trágico, cujas lembranças, não fazem referência à devoção às Santas Almas, mas registram a Caminhada da Seca, como marco catalizador desta memória. O livro apresenta uma Senador Pompeu, religiosa, popular e tradicional, sem qualquer teor crítico ou analítico dos fatos que registra. Contudo, é um recorte, uma versão, uma escolha deliberada da história que se quis contar.

Nesta imagem, que ilustra a capa do livro, vemos uma realidade tal da cidade de Senador Pompeu. Enquadrada a partir da torre da Matriz, a imagem é simbólica para revelar o discurso que intuímos estar contido no livro, sobretudo pelas suas ausências; mesmo que sem grande explicitação, a imagem expõe o conjunto da obra, que pode ser dita, quase literalmente, como: a visão da Igreja sobre a cidade – o que bem poderia subtítular a obra.

Figura 5: Capa do livro Migalhas do Sertão.



Fonte: Livro Migalhas do Sertão. Reprodução.

Outros registros fotográficos, de outros autores, se detêm sobre a Caminhada da Seca, e apreendem a materialidade das práticas devocionais. Esta fonte, com o seu registro em diferentes momentos, documenta as interferências realizadas após a apropriação do espaço e da tradição popular pela Igreja Católica, destacando a sua transformação em romaria.

Fotografia 14: Encenação, a partir dos depoimentos dos sobreviventes do Campo, durante a Caminhada da Seca.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Autor não identificado. [S.D.]

Neste registro vemos uma jovem atriz encenando o texto de um dos depoimentos constantes no Migalhas do Sertão durante a Caminhada da Seca, a qual não foi possível identificar com precisão o ano, mas segundo o detentor da fotografia se trata de uma das edições do final da década de 1990. Pode-se compreender este ato como uma prática pedagógica, que visava inculcar nas pessoas presentes na romaria algumas ideias acerca do Campo de Concentração e das pessoas que ali estiveram, e, provavelmente, mais uma vez silenciar a existência das “Santas Almas”.

O percurso da Caminhada da Seca foi entremeado por estas encenações em diversos momentos, segundo nossos narradores⁴², mas sempre sob a orientação da Igreja para sua caracterização teatral e sua realização ao longo da Caminhada. A forma com que foi inserida no trajeto faz lembrar a Via Sacra de Jesus Cristo, ou a oração do terço, que tem seus momentos de “parada” para a reflexão, onde se

⁴² Aqui se encontra um conflito de informações, visto que os agentes culturais da Equipe 19-22 requerem para si esta estetização da Caminhada, sendo estes os responsáveis pela inserção e apresentações artísticas no seu trajeto; mas os narradores devotos indicaram que estas apresentações ocorriam “desde a época do Pe. Albino Donatti.”. Contudo não temos registro fotográfico da Caminhada neste período ou outra fonte qualquer que confirme esta informação.

impõem as mensagens de fé que se quer fazer chegar aos fiéis, configurando assim um espaço de “catequese” informal.

Na sequência da Caminhada foi registrada nas fotografias da década de 1990 a inserção imagética de santos da Igreja Católica, representados em grandes estandartes que são trazidos pelas comunidades dos distritos e bairros de Senador Pompeu. Cada Capela, sob a orientação a Igreja, organiza sua própria “romaria” que se agrega à Caminhada da Seca à frente da Matriz, passando a compor uma única massa. A frente de cada pequena romaria vem o estandarte do santo de devoção, um santo oficial.

Fotografia 15: 23ª Caminhada da Seca, identifica-se em vários pontos estandartes representando santos oficiais da Igreja Católica.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Autoria Karla Samara, 2005.

Em nossa leitura, neste caso, o incentivo à presença das imagens dos santos oficiais faz-se como outra forma de aplacar a possível representação das Santas Almas da Barragem na composição e no percurso da romaria. É outro modo de exercer o poder de determinação sobre a devoção popular, vinculando-a apenas às possibilidades aceitas conforme regras católicas.

Outros registros fotográficos, feitos já nos anos 2000, nos permitem acompanhar outra transformação na estrutura da Caminhada: a sua politização.

Aparecem referências claras às questões do semiárido, à água e à terra, como direitos humanos, além de outras reivindicações da população local.

Fotografia 16: Caminhada da Seca, aparecendo em destaque uma faixa com mensagem reivindicativa.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Autoria Alex Pimentel.

Fotografia 17: Caminhada da Seca, aparecendo em destaque uma faixa com mensagem reivindicativa.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Autoria Alex Pimentel.

É preciso pontuar que esta vertente mais politizada, poderíamos dizer também mais laica, se deu inicialmente quando a Paróquia foi regida por padres sem grande interesse e envolvimento⁴³ na organização e realização da Caminhada. Havendo, portanto, espaço para outras questões no discurso ali veiculado. Agem neste momento as instituições não religiosas que desde algum tempo fazem parte

⁴³ Na transição entre o Pe. João Paulo Giovanazzi (1995 - 1999) e o Padre Carlos Roberto (2006 – 2011), houve na Paróquia de Senador Pompeu a presença de diversos padres se alternando na gestão da igreja local. A curta temporada de cada um deles, e por consequência a pouca vinculação com a comunidade, certamente contribuiu para o seu desinteresse e afastamento das responsabilidades na condução da Caminhada neste período, fato que só será retomado com a presença do referido Pe. Carlos Roberto.

da coordenação do evento, com destaque para o Centro de defesa dos Direitos Humanos Antônio Conselheiro e a Associação de Moradores do Caracará, entidades civis, de cunho social.

Retomaremos agora a questão sobre os depoimentos⁴⁴ recolhidos, reconhecendo que o testemunho é fator de grande importância para a conformação das memórias do Campo, por se tratar de um episódio traumático que legou ao presente a figura dos sobreviventes, donde a condição de vítima impõe-se ao sujeito histórico, ou em alguns casos, é por este deliberadamente assumida. Recorreremos mais uma vez aos ensinamentos de Hartog para pôr a discussão em pauta:

Arrastada pela agitação subliminar da memória, a testemunha entendida, por sua vez, como portadora de memória – impôs-se, gradualmente, em nosso espaço público; ela é reconhecida e procurada, além de estar presente e, até mesmo, à primeira vista, onipresente. A testemunha, qualquer testemunha, mas, acima de tudo, a testemunha como sobrevivente: a pessoa que o latim designava precisamente por *superstes*, ou seja, alguém que está firmado sobre a própria coisa, ou alguém que ainda subsiste (BENVENISTE, 1969, p. 276). (HARTOG, 2011, p. 204).

Na proposição de Hartog, o testemunho é, pois, uma condição de memória nestes casos, por ser ela, a testemunha – ou conter em si –, a subsistência daquela experiência traumática. É a ela que cabe contar, narrar o acontecimento. É a ela que cabe dizer o que viveu, o que viu. É assim que procede Giovanazzi em sua coleta de testemunhos, registrados e transcritos em suas quase 20 páginas dedicadas “As Testemunhas da Seca”, através das quais estes sujeitos e os seus testemunhos se tornam públicos e permanecem ao alcance do público.

É recorrente nos depoimentos apresentados no livro as expressões “eu lembro que”, “eu não esqueço”, das quais podemos inferir um reforço na autoridade daqueles que “viveram e viram” os acontecimentos do Campo e agora nos contam as suas verdades.

Assim. Giovanazzi os apresenta:

⁴⁴ Embora não seja de nossa preferência, temos tratado estas falas registradas no livro pelo epíteto de “depoimentos”, dado o seu formato, que não configura uma entrevista, nem mesmo um relato livre, percebida claramente a edição sofrida nos textos apresentados. Ademais, é também este o termo utilizado no próprio livro.

Dessa tragédia nós encontramos as últimas testemunhas – passaram 65 anos – que nos narraram a sua dramática experiência. Os nomes deles – doze como as tribos de Israel – representam a multidão silenciosa que lá sofreu e sobretudo representam todos o que ali morreram e que a devoção popular justamente honra com o nome de “almas da barragem”. (GIOVANAZZI, 1998, p. 8)

Impõe-se aqui diferenciar o trabalho de coleta e registro dos testemunhos citados e a sua utilização como fonte histórica por nós como elemento constitutivo na construção deste acontecimento, ou de outro modo, da memória deste acontecimento. Outra vez quem nos ensina sobre esta condição é Hartog:

A testemunha não é um historiador, e o historiador – se ele pode ser, em caso de necessidade, uma testemunha – não deve assumir tal função; e sobretudo, ele só é capaz de começar a tornar-se historiador ao manter-se a distância da testemunha (qualquer testemunha, incluindo ele mesmo). (...) Se, agora, nos deslocamos do historiador para sua narrativa a questão torna-se a seguinte: de que modo narrar como se eu tivesse visto (para fazer ver ao leitor) o que não vi, nem podia ter visto? (HARTOG, 2011, p. 203)

Cumpra-nos, pois, estabelecer um diálogo crítico com estes testemunhos se assim os queremos como fonte histórica. Cumpra compreendê-los na condição de discursos produzidos na oralidade por motivação de outrem, e posteriormente reproduzidos na escrita. Mas, sobretudo, como evidências do ocorrido, através das quais se poderá fazer ver a outros, aquele acontecimento, agora mediado pelas lentes do conhecimento histórico.

Os depoimentos organizados e apresentados de forma sequencial e titulados, pelo autor, com o que nos parece ser a ideia central da narrativa dos depoentes, assim se colocam:

No contexto dos grandes casarões;
Depois da paralisação da barragem do Patu;
No ano da grande seca de 1932;
Começa a tragédia dos “retirantes”;
Reunidos à força na “Concentração”;
Outros foram para Fortaleza;
Ou encontraram trabalho provisório;
A maioria, porém, ficou ali;

Doentes;
Famintos;
Horrorizados; e,
Presos até quando tudo terminou em 1933.

Acompanhando ainda a pista que seguíamos há pouco nas fotografias, para tentar caracterizar o autor e suas intenções, aqui também intuímos que ele, ao produzir os títulos dados aos depoimentos, se colocou em sua personalidade de “artista” e compôs, como se pode ler acima, um poema narrativo da “história” do Campo de Concentração do Patu. Resumida e didaticamente o texto apresenta as diversas “etapas” destes longos anos, desde o início das obras para a construção da Barragem até a dissolução do Campo. Outra vez, porém, está ausente a devoção às Santas Almas, vagamente mencionada nos depoimentos, parece um detalhe sem importância, que não merece menção direta ou realce.

É de todo válida a recolha e a reprodução em livro das narrativas destes sobreviventes. Contudo, a opção de velar aquela história que não se quer ver prosseguir em outras versões, nos surge justa e claramente da sua ausência ali no texto. E é esta tal ausência que suscita certos questionamentos: Porque os sobreviventes do Campo do Patu, vivenciando a realidade das mortes e o surgimento da devoção às Santas Almas não os relatariam em seus depoimentos? Como registrar esta realidade complexa e não incluir nela esta devoção? Qual intento desta obra? A quem ela alcançou com a sua versão?

Sabedores que somos do poder da palavra, e neste caso da palavra escrita, compreendemos bem o projeto memorial que se impõe com este livro. Na verdade o reforço de um projeto já corrente, iniciado desde a década de 1980, quando da criação da Caminhada da Seca, sobre a qual o autor peremptoriamente declara:

[...] representam a multidão silenciosa que lá sofreu e sobretudo representam todos os que ali morreram e que a devoção popular justamente honra com o nome de “almas da barragem”.
Todo ano no segundo domingo de novembro, a “Romaria da seca” leva centenas de pessoas ao cemitério da barragem – o “Santuário da Seca”, como o chamava Pe. Albino Donati – para rezar e para não esquecer.
E já pelo povo, todo o lugar se torna quase sagrado. (GIOVANAZZI, 1998, p. 7)

Interessante perceber como a escrita denuncia intenções. Ao percorremos este trecho do texto introdutório do livro, se bem atentos, notaremos que a grafia das referências ao que tange às ações ou entendimentos diretos dos devotos é sempre posta em escrita comum, “*almas da barragem*” e “*cemitério da barragem*”, no primeiro caso, nota-se a supressão do termo precedente “*santas*”, usualmente aplicado pelos devotos, e demais conhecedores desta devoção, ao se referirem aos seus mortos santificados; no segundo, o designativo do lugar, nome próprio, é grafado completamente em letras minúsculas, o que o torna lugar comum, sem importância que mereça o reconhecimento devido, pois titula o lugar primaz daquela devoção.

Seguindo a lógica desta leitura, agora, contrariamente, se vê o quão valorizados são os termos oriundos da Igreja, assim referidos por que assim “*o chamava Pe. Albino*”. O “*Santuário da Seca*” e a “*Romaria da seca*” são as titulações verdadeiras, pois tem destaque, se sobrepõem às outras. São oficiais.

Finalizando esta leitura, com a análise do arremate final do texto, do qual ressaltamos o uso do advérbio de intensidade quase como qualificativo da condição resultante da fé do “*povo*”, quando diz: “*E já pelo povo, todo o lugar se torna **quase** sagrado.*” (grifos nossos) Importa dizer que a segunda acepção de quase pode significar “pouco menos⁴⁵” ou “com ligeira diferença para menos”. Dito isto, muito mais não temos a acrescentar aqui.

Ao relegar ao esquecimento, minimizar ou silenciar um aspecto deste processo, outro vem à luz, com mais ênfase e força – e se torna verdadeiro. Em nossa cultura, sabemos, “vale o escrito”. E o escrito dá o devido valor às coisas.

⁴⁵ Cf. Dicionário etimológico da língua portuguesa, 2007, p. 650.

3 DAS RECONSTRUÇÕES DA MEMÓRIA: PROJETOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO, DISCURSOS E PRÁTICAS.

Hoje se contrapõem à síntese abstrata de uma história em particular as muitas memórias diferentes e parcialmente conflitantes que tornam efetivo seu direito de reconhecimento na sociedade. Ninguém pode negar que essas memórias se tornaram uma parte vital da cultura atual, com suas experiências e reivindicações tão próprias.

Aleida Assmann⁴⁶

Assim, na retórica das lutas identitárias, as evocações do passado não coincidem, conforme tem sido observado frequentemente, com as análises do historiador, do etnólogo ou do arqueólogo. (...) Assim, o patrimônio ilustra o quanto cultura e política, para citar Hanna Arendt, “imbricam-se mutuamente porque não é o saber ou a verdade que está em jogo, mas sobretudo o julgamento e a decisão, a troca criteriosa de opiniões incidindo sobre a esfera da vida pública e sobre o mundo comum”.

Dominique Poulot⁴⁷

A devoção às Santas Almas da Barragem, inicialmente comum aos concentrados que sobreviveram à seca de 1932, forma-se de modo peculiar, na cultura sertaneja, no que toca a sua tradição católica⁴⁸. Por assim dizer, estamos falando de uma cultura religiosa fora do padrão da ortodoxia católica apostólica romana.

A realidade local imprimiu outros tons às crenças e práticas devocionais. No Brasil, no Ceará, desenvolve-se um catolicismo dito popular, ancorado no cotidiano dos praticantes, distante, pois, dos ritos, crenças e interdições oficiais.

Em muitos momentos, vetora da construção e reconstrução de uma

⁴⁶ ASSMANN, Aleida. Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2011, p. 20.

⁴⁷ POULOT, Dominique. Uma história do patrimônio no ocidente, séculos XVIII – XXI: do monumento aos valores. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 16 – 17.

⁴⁸ Conforme Eduardo Hoornaert, em seu livro A formação do Catolicismo Brasileiro (1500 – 1800): ensaio de interpretação a partir dos oprimidos, a realidade a qual aludimos aqui deve ser entendida a partir desta discussão que considera a amplitude de possibilidades na constituição da crença católica no Brasil, sobretudo na esfera social menos favorecida econômica e socialmente, considerando ainda a sua relevância para nossa formação cultural. Cito: “*Diante do assunto que passamos a apresentar existem três atitudes bem distintas: uns negam simplesmente a existência de um catolicismo popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um catolicismo que constitui o “cimento da unidade nacional”. Outros aceitam o catolicismo popular mas lhe negam toda originalidade e todo valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante. A nossa posição é a seguinte: existe um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o catolicismo popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu durante os quatro séculos e tantos anos de sua história.*” (Grifo do autor)

memória cultural⁴⁹ brasileira, a Igreja Católica irá imbricar-se com outras instâncias de poder, sobretudo do poder político-administrativo, ou seja, o Estado, e, consorte às circunstâncias históricas peculiares, será parceira da sociedade civil, ou se assim o quisermos dizer, do povo. Contudo, a Igreja, através de seus agentes, mesmo vinculando-se a outros agentes institucionais, haverá de sempre buscar uma proeminência no palco em que atua.

Pelos complexos campos do patrimônio⁵⁰ e da memória⁵¹, e, das suas permanentes interlocuções, buscaremos evidenciar como os sujeitos, aqui em estudo, vivenciam as experiências constitutivas da realidade social. Os traços políticos e culturais, os conflitos e as confluências de ação, de interesses, de planejamentos e de realizações são a medida conformadora dessas histórias que aqui se conta.

Neste capítulo nos dedicamos especialmente a compreender os processos de reconstrução das memórias forjadas sobre o Campo de Concentração e seus desdobramentos, ação dos sujeitos históricos, dos grupos dos quais fazem parte ou das instituições a que se filiam, os quais efetivamente ensejam reconstruções destas mesmas memórias e tramam os projetos de patrimonialização.

Os sujeitos destas reconstruções da memória não são os mesmos que a fundaram. São seus herdeiros. Distintos pelo tempo cronológico, pelo desejo que os move frente às novas significações dadas à memória fundante e, sobretudo, pela distância real que mantêm da experiência dos concentrados, ou seja, vivendo outra realidade espaço-temporal, estes sujeitos eram novos na cena social, que também era nova.

A despeito da prática eclesial aqui analisada que, em suma, não era propriamente uma novidade, posto que a apropriação de práticas da religiosidade

⁴⁹ A partir do pensamento de Assmann, compreendemos por *memória cultural* aquela “*que supera épocas e é guardada em textos normativos*”, distinta, segundo a autora, da memória coletiva ou individual, que se pode definir em suas palavras, como *memória comunicativa*, ou, aquela de âmbito familiar, pessoal, “*que normalmente liga três gerações consecutivas e se baseia nas lembranças legadas oralmente.*” Op. cit. p. 17.

⁵⁰ A reduzida assertiva de Poulot, sem ser reducionista, permite-nos, juntamente a outras reflexões perceber que a complexidade do patrimônio cultural, dada as possibilidades contemporâneas de sua existência, é uma marca maior desta manifestação da memória: “*A amplitude do patrimônio é sua característica mais evidente. (...) Em compensação, a profundidade do patrimônio evoca o que, em primeira análise, poderia ser designado por memória da qual ele depende e é manifestação.*” Op. cit. p. 18.

⁵¹ “*O fenômeno da memória, na variedade de suas ocorrências, não é transdisciplinar somente no fato de que não pode ser definido de maneira unívoca por nenhuma área; dentro de cada disciplina ele é contraditório e controverso. (...) Esse caráter contraditório é, em si mesmo, uma parte irredutível do problema.*” *Idem*, pp. 20-21.

popular e sua remodelação aos padrões da oficialidade tem sido uma constante na atuação da Igreja Católica no Brasil, a sua especificidade neste caso, bem como em outros já analisados pela literatura das Ciências Sociais⁵², denota as adaptações desta prática e dos discursos religiosos à realidade específica vivida pela Igreja de então⁵³.

O Estado, por sua vez, agindo através de seus representantes políticos locais, ou seja, dos poderes públicos constituídos no Legislativo e no Executivo, mas também através de suas relações com os dirigentes de outros órgãos governamentais na esfera estadual e federal que regem as políticas de patrimônio, e que entre si mantêm comunicação e por vezes colaboração. A sua ação apresenta-se de modo semelhante àquela da Igreja. Adotando os mecanismos contemporâneos de patrimonialização oficial para a gestão municipal, os mandatários políticos apenas investirão na estatização possível destas memórias, enquanto realidades que pudessem ser administradas pelo poder público, sob o discurso da legalidade e da oficialidade estatal, influenciando ainda na sua mediatização exacerbada, traço comum ao trato político na atualidade.

No que tange a ação dos sujeitos oriundos propriamente da sociedade civil se pode vislumbrar, ao menos em tese, uma mudança mais radical, seja nas práticas ensejadas ou nos discursos surgidos neste momento – os consequentes desdobramentos destes discursos e práticas implicam outra análise. Aqui, também em tese, se pode falar, em consonância com o estudo de Eder Sader, *Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)*, do surgimento de novos sujeitos, de sujeitos

⁵²A título de exemplo, refiro aqui, particularmente, o estudo do antropólogo Antônio George Lopes Paulino intitulado *Um santo, duas procissões: a 'política do significado' da festa de São José em Bonsucesso*. Neste estudo o autor analisa as práticas de apropriação, negação e conflito impetradas pela Igreja Católica frente à manifestação popular religiosa de culto a São José no aludido bairro, em Fortaleza. A disputa contemporânea pela hegemonia nas práticas religiosas, a ressignificação destas e a constituição de memórias conflitantes mantém grande relação com o nosso objeto de estudo e sua abordagem.

⁵³ Conforme o estudo intitulado *O Perfil da Igreja Católica no Ceará*, do sociólogo José Gerardo Vasconcelos, que analisa a atuação da Igreja nas décadas de 1970 a 1990, podemos vislumbrar o contexto em que a Igreja age em conjunto com os movimentos sociais: “*Esse tipo de organização coincidiu com um período em que o Estado militar demonstrava sinais de enfraquecimento, seja pelas disputas internas no bloco do poder, pelas pressões internacionais, pela crise econômica mundial (que já se vislumbrava no horizonte) ou pelo retorno dos agentes da sociedade civil que resistiam e, ao mesmo tempo, pelejavam pelo restabelecimento do estado de Direito. Foi aqui bastante assinalada a presença da Igreja, incluindo-se os bispos entre outros agentes. Seguramente, sem o concurso de sacerdotes graduados, as dificuldades para estabelecimento das bases de ação do povo teriam sido maiores. A participação de agentes religiosos de grau parece manifestar novo entendimento do papel eclesial.*” (VASCONCELOS, 1997, p. 73)

coletivos, como constatado pelo autor, próprios deste momento histórico. Distintos daqueles referidos no citado estudo, estes sujeitos locais têm em comum com aqueles a formação de novos movimentos sociais⁵⁴, onde se destacam as associações de civis, os movimentos populares, sobretudo os de cunho cultural – que nesta experiência se sobressaem aos demais.

Cada item deste capítulo aborda especificamente um grupo destes sujeitos, sem, contudo isolá-los, visto que a trama social, bem como, nossa condução na construção narrativa desta história, não o permitiria. A distinção aqui se faz apenas por necessidade de melhor organização e trato metodológico das diferentes fontes e abordagens aplicadas ao estudo de cada grupo, todavia, se verá que o relacionamento entre estes sujeitos é permanente, pois eles se firmam e se afirmam nestes contatos.

A história oral⁵⁵, a partir da produção de entrevistas⁵⁶, é uma das fontes centrais para a produção deste capítulo, aliada aos diversos documentos escritos, produzidos por cada um destes grupos e instituições a que se filiam nossos sujeitos, os relatos dos diversos narradores compõem as evidências inquiridas para a

⁵⁴ Cito Eder Sader: *“Era o ‘novo sindicalismo’, que se pretendeu independente do Estado e dos partidos; eram os ‘novos movimentos de bairro’, que se constituíram num processo de auto-organização, reivindicando direitos e não trocando favores como os do passado; era o surgimento de uma ‘nova sociabilidade’ em associações comunitárias onde a solidariedade e a auto-ajuda se contrapunham aos valores da sociedade inclusiva; eram os ‘novos movimentos sociais’, que politizavam espaços antes silenciados na esfera privada. De onde ninguém esperava, pareciam emergir novos sujeitos coletivos, que criavam seu próprio espaço e requeriam novas categorias para sua inteligibilidade.”* p 35-36.

⁵⁵ Fiamo-nos nesta modalidade de fonte histórica, consoante a assertiva, já bastante antiga, mas sempre válida, de Aspásia Camargo, no que refere a necessidade e a validade da fonte oral, em especial no caso em estudo, cujas fontes tradicionais, embora existentes, não dão conta de toda a trama histórica: *“...a obscuridade resulta do desinteresse das fontes oficiais pela experiência popular, da ausência de documentos, da teia protetora e autodefensiva que se cria naturalmente em torno dos movimentos populares a partir de suas próprias lideranças. Em ambos os casos o que aparece através da história oral é o ignorado – ou o parcialmente ignorado. Cabe ao pesquisador desvendar as múltiplas experiências e versões, buscando dar a palavra “final”, sempre provisória, para temas relegados ou submetidos ao fogo cruzado dos interesses e das ideologias.”* CAMARGO, Aspásia. *Quinze anos de história oral: documentação e metodologia*. In: ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 17.

⁵⁶ O entendimento sobre a produção das entrevistas em história oral e sua consideração como fontes históricas tem embasamento teórico e metodológico nas lições de Alessandro Portelli que, entre outras coisas, nos ensina: *“Esse tipo de história é, de fato, resultado da intervenção de um ouvinte e ‘questionador’ especializado: um historiador oral com seu projeto. Ele dá início ao encontro e cria o espaço narrativo para o narrador – que tem uma história a contar, mas que não a contaria daquela maneira em outro contexto ou a outro destinatário. (...) Os sujeitos da entrevista, portanto, compartilham um espaço narrativo e um espaço físico – e é isso o que a torna possível. Mas o que a torna significativa é que existe também um espaço entre eles, ocupado e representado pelo gravador ou pelo bloco de anotações. A entrevista, antes de mais nada, é um confronto com a diferença, com a alteridade.”* PORTELLI, Alessandro. *A entrevista de história oral e suas representações literárias*. In: PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de História Oral*. Tradução Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010, p. 212 – 213.

construção deste texto. As obras artísticas⁵⁷ produzidas pelos sujeitos então integrantes da Equipe Cultural 19–22, hoje fotógrafos, cineastas, teatrólogos e literatos profissionais com atuação reconhecida na esfera local e estadual, também pontuam a documentação que fundamenta a nossa análise. Por fim, os jornais também são fonte útil à escrita deste capítulo, pois a partir dos anos finais da década de 1990 noticiam os acontecimentos referentes à Caminhada da Seca e às movimentações políticas e culturais na cidade de Senador Pompeu, incluindo-se assim em nossa massa documental.

3.1 A Igreja e a oficialização da fé: a Caminhada da Seca e os desencontros rituais.

No romance *Homens e Caranguejos* Josué de Castro reconstrói, a partir dos seus personagens, suas memórias de infância, momento em que travara contato com a pobreza e a fome dos habitantes dos mangues do Recife. Seu Maneca, um de seus personagens narradores, era retirante da seca de 1932. Vindo do Ceará, perambulando pelas terras do sertão adentro, presencia de passagem as agruras dos Campos de Concentração, dos quais foge, e assim relata o sofrimento visto:

Aqui, acolá a gente encontrava um amontoado de povo – eram os campos de concentração dos retirantes. Organizados pela Inspetoria das Secas. De longe a gente sentia a presença destes campos pelo cheiro de podre que o vento trazia deles. Cheiro de carne humana se desfazendo. Cheiro de fome e de morte. Eu evitava passar nesses campos onde a doença faz pousada para tocaiar suas vítimas. Passava ao largo.

– Foi, como já disse, uma viagem de desespero. (CASTRO, 2011, p. 96–97)

Uma nova viagem, diferente daquela que terminara levando todos ao Campo de Concentração, foi iniciada ao final de abril de 1933, quando naquela situação os agora ex-concentrados outra vez se fizeram retirantes. Era novamente a hora da partida; desta vez, do desejado retorno a sua terra de origem, da tão esperada saída do Campo. Contudo, muito do que ali fora vivido estaria presente a cada dia da vida futura de cada um deles, e daqueles a quem legariam suas

⁵⁷ Foram identificadas e recolhidas reproduções de imagens fotográficas das décadas de 1990 e 2000 que se destinavam à montagem de exposições sobre os bens edificados e a paisagem local, bem como os cartões postais que destas derivaram. Vídeos de cunho ficcional e documentalista sobre o campo de concentração e a devoção às Santas Almas da Barragem também foram produzidos e se encontram em nossa posse. Dois textos para teatro, já encenados – com destaque para aquele encenado anualmente na véspera da Caminhada da Seca, e um texto de cordel, também figuram no rol das produções artísticas da Equipe Cultural 19-22, já acessadas e abordadas aqui em uma análise preliminar.

memórias.

Dentre os muitos sem rumo, tantos partiram em busca de casa, alguns por ali permaneceram por tempo incerto ou como outros – os mortos – tenham fincado raízes nas terras do Patu, ali permanecendo eternamente.

É da terra, do que foi deposto à terra, que emergirá a imagem maior dos Campos de Concentração havidos na seca de 1932. Imagem mestre que possibilitará a criação da devoção religiosa às Santas Almas da Barragem. E, para além, a construção e reconstrução de diversas e distintas memórias. É do solo ressequido desta terra que a fé renovada em vida fará surgir um *continuum* de memórias e práticas devocionais.

Diferentemente de outros Campos,⁵⁸ o Patu não tinha a presença permanente de um padre prestando assistência religiosa aos concentrados. A constatação deste fato, confrontado às narrativas orais dos sobreviventes do Campo e de seus descendentes, encaminham-nos ao entendimento de que outras práticas de culto, não oficiais, tomavam lugar no universo religioso dos retirantes, visto que a “ordem” ali exercida possibilitava outras conformações que não apenas aquela da religiosidade católica.

Na série de reportagens veiculadas pelo jornal O Povo, de autoria da jornalista Ariadne Araújo, em 1996, um dos editoriais reafirma a ausência da Igreja junto aos concentrados: “*Para os mortos, o reino dos Céus, sem direito a missa, e uma vala comum, coberta com pedras tiradas da barragem inacabada*”.⁵⁹

O historiador Adriano Bezerra⁶⁰, em seu livro *Os descaminhos de uma obra*, datado de 1996, relata em outros termos este silêncio sepulcral que se fez sobre os acontecimentos do Campo, diz-nos o autor:

Um fato curioso que chega a chamar a atenção de quem consulta os obituários da Paróquia de Senador Pompeu é que as pessoas que morreram no campo de concentração, bem como durante todo o ano de

⁵⁸ “No campo de Concentração do Ipu, o vigário Gonçalo Lima celebrava missas, casamentos e batizados semanalmente.” (RIOS, 2008, p. 63). Além do registro evidenciado por RIOS, também o artigo de Maria Janicleia dos Santos e Carlos Augusto Pereira dos Santos, intitulado Poder e Trabalho no Campo de Concentração de Ipu, publicado no v. 06, n. 10, da Revista Historiar, às páginas 06 – 18, constatam essa presença cotidiana da Igreja Católica no Campo de Concentração como um dos fatores contribuintes para o exercício do poder opressor sobre os concentrados, neste caso específicos de doutrinação para o trabalho.

⁵⁹ Editorial, Jornal O Povo, Caderno Cidades, p. 3E, 3 de junho de 1996.

⁶⁰ Adriano Rodrigues Bezerra é historiador, hoje professor, um dos nossos narradores, que atuou amplamente na Equipe Cultural 19-22 em prol da preservação do patrimônio cultural de Senador Pompeu.

1932 não figurar a “*causa mortis*”, o que em outros anos é uma constante. O que leva-se (sic) a deduzir que a epidemia era tão temida pela população que tentava de todas as formas eclipsá-la, tirá-la do cotidiano de suas mentes.⁶¹

Diante desta constatação de total ausência da Igreja, dos padres, é preciso refletir sobre o campo fértil que se deu para instalação da devoção religiosa às Santas Almas. O único registro que se tem da participação efetiva da Igreja nos desdobramentos imediatos após do fim do Campo do Patu é a benção dada ao terreno onde estavam sepultados os mortos pela epidemia do cólera⁶².

Entre os diversos sobreviventes do campo de concentração alguns foram entrevistados pela imprensa local, quando em 1996 esta se voltou para o caso dando-lhe vasta publicidade, nesta leva o Sr. Mauro Moraes, foi um dos entrevistados do jornal O Povo para a edição do dia 03 de junho, onde consta este registro:

O agricultor Mauro Antônio de Moraes, hoje com 83 anos, quer esquecer o horror que viveu em 1932, enquanto trabalhava sozinho na sua plantação e milho. No campo de concentração ele não suportou três dias (...) Aproveitando-se de um descuido da guarda, ele fugiu com a roupa do corpo e só voltou quando houve a dispersão. Ele sabe que teve sorte de escapar e reza pelos mortos que ajudou a enterrar, mutilados e torturados pela morte à mingua na grande concentração de 1932.⁶³

Era preciso cultivar alguma esperança no chão ressequido da fé. O retirante sertanejo, em busca de apaziguar a sua dor e enfrentar as angústias da vida sem chuva, busca por intermédio das promessas feitas aos santos católicos toda a cura para os seus males. Coube a estas pessoas, os ex-concentrados do Patu, de forma silenciosa, criar e manter a devoção às Santas Almas da Barragem. Um culto sem forma prescrita, como registra a matéria citada, o Sr. Mauro simplesmente “reza pelos mortos”.

Durante os anos que se seguiram a dissolução do Campo, tomou corpo este culto individual e familiar, próprio das tradições da religiosidade popular, assim descrito por Fátima Lima:

⁶¹ BEZERRA, Adriano Rodrigues. **Os descaminhos de uma obra**. Senador Pompeu: Edição do Autor: 1996, p. 33.

⁶² Traçando uma cronologia-histórica da Paróquia de Senador Pompeu, no livro *Paróquia de Nossa Senhora das Dores: 80 anos servindo ao Senhor*, o Padre João Paulo Giovanazzi, em 1999 registra esta benção dada pelo então vigário local Padre Francisco Lino Aderaldo que estivera naquele curato desde 1922 até 1941.

⁶³ *Vítima ajudou a erguer paredes*, Jornal O Povo, Caderno Cidades, p. 4E, 3 de junho de 1996.

Antes, todas as segundas-feiras eu acompanhava minha mãe ao Cemitério. A gente vinha rezar pelas almas da barragem, aquelas pessoas que morreram aqui no Patu no tempo da seca. Minha mãe acendia as velas, rezava, aguava os túmulos e colocava pão para as almas.⁶⁴

Hoje, estas revelações vêm à tona, certamente pela mudança de olhares sobre os acontecimentos passados e o conseqüente advento de novas considerações sobre os sujeitos históricos que as viveram, os retirantes.

Esta mudança é possível quando se tem como imperativo “(...) *uma noção de patrimônio que busca abarcar a produção dos esquecidos reforçando seu valor cultural.*” (NOGUEIRA, 2008, p. 323). Esta é a cena social que cinquenta anos depois será encontrada pela mesma Igreja, que outrora se absteve de estar presente junto ao sofrimento dos concentrados.

Nesta perspectiva de historicização da Igreja é importante ressaltar o plano geral de atuação institucional para depois localizar a ação particular. A Igreja do final do século XIX é marcada pelo descompasso de atuação dos representantes da hierarquia católica, bispos e padres, junto às camadas mais subalternas da sociedade, isto se faz sentir, diz Hoornaert por uma mudança radical de mentalidade e ação, consagrada como Romanização, ou seja, um retorno à ortodoxia católica:

Quanto ao Clero, o que acontece é que o povo não o entende mais como no período anterior: o clero passa a pensar diferentemente do povo e os padres que ainda conservam uma mentalidade popular (o padre Cícero do Ceará, por exemplo) passam a ser considerados arcaicos e ignorantes. Cortada do povo sobretudo pela mentalidade, a igreja passa a depender sempre mais da Europa, de Roma sobretudo. (HOORNAERT, 1974, p. 114)

Desta realidade ainda distante do nosso recorte temporal, muito permanecerá na ação da Igreja local pelo menos até 1942. No desdobramento dos anos seguintes, Hoornaert constatará três fatores que contribuirão para a mudança de postura da Igreja a partir da segunda metade do século XX, quais sejam:

A Ação Católica – [ação] “especializada”, isto é, organizada a partir de grupos sociais de leigos como: camponeses, operários, e, sobretudo estudantes; a força do episcopado ao mesmo tempo unido e caracterizado – o que é mais raro – pelo espírito profético [Episcopalismo Profético] (a união

⁶⁴ Testemunho colhido por ocasião da 29ª Caminhada da Seca, realizada em 20 de novembro de 2011, pela Sra. Fátima Lima, residente em Senador Pompeu, filha de uma retirante concentrada no Campo do Patu e devota das Santas Almas da Barragem.

se fez desde 1952 através da criação da CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil); e finalmente o movimento popular que cresceu muito no Brasil durante o regime militar, entre 1964 e 1982. (HOORNAERT, 1990, p. 148)

Para o entendimento da atuação da Igreja local, consoante às proposições de Hoornaert, faz-se necessário levar em conta os diversos trabalhos produzidos sobre a temática, dos quais aqui ressaltamos apenas dois. O primeiro destes é o artigo de José Gerardo Vasconcelos, *O papel da igreja no Ceará: luta, resistência e refluxo*, que integra a publicação *Perfil da Igreja no Ceará*, publicada em 1997, e que analisa a atuação da Igreja desde os anos 1960 aos 1990. E o segundo é o trabalho de Júlia Miranda, *O poder e a Fé: discursos e práticas católicos*, que analisa o período anterior aquele abordado por Vasconcelos, perfazendo assim um balanço geral da atuação da Igreja no Ceará, que contempla nosso recorte cronológico, incluindo seus antecedentes.

É ainda eficaz retomar as ponderações de Hoornaert no que tange os instrumentos de atuação da Igreja, com destaque para uma realidade “nova”, qual seja, “*O movimento popular [que] mantém diversos laços com grupos organizados católicos.*” (HOORNAERT, 1990, p. 151). Nesta perspectiva, o autor refere três grupos – e, eu diria circunstâncias –, que em sua análise seriam responsáveis ou motivadores desta ligação entre a Igreja e os movimentos populares, quais sejam: as comunidades religiosas “*inseridas em ambientes de periferia das grandes cidades*” (Idem, 1990, p. 152); as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); e, uma “*iniciativa de união de forças cristãs dentro do movimento popular são as diversas ‘Pastorais’ que foram surgindo ao longo desses vinte e cinco anos e das quais diversas foram oficialmente assumidas pela CNBB...*” (Idem, ibidem, 1990, p. 152).

3.1.1 Do movimento ordinário à Caminhada extraordinária

Em 1982, quando o padre italiano Albino Donati⁶⁵ assumiu a Paróquia de

⁶⁵ Padre Albino Donati é o fundador da Caminhada da Seca, romaria católica criada em 1982 em detrimento à devoção popular às Santas Almas da Barragem. Esteve a frente da Paróquia por 14 anos (1980 – 1994) veio a falecer em abril de 2013, em Trento – Itália, local também de seu nascimento. Promoveu diversas melhorias na Paróquia construindo toda estrutura física necessária a implementação de uma prática pastoral ampla, “modernizou” as ações da igreja local trazendo para uso os primeiros equipamentos audiovisuais. Fundou grupos de fieis para atuarem junto à Igreja na evangelização, reformou a Igreja Matriz e construiu diversas capelas pelos sítios e distritos existentes em Senador Pompeu. Fundou a Escolinha de Artes apoiando os artistas locais a difundirem seus

Nossa Senhora das Dores, em Senador Pompeu, encontrou uma população bastante religiosa, como é característico dos sertanejos. Contudo, parte desta população cultivava práticas devocionais não muito ortodoxas, sobretudo por serem destinadas a um santo popular, e ainda configurado como um santo coletivo – as Santas Almas da Barragem, embora suas práticas fossem muito próximas da ritualística e da mística católica, a prática de apropriação e ressignificação destas pela Igreja ocorreu como é comumente registrado nestas situações⁶⁶.

Diante desta edificação silenciosa da fé sertaneja, Padre Albino resolve agir e retomar as rédeas da fé, do culto católico⁶⁷. De pronto, organiza uma romaria ao local do Cemitério da Barragem e ali, simbolicamente, instala “um templo católico”, intitulado pelo mesmo como Santuário da Seca⁶⁸.

Na entrevista concedida pelo historiador Adriano Bezerra, este nos faz um relato de como se deu esta ação empreendida por padre Albino:

Padre Albino era um missionário. Chegou aqui na década de 1980 e foi arrumando toda a Paróquia. Quando ele andou pelos distritos, pelos povoados, pelos sítios, percebeu que havia uma fé nas Santas Almas e quis saber o que era aquela devoção. Em 1982 ele organizou uma caminhada da Igreja até o Cemitério e pediu que cada participante levasse um tijolo. Lá esses tijolos foram usados para construir o muro do cemitério que era marcado por uma cerca de pau, e depois foi construída a capela. Deste ano

conhecimentos artísticos. Apoiou as lutas populares, através das CEBs, de sindicatos de trabalhadores rurais que ajudou a fundar e de cooperativas destes mesmos trabalhadores, por muitas vezes enfrentando os políticos locais em defesa deste mesmo povo, o que culminou com a criação do Centro de Defesa dos Direitos Humanos Antônio Conselheiro CDDH – AC. Em sua homenagem foi editado, em 2013, o livro memorialístico *Pe. Albino Donati: um profeta no sertão Central*, de autoria do Padre João Paulo Giovanazzi, com a colaboração de Marta de Sousa e Pedro Raimundo, integrantes do CDDH – AC.

⁶⁶ Na longa tradição da Igreja Católica, desde seus fundamentos, a apropriação e oficialização de práticas religiosas populares é uma constante, como podemos perceber, em paralelo no exemplo citado por Assmann: “*A instituição do banquete fúnebre era muito difundida no mundo romano e no início da era cristã, até que a Igreja, sob o bispo Ambrósio, no século IV, reprimiu as formas familiares de culto aos mortos em favor de uma forma centralizada. Os festejos familiares para parentes mortos foram substituídos pela memoração coletiva dos mártires, cujos ossos eram levados às igrejas locais. No lugar do banquete fúnebre particular, em ambiente familiar, a nova forma de socialização passou a ser a ceia comum na paróquia.*” (2011. p. 38).

⁶⁷ Conforme Assmann: “*A piedade da memória dos mortos responde a um tabu cultural universal: os mortos devem ser sepultados e levados ao repouso, pois de outra forma eles vão incomodar o descanso dos vivos e pôr em perigo a vida da sociedade.*” (2011, p. 42). Nestes termos a ação de Padre Albino, embora como prática eminentemente católica – o que de algum modo a faz universal e universalizante neste contexto, pode ser entendida como uma regularização das práticas devocionais, um controle sobre a fé. Uma oficialização em termos de ritualística. Ao liderar as práticas religiosas em torno às Santas Almas, com a criação da Caminhada da Seca, Padre Albino estava demarcando o lugar da Igreja na fé dos sertanejos, ou seja, retomando a condução de hierarquia, onde quem determina o culto é o padre, o representante da Igreja Católica e não os fiéis leigos. Deste modo, o *repouso dos mortos, o descanso dos vivos e a vida em sociedade* estariam em plena ordem, sob a ordem da Igreja Católica.

⁶⁸ Giovanazzi, op. cit., p. 3.

em diante, todos os anos, Padre Albino organizava a Caminhada da Seca, partindo da Igreja de madrugada e chegando cedinho ao Cemitério. (ENTREVISTA 01)⁶⁹

Esta mudança estrutural na configuração pública de uma devoção popular passa a ser nosso ponto de partida para a investigação da patrimonialização das memórias do Campo de Concentração. Neste sentido, buscaremos compreender como, a partir desta transformação, as memórias sobre o Campo vão sendo construídas por outros sujeitos⁷⁰, que não mais apenas os devotos, e, conseqüentemente, sob outra lógica: a religiosa, ou seja, a da oficialidade e, por conseguinte, a do patrimônio cultural, a oficialidade civil.

Na perspectiva midiática, bem como nas proposições da Igreja não cabem como centralidade a devoção popular e os ex-concentrados, o foco é sobre a novidade: a romaria e os romeiros. No dia 03 de junho de 1996 o jornal O Povo relata a Caminhada da Seca como marco da memória do Campo de Concentração:

O lugar onde os mortos foram enterrados é hoje um santuário para os habitantes de Senador Pompeu. Todo segundo domingo de novembro, uma romaria com milhares de pessoas sai, ainda madrugada, a caminho da barragem para rezar pelas vítimas do cólera.

Para essas pessoas, as almas dos que morreram têm o poder de atender pedidos. Muitas promessas são pagas no local durante as romarias. Outros anônimos, pagam suas dívidas espirituais limpando o cemitério e levando flores frescas para os túmulos.⁷¹

Interessante notar que mesmo com o realce dado pelo jornal à Romaria, evento recente na tradição religiosa local, os anônimos ainda se encontram presentes no relato, ou seja, os devotos das antigas práticas subsistem e se apresentam mesmo que a eles seja destinado o epíteto do anonimato. É também desta ausência, que se faz presença anônima, que se constitui o patrimônio cultural.

⁶⁹ ENTREVISTA 01: Adriano Rodrigues Bezerra (41 anos) – entrevista realizada em 01 de março de 2014, no Colégio Farias Brito, em Fortaleza. É professor de História e Geografia do Colégio Farias Brito. Fundou e participou da Equipe 19-22 na década de 1990 quando com outros jovens da cidade encampou luta pela preservação do patrimônio local. Escreveu e publicou, fruto de sua monografia de término de curso (História – UECE) livro sobre a construção da barragem do Patu. Atualmente reside em Fortaleza.

⁷⁰ Identificamos neste novo enfoque da pesquisa três grupos distintos de indivíduos/instituições que classificamos coletivamente, a saber: 1) A Igreja, através de seus representantes, párocos e leigos engajados no movimento religioso local, onde se destacam o já mencionado Padre Albino Donati e o Padre João Paulo Giovanazzi, presente no primeiro capítulo; os leigos destacados são aqueles que juntamente com a Igreja agiram em prol da patrimonialização dos bens culturais de Senador Pompeu, desdobrando a ação primeira de Padre Albino, entre eles podemos destacar Adriano Bezerra e Valdecy Alves, entre outros que fazem parte do nosso *corpus* de narradores.

⁷¹ *Local é santuário para romeiros*, Jornal O Povo, Caderno Cidades, p. 3E, 3 de junho de 1996.

Tanto quanto a lembrança, o esquecimento é um de seus componentes, e por vezes este pode até ser mais forte em sua eclosão inesperada (POLLACK, 1989, p. 15). São os jogos sociais de constituição da memória, quando se decide o que apagar e sobre o que lançar as luzes do foco patrimonial.

Sabemos que inicialmente nesta reconstrução das práticas de devoção popular às Santas Almas não está de pronto implícita a lógica patrimonial da apropriação, sobretudo com o sentido que neste campo lhe é caro, ou seja, o sentido de pertencimento movido pelo sentimento de vínculo afetivo, mas é esta ação que irá abrir caminho para que a outra se instale e permaneça como a ordem do dia.

Padre Albino não evocou a patrimonialização da Caminhada da Seca, mas ao criá-la possibilitou que outros a fizessem. O seu gesto, de reunir em uma única manifestação, sob as rédeas da Igreja, as devoções dispersas monumentalizou a prática religiosa, artifício importante para a determinação de bens culturais sob uma lógica tradicional do patrimônio cultural, aquela mesma que irá imperar nas primeiras manifestações em prol desta causa, como veremos mais adiante.

Sabemos que o patrimônio cultural resulta de um constructo intelectual e uma prática social cuja confluência determina a sua dinâmica, o que, por sua vez, possibilita a sua conformação e o seu reconhecimento oficial e popular. Em concordância com as proposições de Joël Candau⁷², compreendemos que memória e a identidade são termos pertinentes a discussão sobre o patrimônio cultural e que estão intimamente imbricados, sendo, portanto basilares para o desenvolvimento do nosso estudo.

Neste intento, localizar na oficialização da prática devocional popular o surgimento de um projeto de patrimonialização é no nosso entendimento algo plausível, visto que, o patrimônio requer uma legitimação, uma oficialidade, quando no viés tradicional. Neste caso, a oficialidade está em seu reconhecimento pela Igreja Católica e sua incorporação em seus atos próprios, assim a romaria instituída transforma, ao menos em tese, a prática popular em culto oficial. A sua

⁷²“Se identidade, memória e patrimônio são ‘as três palavras-chave da consciência contemporânea’ – poderíamos, aliás, reduzir a duas se admitirmos que o patrimônio é uma dimensão da memória – é a memória, podemos afirmar, que vem fortalecer a identidade, tanto no nível individual quanto no coletivo: assim, restituir a memória desaparecida de uma pessoa é restituir a sua identidade.” (CANDAU, 2012, p. 16).

calendarização, ou seja, a redução de sua prática sob o controle da Igreja, para efetiva realização sob determinada data, lugar e aspectos litúrgicos é de suma importância para que compreendamos uma radical mudança de forma e significado. É o momento nascente de um projeto de patrimonialização da memória religiosa, se assim o quisermos reduzir ou objetivar para a melhor sistematização do seu entendimento.

No tocante as definições de patrimônio cultural, por sua vez, cabe-nos apresentá-la dentro da complexidade que lhe é pertinente, o que fazemos a partir da citação que segue:

A idéia de patrimônio traz em seu bojo um regime de historicidade postulado pelos valores que lhe são atribuídos em diferentes momentos e espaços. Transcendendo os adjetivos que recebeu ao longo do tempo (histórico, artístico, móvel, imóvel, tangível, intangível, material, imaterial, paisagístico, genético etc.), a ressemantização do conceito é, em si mesma, sinalizadora das concepções de tempo, lugar social de produção, perspectiva teórica e metodológica e sentido político. O sentido do patrimônio, entendido como signo de cultura, tem sua função intimamente associada à formação dos grupos de identidade e à constituição de práticas que forjam laços referenciais dos grupos na sua autoafirmação.” (NOGUEIRA, 2011, p. 384)

Acreditamos que a ideia de patrimônio engendra ações de patrimônio, o que pode também ocorrer em ordem inversa, como é o caso da Caminhada da Seca. Estas ações levadas a cabo por indivíduos, grupos ou instituições supõem a configuração “*de histórias, monumentos, manifestações culturais*”⁷³, entre outros, como bens culturais, aos quais se deseja salvaguardar. Deste modo, a sua preservação se dará pelo reconhecimento do seu valor por aqueles que a instituem e para aqueles a quem representa.

Nesta perspectiva, reafirmamos ser esta ação da Igreja um projeto de patrimonialização. Engendrado sob a liderança do Pároco local e acolhida pelos diversos sujeitos ali atuantes, os fiéis, todos confluíram para a realização de um interesse comum, ou seja, a construção de um marco simbólico da devoção local, que seria posto sobre a então criada Caminhada da Seca.

A série de proposições e ações sistematizadas de (res)significação, preservação e uso comuns, efetivadas ou não, sobre as memórias do Campo de

⁷³ “Além de universal e constante interesse pelo passado, constituindo no que poderíamos chamar de fenômeno de patrimonialização: pulsão da sociedade contemporânea caracterizada pela obsessão de tudo preservar (Nora, 1993), este fenômeno é para Lowenthal (1998), tributário de uma nova mentalidade e do desejo da maioria das pessoas de transformar suas histórias, seus monumentos, suas manifestações culturais em patrimônio”. (NOGUEIRA, 2008, p. 320).

Concentração, em particular as práticas de devoção popular agora oficializadas, que a partir de então podem ser identificadas e tituladas como bens culturais – objetos da patrimonialização, configuram o dito projeto de patrimonialização.

Sabemos que o patrimônio cultural é também um campo de ação política, portanto de conflitos, de atribuição de valores e de afirmação social. Como nos indica Dominique Poulot, contextualizando as ações patrimoniais contemporâneas:

No decorrer do século XX, o patrimônio assume, cada vez mais explicitamente, sua implementação positiva, segundo juízos de valor que afirmam uma verdadeira escolha. Os desafios ideológicos, econômicos e sociais extrapolam amplamente as fronteiras disciplinares (entre história, estética ou história da arte, folclore ou antropologia) –, como pode ser notado, no decorrer das décadas de 1970-1980, pelo reconhecimento de “novos patrimônios”, que abrange uma profusão de esforços públicos e privados em favor de múltiplas comunidades. Progressivamente, o entusiasmo pela promoção e valorização do patrimônio passa por uma verdadeira “cruzada” no âmbito do mundo ocidental. (POULOT, 2009, p. 9)

Consoante as assertivas de Poulot, Hartog nos ensina que “*seria ilusório nos fixarmos sobre uma acepção única do termo*”⁷⁴, haja visto que este campo se constrói a partir da ação própria dos sujeitos históricos, que entre si negociam, ora em harmonia, ora em desacordo. Esta realidade, na qual se dá a construção do patrimônio cultural, é também vária. Importante perceber que os jogos em torno das temporalidades (HARTOG, 2013, p. 37-41), ou dos tempos vividos, e de como estes são percebidos pelos próprios sujeitos é também parte determinante para a formulação da noção de patrimônio que se quer útil aos projetos, de passado e futuro, ensejados no tempo presente.

É pelo entendimento das temporalidades inerentes ao patrimônio que podemos identificar as especificidades de uma experiência silenciada em um passado antes negado, e agora desvelado. É a partir desta compreensão que podemos interrogar os jogos de esquecimento e lembrança que possibilitam traçar relações entre as vivências dos tempos idos e o desejo de futuro dos sujeitos presentes na construção histórica do nosso objeto, cuja memória se tece no tempo presente. É esta memória que nos permite refletir sobre as relações de

⁷⁴“O patrimônio é uma maneira de viver as rupturas, de reconhecê-las e reduzi-las, referindo-se a elas, elegendo-as, produzindo semióforos. Inscrito na longa duração da história ocidental, a noção conheceu diversos estados, sempre correlatos com tempos fortes de questionamentos da ordem do tempo. O patrimônio é um recurso para o tempo de crise. Se há assim momentos do patrimônio, seria ilusório nos fixarmos sobre uma acepção única do termo.” HARTOG, François. *Tempo e Patrimônio*. Varia História, Belo Horizonte, v. 22 n. 36, jul/dez 2006, p. 272.

pertencimento e as identidades forjadas em meio àquelas experiências vividas pelos sujeitos que inicialmente forjaram a devoção popular em pauta, e daqueles que os interpelam em um momento adiante, e promovem a reconstrução desta memória em prol de um futuro possível e desejado. Dizemos isto nos filiando às postulações de Reinhart Koselleck quando fala de suas categorias para análise dos movimentos históricos:

Com isto chego a minha tese: experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político. (KOSELLECK, 2006, p. 308)

Outrora, a identificação dos retirantes concentrados era motivo de vergonha, sobretudo pela revelação do sofrimento vivido, fato que lhes dava esta condição, e por isto era silenciado; agora com o “olhar renovado” do patrimônio, com os novos sujeitos tramando outras memórias sobre os acontecimentos do Campo e seus desdobramentos, estes mesmos sujeitos e sua experiência passam à condição de elemento essencial para a constituição da memória e de identidade local, conseqüentemente do patrimônio cultural que os representa.

Portanto, cabe-nos inferindo sobre o não dito desta história, ou seja, a reação dos devotos à homogeneização da prática devocional às Santas Almas, registrar que não houve de pronto um extermínio daquela devoção familiar, mesmo que a Romaria se tenha afirmado como marco legítimo da fé oficial, é bastante saber que as manifestações individuais e familiares⁷⁵ continuam se perpetuando à margem da aclamada Caminhada da Seca.

Embora não tratemos aqui, mais especificamente, da devoção popular em seus aspectos sociológico ou antropológico, é importante ressaltar que ela foi a base para este projeto de patrimonialização, pois foi esta fé dispersa que possibilitou uma mínima afinidade religiosa que resultou numa identidade comum para estes sertanejos distintos, concretizando-se na romaria instituída em 1982.

Ao longo destas mais de três décadas de existência a romaria vem se repetindo ininterruptamente, congregando devotos de diversos municípios, e a cada

⁷⁵ Por diversas vezes, que não durante a realização da Caminhada da Seca, quando em pesquisa, em Senador Pompeu, visitando o Cemitério da Barragem pude constatar com frequência a presença de diversos fiéis em prática devocional às Santas Almas da Barragem.

ano tem crescido em público presente⁷⁶. A nova ritualidade religiosa, a adesão social e posteriormente a cobertura midiática foram os instrumentos necessários à manutenção e afirmação da Caminhada da Seca.

Os romeiros⁷⁷ são descendentes de retirantes, moradores de Senador Pompeu e de cidades vizinhas, turistas e estudiosos que se deslocam a fim de conhecer esta realidade. As motivações são as mais diversas para se fazer presente, interessa-nos neste momento expor a fala de um romeiro, Sr. Geraldo da Silva:

Todos os anos eu acompanho a romaria. Eu sou de Mombaça, venho por que aqui eu tenho parentes enterrados. Meus pais viveram aqui no tempo da seca. Eu nasci depois deste tempo, mas a primeira filha da minha mãe morreu aqui, foi enterrada nesse cemitério junto com muita gente. Aqui morria gente era de carrada no tempo da seca, e era tudo enterrado junto.

⁷⁸

A romaria, agora oficializada tornou-se referência cultural e identitária dos habitantes locais e dos fiéis católicos que religiosamente cumprem a devoção anual. Renovada com fervor, a Caminhada já é considerada uma “tradição religiosa”. A Igreja, as outras instituições e os indivíduos fundadores desta tradição se mantêm

⁷⁶ A pesquisa em jornais locais, destacados O Povo e Diário do Nordeste, permite afirmar este crescimento, do mesmo modo que os narradores afirmam o acréscimo anual de participantes na Caminhada da Seca. No ano de 2005, por exemplo, o Diário do Nordeste no Caderno Regional, em matéria datada de 8 de novembro e intitulada “*Caminhada da Seca: ‘Almas da Barragem’ são reverenciadas*”, apresenta: “cerca de mil pessoas iniciam o cortejo”; anos depois outro registro no mesmo jornal, datado de 15 de novembro de 2010, refere: “*Cerca de seis mil fiéis partiram da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores, no Centro desta cidade, com destino ao campo santo da barragem do Açude Patu.*”

⁷⁷ Em seu trabalho, intitulado *A invenção do Caminhante-devoto*, a historiadora Francisca Márcia Costa de Souza, utiliza-se de Certeau (1996) para definir os sujeitos de sua pesquisa como caminhantes, em paralelo aos “*praticantes, aqueles que com sua enunciação pedestre conhecem, exploram o bairro ou, no caso deste estudo, a festa da igreja, porque andam ela cidade, e assim, sabem distinguir os declives, as pedras, os cheiros; uma vez que estão nos lugares de devoção de algum modo. Além de caminhantes são também devotos de Nossa Senhora das Dores. Praticam a festa, tornando-a sua; celebração modificadora de atitudes sociais amplas e íntimas. A prática é o movimento que imprime às coisas e aos lugares o vento modificador da história.*”. Em analogia ao estudo citado, inferimos que também os nossos devotos-romeiros têm suas singularidades, portanto suas formas próprias de praticar a devoção às Santas Almas, de utilizar o percurso da Caminhada, e mesmo antes disto, o deslocamento de suas procedências particulares ao lugar comum de partida da romaria. A apropriação da Caminhada pelos romeiros é singular e coletiva, nesta primeira condição fica a incógnita dos sentidos e motivações subjetivas, na outra ficam as marcas do social, compartilhadas e identificadoras destes sujeitos, enquanto romeiros católicos.

⁷⁸ Testemunho colhido por ocasião da 29ª Caminhada da Seca, realizada em 20 de novembro de 2011, sendo narrador o Sr. Geraldo da Silva, residente em Mombaça, filho de retirantes concentrados no Campo do Patu, e devoto das Santas Almas da Barragem. O romeiro refere-se as valas comuns que foram abertas para enterrar os mortos do Campo, em 1932. Segundo a tradição, estas valas ficavam localizadas onde hoje está estabelecido o Cemitério. Contudo não há nenhum registro oficial da localização das mesmas, daí considerar-se o local como um cemitério simbólico.

firmemente ano a ano na condução do evento para que este não siga outros caminhos longe do seu controle.

O culto agora público e proclamado segundo o rito canônico da Igreja Católica⁷⁹, retira dos devotos a liberdade de atuação. Todos precisam seguir os passos determinados pelo padre. A devoção às Santas Almas agora se faz mediada pelo sacerdote e tem seu ponto alto na celebração da Eucaristia, a Missa. Esta oficialização como já dissemos redundante na sua monumentalização, impingindo-lhe uma característica comum na tradição patrimonial:

A caminhada tem início em frente à Igreja Matriz, às 05:00h da manhã, direciona-se para a Barragem do Patu entoando hinos religiosos, nas paradas são lidos depoimentos dos sobreviventes do Campo de Concentração, chegando ao Cemitério da Barragem, depois de 03km de peregrinação, ocorre a celebração de uma missa, com várias homenagens às Almas da Barragem.⁸⁰

Percebe-se pela narrativa textual sobre a Caminhada da Seca a presença forte da Igreja em seu direcionamento, pois ela é lugar e ação referencial da mesma: parte-se da Igreja Matriz, segue-se cantando hinos religiosos – permeados vez por outra por depoimentos leigos – chega-se ao destino final e celebra-se a missa. Está feito o périplo, está consagrada a religiosidade da Caminhada, ora oficial. Agora a romaria é notícia na imprensa estadual, é assunto e acontecimento para milhares de pessoas.

Diante da constatação clara desta transformação na prática da devoção nos cabe refletir: Como esta mudança estrutural atingiu a devoção popular? Como reagiram os devotos que antes da institucionalização já veneravam as Santas Almas? Quais os novos sentidos atribuídos a esta tradição? Terá esta romaria algum papel no silenciamento da prática devocional popular?

O conjunto destas questões tem resposta certa no entendimento da prática oficializante da Igreja, que embora sem o explícito interesse patrimonial,

⁷⁹ No folheto promocional da 28ª Caminhada da Seca, lê-se: “(...) **Evento religioso** que acontece desde 1982 no segundo domingo de novembro, saindo da Igreja Matriz às 04h30min da manhã para o cemitério da Barragem do Patu, onde acontece a **celebração da Santa Missa** em louvor às Santas Almas da Barragem, as Almas do Povo, o Santo do Povo. Os caminhadores das Almas da Barragem, do Campo Santo do Sertão, são chamados para mais uma caminhada de fé, esperança, devoção e história. São conclamados a **se vestirem de branco...**” (grifos nossos), estas e outras referências registradas em fontes pesquisadas nos fazem constatar que o evento religioso segue um ritual definido, com símbolos próprios, determinados pela Igreja que indica seu ápice na celebração da Santa Missa.

⁸⁰ Trecho do panfleto promocional da 26ª Caminhada da Seca.

aponta – e realiza –, a formação de uma “*nova tradição*”, que, por conseguinte será reapropriada como bem cultural, portanto, objeto dos projetos de patrimonialização que se seguem, realizados sob os moldes clássicos, digamos tradicionais, da patrimonialização no Brasil.

No que tange o relacionamento, ou seja, a participação – mesmo que indireta ou discreta –, da Igreja nestes projetos, é relevante a constatação da historiadora Márcia Chuva em seu estudo sobre a sociogênese do Patrimônio Cultural no Brasil, que diz: “*Os apelos que articulavam valores cívicos e patrióticos a valores religiosos, como se estes fossem constituintes daqueles ou vice-versa, consagravam o papel da Igreja na construção da nação e na formação do Estado.* (CHUVA, 2009, p. 301). Faz-nos saber ainda a autora que nesta relação era de suma importância o reconhecimento mútuo entre as instituições e suas autoridades – respeitadas as hierarquias, neste caso o SPHAN e a cúpula da Igreja Católica, realidade que também se estendia aos poderes civis e às demais igrejas locais. É, portanto, necessário perceber que a Igreja nunca esteve distante da conformação da concepção ou da prática de preservação do patrimônio cultural no Brasil.

Por fim, sobre o silenciamento dos devotos e suas práticas populares, podemos dizer que é um traço inerente aos processos de patrimonialização a perspectiva do esquecimento, da exclusão. Haja visto, no campo da memória a sua constituição não abarca tudo o que existe, ao invés ela seleciona o que deve ser lembrado, do mesmo modo que determina o que será ocultado, esquecido, silenciado. Neste caso, a devoção popular em sua ritualística não é memorável, frente à oficialidade da Igreja, que configurada em romaria alcançou sua formatação final.

No que tange as práticas de patrimonialização da memória podemos juntamente com Assmann refletir sobre o nosso caso específico, diz-nos a autora:

A memória funcional como um espaço de recordação iluminado por igual pode assumir a figura de um *thesaurus*, um cânone formativo, um panteão. Como um objeto vinculativo do aprender e interpretar, essa memória tende a ver-se legada à geração seguinte; além disso, é firmada em uma comemoração ritual fundada sobre a repetição, o que recebe o apoio dos ciclos temporais e datas calendáricas correspondentes.⁸¹

De funcionalidade declarada a Caminhada da Seca foi instituída para

⁸¹Assmann, op. cit., p. 438.

regular uma situação “*fora da ordem*”, dos domínios da Igreja, daí a necessidade de sua padronização, de sua regulação, já aqui minimamente descrita por nós e inferida pela autora na citação acima. A necessidade de incutir uma nova prática devocional é de todo modo uma prática também pedagogizante, ou seja, um modo de ensinamento, e por ensino aqui seja entendido a reprodução seriada de atos práticos e dos seus simbolismos, nem sempre compreendidos, mas seguidos por aqueles a quem se destina o ensinamento.

Ainda na reflexão sobre o marco fundante destes projetos de patrimonialização que estamos estudando e buscando ainda mais perceber o movimento controverso que este mesmo ato inaugura, mais uma vez chamamos à reflexão Aleida Assmann:

Enquanto a fama se orienta para o futuro e para as gerações vindouras, que devem conservar um acontecimento declarado inesquecível, a memória se orienta para o passado e avança passado adentro por entre o véu do esquecimento.⁸²

Quando a Caminhada se instala é uma perspectiva de futuro que se constrói para a memória dos Campos de Concentração, é a fundação de uma tradição que deverá perseguir não o passado, mas as gerações vindouras, é, nos dizeres da autora, uma busca pela declaração de fama, ou seja, do ato inesquecível, memorável, repetível. Na contramão desta perspectiva, a memória fundante da devoção popular mais uma vez é relegada ao passado profundo, esta deve ficar relegada ao silêncio dos tempos idos, encoberta sob o véu do esquecimento.

3.2 Os agentes culturais: uma voz “popular” em conflito e a estetização da memória.

Todavia, a ‘formalização’ de um patrimônio, sua gênese, sua atualização partem do mesmo princípio: a salvaguarda, pura e simples, não basta, ela deve ser estimulada por um interesse coletivo de apropriação e de reconhecimento.

Henri-Pierre Jeudy⁸³

Hoje é sobretudo a arte que tematiza a crise da memória e encontra novas formas para a dinâmica da recordação e do esquecimento culturais.

Aleida Assmann⁸⁴

⁸² *Idem*, p. 53.

⁸³ JUEDY, Henri-Pierre. *Memórias do Social*, Rio de Janeiro: Forense, 1990, p. 8.

⁸⁴ ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2011. p. 26.

A apropriação do discurso corrente sobre o patrimônio cultural a partir da década de 1970, mas, sobretudo ressoado na década seguinte no Brasil, guarda total consonância com as práticas e os discursos gestados pelos sujeitos históricos que ora investigamos, bem como com a assertiva de Hartog que nos faz pensar sobre esta mesma significação particular dada por cada grupo na compreensão do termo.

Os anos 1980 são marcadamente momentos do patrimônio, é ali que se impõe legalmente a amplitude do conceito, condição que vai possibilitar o reconhecimento “*dos diversos grupos formadores da nação*”, no que tange à sua “*ação, sua memória, seus modos de fazer e de viver*” – agora impressos na Carta Magna de 1988. Estes dados, antes não validados, visto o teor elitista que grassava na concepção e nas práticas patrimoniais, agora perseguem a noção dos regimes de historicidade⁸⁵ conceituados pelo citado autor, ou seja, “a modalidade de consciência de si de uma comunidade humana” (idem, 2006, p. 263), que ora almejam o passado como objeto de significação de sua memória e conformação de determinada identidade social.

Essa evocação do patrimônio em suas singularidades é o tom marcante das práticas e discursos patrimoniais que se instauram na contemporaneidade, a sua gama de extensão é tão profunda quanto as suas possibilidades materiais de existência, bem como a de seus produtores e detentores, assim o campo do patrimônio sofre um alargamento buscando cumprir a sua missão social de a tudo e a todos ser capaz de representar. Assim refere Dominique Poulot sobre esta situação:

Por conseguinte, não cansamos de evocar “patrimônios” a serem conservados e transmitidos, relacionados com universos absolutamente heterogêneos; a apreciação estética do cotidiano, mesmo que apenas de outrora; a indispensável manutenção do legado arquitetural; a preservação de habilidades artesanais, até mesmo de *personnes ressources* (especialistas em determinada área), segundo a expressão quebequense; a proteção de costumes locais, no mesmo plano de certos gêneros de vida ameaçados de extinção... Fala-se de um patrimônio não só histórico, artístico ou arqueológico, mas ainda etnológico, biológico ou natural; não só material, mas imaterial; não só local, mas regional ou nacional, mas mundial. Às vezes, o ecletismo de tais considerações redundam em contradições ou leva à incoerência. (POULOT, 2009, p. 9)

⁸⁵Sobre a noção de Regimes de Historicidade ver: HARTOG, François. *Tempos do Mundo, história, escrita da história*. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz salgado (org.) Estudos sobre a Escrita da História. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007 pp. 15-25.

Essa popularização e popularidade do patrimônio podem e devem ser problematizadas, sobretudo à luz de uma reflexão histórica, para que não se chegue a sua naturalização, que redundaria em uma banalização total do patrimônio cultural e das práticas de patrimonialização.

Seguindo ainda esta linha de pensamento, buscando potencializar o entendimento da historicidade dos fatos em estudo, recorreremos ao texto “O fardo da História e o dever de lembrar”, do historiador Antonio Luiz Macedo e Silva Filho, quando nos diz:

A historicidade, por seu turno, consiste na manifestação de eventos no tempo. Sua noção fundante é a singularidade, o caráter único e irrepitível dos seres humanos concretos, das circunstâncias em que vivem e das ações que desempenham no fluxo temporal. Uma narrativa inspirada na historicidade mantém atenta a multiplicidade dos sujeitos sociais, reconhece sua pertinência intrínseca e rejeita qualquer estruturação em termos de linearidade, hierarquia e exclusão. (SILVA E FILHO, 2006, p. 18)

Assim se evidenciam os acontecimentos das décadas de 1980 e 1990 em torno dos projetos de patrimonialização da memória do Campo de Concentração do Patu. Estes mesmos levados a cabo pelos diversos sujeitos históricos que estão agindo nesta trama, cada um ao seu modo, com seus interesses individuais e coletivos, bem como suas ações também sociais ou pessoais, importa compreender que esta trama se faz de modo não unívoco, do contrário, é traçada em distintas camadas, que nos campos da memória podem reforçar a lembrança ou o esquecimento, forjando novas memórias, também distintas entre si, por vezes contraditórias ou excludentes. Este é um jogo político, onde se sobressaem aqueles que melhor conhecem e executam as regras.

Novos discursos surgem e se insurgem, por um lado, como já apontado na ação apropriativa e oficializante da Igreja Católica, e por outro, que nos cumpre destacar agora, dos agentes culturais, sujeitos sociais que se poderia entender como os representantes da sociedade civil nesta contenda pela conformação de mais uma nova memória sobre os Campos de Concentração.

Os sujeitos sociais aos quais nos referimos aqui possuem uma especificidade que cumpre-nos esclarecer, ou seja, são por assim dizer, sujeitos históricos, indivíduos que buscam agir em coletividades, nem sempre oficializadas, são construtores (e também aqui se constroem como *personas* do jogo) e integrantes de novos movimentos sociais, portanto diferenciados na realidade

habitual.

Eder Sader em seu estudo sobre os movimentos de trabalhadores na Grande São Paulo no início dos anos 1980, constata essa realidade. É seu texto que nos serve de base, sobretudo metodológica para pensar estes nossos sujeitos em seu contexto de formação e atuação, ou seja, os movimentos sociais. Para Sader, a conformação dos novos movimentos sociais:

Depende finalmente – e talvez sobretudo – das experiências vividas e que ficaram plasmadas em certas representações que aí emergiram e se tornaram formas de o grupo se identificar, reconhecer seus objetivos, seus inimigos, o mundo que o envolve. (SADER, 1988, p. 44)

É nesta condição que os novos movimentos sociais vão ser gestados e vão também gerar novos sujeitos sociais, ou seja, no contexto de uma nova realidade social que se engendra em meio às experiências vividas por estes mesmos sujeitos, é um modo de fazer-se fazendo, que vai compondo “os ‘*novos movimentos sociais*’, que *politicavam espaços antes silenciados na esfera privada.*” (SADER, 1988, 36) É deste processo de autogestão que surgem os novos sujeitos: “*De onde ninguém esperava, pareciam emergir novos sujeitos coletivos, que criavam seu próprio espaço e requeriam novas categorias para sua inteligibilidade.*” (*Idem*, 1988, p. 36)

São novos estes sujeitos, porque conformam em sua prática e discursos uma nova realidade. Mas ainda guardam outra particularidade que é a de serem sujeitos coletivos, concebidos pelo autor nestas proposições:

Quando uso a noção de sujeito coletivo é no sentido de uma coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas através das quais seus membros pretendem defender seus interesses e expressar suas vontades, constituindo-se nessas lutas. (SADER, 1988, 55)

Assim é que também compreendemos os nossos sujeitos que atuam abertamente na proposição de um discurso e de práticas de patrimonialização da memória através dos remanescentes da experiência do Campo de Concentração. São estes sujeitos estranhos àquela realidade, no que tange à sua vivência, mas que dela são herdeiros enquanto partícipes da reconstrução de sua memória.

3.2.1 A Equipe Cultural 19 – 22: o projeto de patrimonialização da sociedade civil.

A Equipe Cultural 19 – 22 foi um grupo informal criado em meados dos anos 1990, em torno do qual se reuniram alguns jovens de destacada ação no cenário cultural local, motivo pelo qual são aqui nominados de agentes culturais. O narrador Adriano Bezerra assim relata a formação do grupo:

A gente se reunia nos finais de semana. Era quando todos tinham tempo livre, estavam fora das aulas ou do trabalho. Nos encontrávamos nos casarões da Barragem e lá ficávamos conversando, planejando as ações e nos divertindo, porque éramos jovens e queríamos também nos divertir. Mas a maior parte do tempo a gente fazia mesmo era coisa séria, a gente tinha um compromisso com o que nós acreditávamos. A gente queria ver aqueles casarões sendo valorizados, por isso a gente ia pra lá e fazia deles o nosso lugar. (ENTREVISTA 01)

O jornal O Povo, de 03 de junho de 1996, relata a experiência da Equipe Cultural, ressaltando a relação destes agentes culturais com o uso inicial do patrimônio edificado, como local de origem da sua atuação:

O estudante do curso de História da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Adriano Rodrigues Bezerra, conta que se reunia com amigos para discutir eventos culturais no prédio da Inspeção. Foi lá que eles tiveram a ideia de lançar o jornal, escrever um livro sobre o assunto e fazer a campanha do projeto de lei popular.⁸⁶

Sobre os componentes da Equipe Cultural Valdecy Alves, outro narrador, faz um breve relato, tentando rememorar a participação de cada um deles, destacando suas funções e até mesmo o futuro destes:

Nós éramos a elite intelectual da cidade, podemos dizer assim, porque alguns já eram profissionais reconhecidos, outros eram estudantes universitários e assim vai... Eu, tinha voltado de São Paulo já atuando como advogado, o Adriano estava na faculdade de História em Quixadá, e fazia a pesquisa sobre a obra do açude e os casarões, o Neto e o Everardo estavam entrando para trabalhar na justiça e o Aristóteles era já um escritor conhecido na cidade. Estes foram os primeiros a formar a Equipe 19 – 22. Depois vieram muitos outros, o Valdeclides que também era advogado, mas passou rápido pelo grupo. Tinha também o meu irmão o Flávio Alves que já trabalhava com vídeo e cinema e o Fram Paulo que até hoje segue nessa linha artística. Eram esses, tem outros mas não foram tão importantes no

⁸⁶ Grupo faz campanha em jornal, jornal O Povo, Caderno Cidades, p. 3E, 3 de junho de 1996.

grupo, nem lembro de todos. (ENTREVISTA 03)⁸⁷

Da fala do nosso narrador, várias são as possibilidades interpretativas que se vão colocando a nossa frente. Por um lado percebemos que os componentes do grupo eram oriundos da sociedade senadoreense, mas com destacada inserção social, visto sua formação ou atuação profissional, assim, não se pode de todo afirmar que eram “populares” no sentido mais estrito da palavra, ou seja, no que refere as camadas menos favorecidas sócio, cultural e economicamente. Contudo, é patente a confirmação de que atuavam como agentes culturais da sociedade civil, ou seja, na promoção de determinada ação cultural. Eram eles os promotores declarados do projeto de patrimonialização dos bens culturais remanescentes do Campo.

Estes mesmos jovens, dentre outras ações, vão iniciar a luta pelo reconhecimento de uma memória, forjada nas rodas intelectualizadas da sociedade senadoreense, que requer aos retirantes concentrados, seus descendentes, suas práticas sociais e religiosas, e aos espaços outrora de confinamento uma nova significação, que lhes conceda dignidade e valores nunca antes atribuídos. Inquirido sobre esta questão, Adriano Bezerra nos revela:

Nós estávamos ali lutando pela nossa memória, pela nossa história. Aqueles retirantes que sobreviveram do Campo de Concentração não podiam fazer muita coisa, na maioria eram agricultores analfabetos, que não tinham compreensão do valor histórico que aquele acontecimento teve e nem do valor dos casarões da barragem. Eu mesmo entrevistei alguns deles, recolhi esses testemunhos para minhas pesquisa na faculdade de História. Depois escrevi um livro e publiquei alguns deles. Eram falas de sofrimento, de dor, que eles preferiam esquecer. Era muito sofrimento para eles ficar lembrando dos mortos da família, de toda desgraça que viveram. Eles preferiam esquecer. Nós, não. A gente queria era mostrar aquela história para todos, colocar no jornal. A gente queria ver aquela história reconhecida como importante. Por isso, a gente lutou, mas pouco conseguiu. (ENTREVISTA 01)

⁸⁷ ENTREVISTA 03: Valdecy da Costa Alves (47 anos) – Entrevista realizada em 23 de maio de 2014, em sua residência e escritório, em Fortaleza. É advogado. Ativista de movimentos sociais e culturais. Poeta, cordelista, escritor e diretor teatral. Natural de Senador Pompeu, morou em São Paulo, retornando depois de formado à sua cidade natal, quando fundou e atuou junto aos demais integrantes da Equipe 19-22 em prol do reconhecimento do patrimônio cultural da cidade. É recorrentemente solicitado entre os pesquisadores do tema pela sua oratória e pelo acervo documental que reuniu e conservou desde os anos 1990. Desenvolve anualmente, em Senador Pompeu, o Seminário Seca – Sertão – Memória, entre outras ações em defesa da cultura e do patrimônio local. Mantém um *blog* onde registra seus trabalhos e sua militância.

Em nome desta causa realizaram campanhas, ações artístico-culturais, manifestações, acordos políticos e por fim judicialização da questão – ensejaram um claro projeto de patrimonialização desta memória, calcado, sobretudo na ressignificação e no uso das edificações remanescentes do Campo do Patu.

Valdecy Alves é quem narra esta parte da história, como o projeto foi concebido e como se deu a luta para tentar concretizar os desejos do grupo, diz-nos:

A gente pensava grande. Eu já tinha certo conhecimento sobre a causa, sabia que aquela história de 1932 era importante, precisava ser reconhecida pelo Governo. A Prefeitura tinha o papel de cumprir a Lei Orgânica do município que já previa a proteção do seu patrimônio. Mas o Prefeito não quis agir assim, nem os vereadores também, por isso recorremos à justiça. E ganhamos. Mas nada foi cumprido. Muitas vezes quem está no poder não cumpre a lei nem a justiça. (...) Não dando certo desse lado nós fomos tentar por outro. Fazíamos por nós mesmos. Ali no grupo cada um tinha suas qualidades então quem era artista fazia obras de arte com aquela história. Montamos peças de teatro que eram encenadas nos próprios casarões. Fizemos exposições de fotografia com o apoio do Padre Giovanazzi, que tinha feito fotos de todos os casarões e dos sobreviventes da seca. Vários concursos de poesia foram feitos nas escolas, onde a gente passava contando a história dos casarões, mobilizando os alunos para nos apoiarem. (ENTREVISTA 03)

A Equipe Cultural teve forte atuação no município, sendo inicialmente pouco reconhecida e valorizada pela população, que segundo relatos dos narradores “não estava muito bem preparada para entender o que eles queriam”⁸⁸, ou seja, não compreendiam bem as ações que conformavam o tal projeto que os jovens ensejavam implantar.

Um jornal⁸⁹ foi elaborado, redigido pelos próprios membros e distribuído na cidade, com periodicidade mensal, e uma tiragem aproximada de mil exemplares por edição. Os custos eram bancados por doações arrecadadas no comércio local. Este talvez tenha sido o instrumento de maior potencial para a ação do grupo, pois sua vasta difusão fez com que as ideias do grupo se popularizassem entre a população como um todo, o próprio nome do jornal era um jogo atrativo, pois derivava da junção de termos conhecidos e bastante significativos para a população

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ A partir de 1997 o jornal Patubuiú tornou-se a Revista Cultural Patubuiú, em formato, 20cmx15cm, P&B, com diversas secções destinadas a divulgação das produções da Equipe Cultural 19 -22 e dos colaboradores que escreviam para a mesma. O editorial do número 11, ano I, traz uma reiterada defesa da preservação do patrimônio cultural vinculando o valor religioso ao histórico dos bens culturais locais, com destaque para a caminhada da Seca: “*A Caminhada da Seca tem vários significados que funcionam como verdadeiro liame entre cultura, história e fé.*”

de Senador Pompeu, o nome de seus rios, Patu e Banabuiú:

As datas de início e suspensão das obras da barragem deram o nome a um grupo cultural em Senador Pompeu. O 19-22 (nome do grupo) reforça a luta pelo tombamento dos velhos casarões e faz campanha num jornal mensal, lançado pelos integrantes com o nome de Patubuiú.⁹⁰

Pelas narrativas já citadas aqui se percebe um projeto bem definido de patrimonialização, se não obstante, sua organização ser de algum modo ainda impreciso em alguns detalhes, certamente é porque a construção da memória evocada para hoje narrar estes fatos lhe impõe alguns silêncios⁹¹.

É possível perceber na fala de Valdecy Alves, muita ênfase na atuação da Equipe como agente promotora de cultura no município, deste modo, percebe-se também que o projeto do grupo em muito era o de encampar suas ideias, e a participação dos seus integrantes nestas mesmas realizações. O grupo teve uma atuação social, mas que de todo modo, nunca se dissocia da individualidade de cada um dos participantes, assim como eles contribuem coletivamente no grupo, almejam o retorno desta mesma contribuição em reconhecimento social e na ocupação de espaços públicos para si, individualmente.

Como relatado na fala acima, a relação com as representações do Poder Público Municipal, Executivo e Legislativo, não era muito amena, chegando às vias de uma judicialização⁹². Em todo caso, por tradição, e, sobretudo ainda nos idos dos anos 1990, a patrimonialização no Brasil dependia, essencialmente, da ação de reconhecimento por parte do Estado, da legalidade – e conseqüente legitimação social –, que apenas este ente era capaz de imprimir aos bens culturais, via Tombamento.

⁹⁰ *Grupo faz campanha em jornal*, Jornal O Povo, Caderno Cidades, p. 3E, 3 de junho de 1996.

⁹¹ Ambos os narradores aqui referidos, Adriano Bezerra e Valdecy Alves, em momentos distintos das entrevistas solicitaram o desligamento do gravador ou ressaltaram o sigilo à algumas falas, o que foi de pronto aceito e cumprido.

⁹² Em face da recusa de apreciação apresentada pelo Legislativo municipal ao Projeto de Lei de Iniciativa Popular, datado de 25 de março de 1996, contendo 1044 assinaturas, mais de 5% do eleitorado local, e que “dispõe sobre a conservação do patrimônio artístico, histórico e cultural de Senador Pompeu”, deu-se no ano seguinte, em 06 de junho de 1997, o ajuizamento da questão por via de uma Ação Popular com Pedido de Liminar, submetida ao Juiz de Direito da Comarca de Senador Pompeu José Krentel Ferreira Filho, encabeçado por 09 representantes da Equipe Cultural 19–22, requerendo os mesmos propósitos apresentados no recusado Projeto de Lei. Dez anos depois a contenda seria reavivada com a abertura de Inquérito Policial N. 311.084/2007, registrado na Delegacia de Crimes Contra a Administração e Finanças Públicas por iniciativa do Advogado Valdecy da Costa Alves, integrante da Equipe Cultural 19–22, contra o Prefeito Municipal, Antônio Teixeira de Oliveira, acusado de “total desrespeito ao patrimônio histórico do Município e ao meio ambiente (...)”.

É ilustrativo de como a Equipe Cultural em sua luta pela preservação do patrimônio local foi angariando apoiadores entre a população caso da apresentação do Projeto de Lei de Iniciativa Popular remetido à Câmara dos Vereadores de Senador Pompeu, sustentado pela assinatura de mais de 5% do eleitorado local, projeto este que sequer chegou à ser apreciado e votado, face a negativa dos “17 vereadores de Senador Pompeu que declararam-se incompetentes para votar a matéria (...)”⁹³. Embora respaldada pelo apoio popular a luta pela legalidade da patrimonialização em Senador Pompeu continuou em vão.

Diante deste impasse com o Governo local, restava ao grupo ir além, buscar alternativas⁹⁴ que pudessem fortalecer ou realizar o seu projeto patrimonial. Assim, partem para a esfera estadual e federal, além de outras instituições de cunho cultural e social, em busca de reconhecimento e auxílio na luta pela proteção aos bens culturais de Senador Pompeu.

Em ofício datado de 30 de janeiro de 1997, dirigido ao Diretor do Departamento do Patrimônio Histórico do Estado do Ceará – Secretaria da Cultura, referente à solicitação de abertura do Processo de tombamento da “Vila dos Ingleses”, assinado por Valdecy da Costa Alves, advogado atuante no grupo, requerem:

IV – A comunidade, ciente de que não basta apenas tomar para preservar, tem propostas de utilização dos bens a serem tombados. Assim dividiu o local histórico em várias unidades. (...) O objetivo é construir um complexo cultural. Incluindo um museu antropológico do Sertão Central, bem como auditório e sala de vídeo.

Nota-se, neste trecho do documento, que o grupo tinha uma organização bastante satisfatória no que tange ao seu projeto, concebendo inclusive um discurso

⁹³ *Senador Pompeu faz projeto de lei para salvar patrimônio*, Jornal O Povo, Municípios/Interior, p. 5A, 3 de junho de 1996.

⁹⁴ Foram apresentados diversos projetos a inúmeros órgãos do Governo Federal e Estadual, muitos com o apoio da Paróquia Nossa Senhora das Dores, o Centro de Defesa dos Direitos Humanos Antônio Conselheiro e a parceria da Ordem dos Advogados do Brasil / OAB-CE, em busca de apoio à causa, entre eles podemos destacar: Projeto de Geração de Emprego e Geração de Renda – Fixação do Homem no Campo e Uso Potencial Hídrico da Barragem do Patu – Senador Pompeu – CE e o Projeto de Restauração e Ocupação do Patrimônio Histórico da Barragem do Patu – Senador Pompeu – CE, ambos apresentados à Secretaria de Estado dos Direitos Humanos – SEDH do Ministério da Justiça, em 2000; Projeto de Recuperação do Patrimônio e Turismo, encaminhado em 2002 à Secretaria de Turismo do Estado do Ceará – SETUR CE; outras investidas resultaram em convênios com a Secretaria de Cultura do Estado do Ceará – SECULT CE visando a realização de produções audiovisuais com temáticas relativas à seca e a promoção do patrimônio local, como é o caso do filme *Serca Seca*, de 2000.

legitimador que o transcende, posto que a enunciação das proposições apresentadas não seja fruto apenas do projeto particular da Equipe 19–22, mas sim da “comunidade”, que também faria usufruto dos benefícios recebidos.

Os planos da Equipe Cultural, depois de certo tempo de sua atuação, estavam antenados e voltados para a comunidade, seguindo a lógica de que a proteção ao bem cultural se dava pelo seu uso, pela sua apropriação por parte da comunidade e não pelo seu isolamento. Assim, as proposições de ocupação dos Casarões da Barragem serão amplas, de algum modo tentando contemplar uma diversidade de público: *“Nos velhos casarões, além de um museu histórico, a comunidade pretende construir a Casa do Pescador, uma espécie de ponto de venda para os que pescam na barragem Patubuiú.”*⁹⁵

Como é sabido, segundo o relato dos narradores, a aceitação pública da Equipe Cultural só veio tardiamente quando da sua inserção no espaço público, sobretudo com o auxílio da Igreja, que na pessoa do seu Pároco, Padre João Paulo Giovanazzi, abriu espaço para as ações do grupo, dando-lhes estrutura necessária ao desenvolvimento de atividades na sede da Paróquia, bem como respaldando-lhes moralmente o discurso e as práticas.

Adriano Bezerra, em sua entrevista nos conta como foi possível o apoio da Igreja neste momento:

O padre João Paulo veio substituir o padre Albino quando este retornou para a Itália em 2000. Esse também era um bom padre, também era italiano. Ele deu continuidade as obras do padre Albino. Foi por isso que ele compreendeu a nossa ação, viu que o nosso trabalho era um trabalho para melhorar a condição da cidade, do povo, era um trabalho de cultura. Ele se aproximou do grupo porque se interessou pela história da seca de 1932. Ele organizou uma exposição de fotografias de todos os casarões, e colheu muitos depoimentos dos sobreviventes do Campo de concentração. Esses depoimentos estão todos no livro que ele lançou, o Migalhas do Sertão. Assim como o padre Albino o padre João Paulo também era muito próximo do povo, tinha educação e sabia o que era preciso fazer (ENTREVISTA 01)

Esta relação entre o grupo e a Igreja foi de bastante proveito para estes primeiros, pois reforçava a sua legitimidade perante a população, bem como, possibilitava a realização de parte das ações do seu projeto de patrimonialização. O enlace aqui existente é fruto de interesses compartilhados como vimos na fala do nosso narrador. Há nos dois projetos, da Igreja e da Equipe Cultural 19–22, uma

⁹⁵ *Patrimônio Histórico vai iniciar tombamento da Vila dos Ingleses*, Jornal O Povo, Caderno Cidades, p. 3E, 4 de junho de 1996.

vontade comum de estar “junto ao povo”, de documentar os bens patrimoniais e de divulgá-los.

Ademais, o projeto da Equipe não destoa daquele original da Igreja, traçado uma década antes, quando da criação da Caminhada da Seca, do contrário o reforça e amplia. Aqui não há conflitos de interesses declarados⁹⁶. A colaboração é mútua, pois estes agentes culturais têm em si a mesma condição do padre Albino, ou seja, são sujeitos que vivem outra fase desta história, tem, pois, outra memória diante dos fatos e dos remanescentes deste. Têm outra memória a construir.

A clara refuncionalização dos casarões construídos quando da época das obras da barragem na década de 1920, passando por aquela assumida posteriormente quando das instalações da administração do Campo, agora seria a de portadores da memória daqueles mesmos sertanejos trabalhadores, outrora retirantes concentrados, que ali estiveram e sofreram agruras sob as ordens do Governo, é uma constatação clara da nova memória social ali constituída.

É uma memória de resistência que se quer forjar. Resistência que tem sua “edificação” simbolizada na materialidade construída, ali monumentalizada⁹⁷ e ressignificada do mesmo modo que os sujeitos históricos e sua ação. É para contar sua história que será edificado um museu, é para dar melhores condições de vida que será beneficiado o trabalho dos pescadores. São os semióforos, no dizer de Hartog, elementos carregados de simbologia, com o poder de agregar e representar em si toda uma memória social, por exemplo.

É no contexto da redemocratização que o grito dos movimentos sociais quer ver reconhecida a atuação destes sujeitos históricos – e daqueles que se sentem representantes, da qual faz parte a memória de si, dos seus. É esta a identidade nova que forjam para si estes “populares”. A identidade do sertanejo digno, cidadão de direitos, inclusive o direito à memória, ao patrimônio.

⁹⁶ É necessário destacar que o narrador Valdecy Alves sem suas falas sempre faz questão de frisar que as ações da Equipe Cultural 19–22 aconteciam de forma independente da Igreja, embora em certo momento estivessem fisicamente atreladas as instalações da Paróquia, não tinham qualquer fundamento religioso, mas sim interesse social e cultural civil, laico.

⁹⁷ Em diversos documentos recolhidos consta a nomeação do Casarão da Inspeção, assim chamada a edificação central e em melhor estado de preservação dos diversos remanescentes da época, como o marco principal do objeto de patrimonialização, no que tange aos bens edificados. Sua eleição não se faz por mero acaso, mas pelo reconhecimento da sua “monumentalidade”, além da importância simbólica, no processo de ressignificação destes bens, pois foi este casarão a residência e local de trabalho do Arquiteto inglês responsável inicial pelas obras de construção do açude do Patu, e posteriormente a sede da administração do Campo de Concentração – devendo este mesmo ser agora a sede da memória popular.

Outra vez retomamos a noção de patrimônio cultural para embasar nossa problematização:

A noção de patrimônio dilata-se e expande-se, conformando, nesse processo, um campo complexo e em constante mutação. Aqui a ideia de campo é trabalhada a partir da lição de Pierre Bourdieu (1989) que nos deixou pistas importantes para pensarmos as lógicas de constituição dos campos (cultural, político e, neste caso, patrimonial). Tais campos – espaços privilegiados de construção das representações –, possuem regras próprias, valores e distinções, ao mesmo tempo que se relacionam entre si. Nesta direção, carregam em sua essencialidade as disputas simbólicas entre as diferentes classes e grupos na construção de versões hegemônicas das experiências histórico culturais. (NOGUEIRA, 2011, p. 383)

É neste momento, neste contexto, que a memória dos campos de concentração aportará de vez no campo patrimonial para configurar uma identidade. Se outrora foi o valor religioso que, ressignificado, deu sentido à identidade social dos sertanejos ex-concentrados, hoje é o valor patrimonial, no sentido de semióforo social, que agrega e potencializa estas memórias, e, reconta de outra perspectiva a experiência destes mesmos sujeitos.

O Casarão da Inspetoria, pode ser visto como este símbolo máximo da materialização das “*disputas simbólicas entre as diferentes classes e grupos na construção de versões hegemônicas das experiências histórico-culturais*” travadas ao longo destas sete décadas de sua existência, consideradas suas diversas conjunturas.

No documento intitulado “Projeto Equipe Cultural 19-22: Resgate e Preservação da Vila dos Ingleses”, datado de 2002, podemos ler:

[...] Pouco documento restou da época. Não fosse o depoimento dos sobreviventes, o trabalho de jovens intelectuais e dos Padres Italianos, que pesquisaram o ocorrido, tendo como ponto de partida, as milhares de pessoas que faziam promessas para as almas da barragem, pois acreditam que tais almas, pelo sofrimento, são todas santas, com o tempo, tudo teria sido esquecido. Não fossem também os próprios casarões, capazes de chamar a atenção de quem quer que passe pelo local.⁹⁸

Em nosso entendimento, consagra-se no trecho acima, o discurso que hoje coloca os sujeitos históricos, que outrora vivenciaram a experiência do Campo,

⁹⁸ O documento “Projeto Equipe Cultural 19-22: Resgate e Preservação da Vila dos Ingleses”, datado de 2002 é parte integrante do nosso rol de fontes, possui 15 páginas e é assinado pelo advogado Valdecy da Costa Alves, então Presidente da Equipe Cultural 19-22. O citado documento foi encaminhado a diversos órgãos públicos a fim de dar conhecimento e requerer apoio ao projeto da Equipe Cultural 19–22.

como protagonistas desta mesma história, como significantes desta memória em construção, em clara oposição àqueles agentes do Estado, outrora opressores. Sem a resistência daqueles, os sertanejos oprimidos, seja pela sua presença hoje como sobreviventes, seja pela prática devocional dali oriunda que os torna devotos das Santas Almas e assim mantém o elo com seus antepassados, e mesmo o expande a outros sertanejos que diretamente não estiveram em contato com esta realidade, mas sofrem outras agruras e, portanto, podem compartilhar dessa mesma identidade de oprimidos, incorporando também a figura do sertanejo resistente, devoto.

Cumpre, em contato com estas fontes, problematizarmos a ação da Equipe Cultural 19–22, aqui identificada como representante da sociedade civil, composta pelos sujeitos ali mesmo referidos na fala do grupo e que então se colocam como os novos agentes construtores desta memória.

Cabe-nos, problematizando as fontes, questionar: Como estes sujeitos interagiram na conformação do seu patrimônio cultural e nos consequentes processos de patrimonialização desta memória? Quais experiências se realizam neste contexto? Quais identidades e quais memórias foram ali forjadas? Quais interesses moveram estes sujeitos? Quais os conflitos que se travaram na disputa pela autonomia e hegemonia dos discursos memoriais? Quais projetos triunfaram ao fim dos conflitos?

Aqui, resta-nos a questão do que se põe como interesse comum nesse jogo político da patrimonialização. Quem, enfim, desejava ver estes bens culturais reconhecidos? Para quê e para quem? Quem definiu a sua utilização em termos de espaços públicos destinados à fruição cultural, ao conhecimento e ao lazer, ou ainda à comercialização da produção local de pequenos trabalhadores? Qual o sentido desses usos?

São estas algumas pontes que percorremos buscando o entrelaçamento entre as fontes e nossas leituras a fim de construir a nossa interpretação destes fatos. E para tanto, serve-nos a observação profícua de Paul Ricoeur sobre a memória, sobretudo, quando se integra a sua constituição a presença dos “*outros*”, como bem é o caso em pauta:

Gostaria de terminar este capítulo e esta primeira parte com uma sugestão. Não existe, entre os dois pólos da memória individual e da memória coletiva, um plano intermediário de referência no qual se operam concretamente as trocas entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos? Este plano é o

da relação entre os próximos, a quem temos o direito de atribuir uma memória de um tipo distinto. Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para as quais contamos, estão situados numa faixa de variação das distâncias na relação entre si e os outros. Variação de distância, mas também variação nas modalidades ativas e passivas dos jogos de distanciamento e de aproximação que fazem da proximidade uma relação dinâmica constantemente em movimento: tornar-se próximo, sentir-se próximo. (RICOEUR, 2007, p. 141)

3.2.2 A arte como estratégia de legitimação e suporte da memória

Neste mesmo viés da patrimonialização da memória, alguns integrantes da Equipe Cultural 19–22 irão se destacar na perspectiva da arte⁹⁹, cumprindo aquilo que proponho chamar de “estetização da memória”, ou seja, a realização de uma leitura particular dos acontecimentos, interpretados através de produções materiais e simbólicas realizadas por meio de diversas linguagens artísticas.

Destacam-se neste campo as realizações teatrais, cinematográficas, literárias e fotográficas. A produção de peças, exposições e documentários ou vídeos ficcionais acontece em profusão desde os anos finais da década de 1990 e repercutem até hoje na cena cultural local.

Assmann refere a arte como sendo na contemporaneidade um dos suportes da memória¹⁰⁰. Seguindo o pensamento da autora, acreditamos que as obras produzidas pelos artistas locais, sobretudo aqueles que atuaram como “agentes culturais” por meio da Equipe Cultural 19–22, no período de eclosão do desejo de patrimonialização de durante a sua efetivação, têm em sua produção artística objetos/fontes de suma importância na compreensão das tramas desse processo.

Os espetáculos cênicos, as obras literárias e as peças audiovisuais contêm o discurso mesmo do projeto de patrimonialização ensejado por estes

⁹⁹ No início dos anos 2000, já estabelecida socialmente, a Equipe Cultural 19–22 se apresentará como “ONG, constituída por **escritores, atores, artistas plásticos, professores e simpatizantes ...**” (Grifos nossos), destacando o perfil artístico de seus integrantes e conseqüentemente sua linha de atuação.

¹⁰⁰ A autora dedica a segunda parte do seu trabalho aos suportes da memória, ou em suas palavras: “às mídias, que fundamentam a flanqueiam a memória cultural como suportes materiais dela, e que interagem com a memória individual de cada um.” E apresenta a distinção entre estas: “Cada mídia descerra um acesso específico à memória cultural. A escrita, que acompanha a língua, armazena coisas diferentes e de maneira diferente em comparação ao que as imagens fazem. Estas por sua vez, contêm expressões e experiências independentes da língua.” (ASSMANN, 2011, p.p. 24 – 25). No tocante as produções artísticas como suporte de memória, Assmann pondera: “Hoje é sobretudo a arte que tematiza a crise da memória e encontra novas formas para a dinâmica da recordação e do esquecimento culturais.” (Idem, p. 26).

sujeitos, apresentado como práticas e objetos estetizados, o que permite outra leitura do processo, bem como, determina outra conformação para o mesmo, pelo viés da arte.

Segundo o narrador Valdecy Alves, autor do texto de duas peças teatrais¹⁰¹ sobre o Campo de Concentração, a arte foi um elemento de extrema importância na difusão das ideias e nos trabalhos da Equipe Cultural:

Cada um fazia a sua arte. A gente se reunia para pensar sobre a preservação dos casarões e aí iam surgindo as ideias de fazer arte com essa história. Eu, particularmente, sempre gostei de escrever, gosto da literatura. Tenho alguns livros publicados. Mas sobre o Campo de Concentração eu fiz, naquele tempo, dois textos de teatro e montamos as peças, que até hoje são encenadas em Senador Pompeu. (...) A arte foi a nossa última arma. (ENTREVISTA 03)

A arte como estratégia de luta na promoção do patrimônio cultural de Senador Pompeu constitui-se numa ferramenta de aproximação da sociedade em geral, visto seu desinteresse ou incompreensão inicial, como dizem os narradores, sobre as ações de preservação do patrimônio:

Quando nós montamos a primeira peça foi um sucesso. O salão paroquial ficou lotado. Todo mundo se comovia com o espetáculo, com o sofrimento dos retirantes, com a maldade do Governo no campo de concentração. Aquela história que nós estávamos contando ali era a pura verdade. (ENTREVISTA 03)

História e verdade são expressões exemplares da vontade de poder que movia a Equipe Cultural em suas ações. A arte era o instrumento necessário ao entendimento que os seus integrantes queriam dar à sociedade sobre as suas ações relativas ao patrimônio cultural. Foi através dela que eles se fizeram entender pela população.

Fram Paulo¹⁰², outro integrante da Equipe Cultura 19-22, forma-se

¹⁰¹ É de sua autoria, e por alguns anos também a direção, da peça “Campo de Concentração de 32: tragédia da união da seca com a seca dos homens”, datada do começo dos anos 2000 e que se repete anualmente na noite precedente à realização da Caminhada da Seca. Seus personagens figuram entre o real e a fantasia, são: flagelados baseados em sobreviventes, segurança do campo de concentração, cangaceiro, anjos, santos populares como o Padre Cicero e Maria, beata e outras pessoas sem designação nominal, além de um mini coro que dá sustentação narrativa ao texto, costurando as diversas cenas.

¹⁰² Francisco Paulo Ferreira da Silva, Fram Paulo, cineasta, ator e produtor cultural, foi atuante nos movimentos culturais de Senador Pompeu nas décadas de 1990 e 2000, pertencendo a uma segunda geração dos integrantes da Equipe 19-22. Produziu filmes documentais e espetáculos de teatro sobre a temática dos campos de concentração. Reside atualmente em Fortaleza.

naquele movimento como cineasta e é deste modo que vai atuar mais fortemente junto à população. Dentre seus filmes, sempre voltados aos temas locais, produz o documentário “As almas do povo é o santo do povo” no qual retrata a sua leitura da violência com que o Estado tratou os retirantes, estes mesmos tornados santos após sua morte. Este discurso compartilhado pela Equipe é visivelmente uma influência na obra, e conseqüentemente com a sua divulgação uma influência na sociedade:

Em 2007 foi gravado um filme chamado “As almas do povo é o santo do povo”, esse filme contribuiu muito para a divulgação da Caminhada da Seca, por que nós fomos passar o filme em todas as escolas de Senador Pompeu, em todas as comunidades, nos distritos para que as pessoas conhecessem o sofrimento dos flagelados da seca de 1932, para que todos soubessem como era o campo de concentração. Esse filme conseguiu atrair muita gente para a Caminhada, as escolas organizaram grupos de alunos para acompanhar, e junto com eles vieram também os pais, os irmãos. Veja só é arte atraindo as pessoas. É um trabalho de cultura. (ENTREVISTA 03)

A linguagem audiovisual é de profunda inserção e aceitação nos tempos atuais, pois corresponde a cultura contemporânea da fragmentação das imagens, do movimento rápido e continuo destas. Logo, é compreensível que a mensagem encerrada no filme de Fram Paulo, ou em outros que o precederam¹⁰³, seja bem aceita, sobretudo entre alunos que certamente estão numa faixa etária mais afeita a este tipo de linguagem, por ser próprio de sua época e estar presente cotidianamente em suas vidas. Esta foi a estratégia dos agentes culturais da Equipe 19–22.

Nesta mesma linha de atuação e de modo também abrangente, era realizada anualmente a Semana Cultural do Sertão do Banabuiú, que teve início em 1994, quando a Equipe 19–22 começa a se articular como movimento cultural. De extensa e variada programação, a Semana contava com atividades de fruição e formação artística em linguagem e teatro, literatura, audiovisual e artes plásticas – além e atividades esportivas, envolvendo públicos os mais diversos.

Em 1996, como registra o folder promocional da III Semana, pode se ver uma programação distendida em oito dias e percorrendo todo o município de

¹⁰³ Ainda em 1999, conforme registra o jornal Folha de São Paulo, no Caderno 2, em matéria datada de 10 de julho do referido ano, sob o título “Filme narra tragédia do campo de concentração no Ceará em 32”, Flávio Alves, também integrante da Equipe Cultural 19 – 22, realiza os primeiros trabalhos para o filme de “baixo orçamento” sobre o tema: Serca Seca. Este mesmo filme, que como se vê circulou para além de Senador Pompeu e do Ceará, foi apoiado financeiramente pela Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará, conforme registra o Convênio 0039/2000, datado de 26 de julho de 2000, estabelecido entre esta e a Equipe Cultural 19 – 22.

Senador Pompeu, com atividades voltadas ao público em geral, mas também com foco em públicos específicos, sobretudo o infantil. No mesmo folder se pode ler o objetivo do evento:

As semanas culturais se realizam anualmente. Trata-se de iniciativa da Equipe Cultural 19 – 22. Busca resgatar a cultura, fazendo da mesma lazer para quem gota e meio de divulgação para os artistas marginalizados. Além de reviver o fato de Senador Pompeu sempre ter sido polo e centro produtor de cultura no Sertão Central, onde corta o Rio Banabuiú. Envolve a comunidade através das escolas. Feita exclusivamente com apoio da iniciativa privada consciente e participativa¹⁰⁴.

Interessante notar no trecho referido acima a referência ao apoio dado pela “*iniciativa privada consciente e participativa*”, expressão que se repetirá em materiais promocionais de outros anos, como em 1998, onde se lê no apoio cultural, além de outros apoiadores devidamente nominados, a indicação dos “*demais empresários de consciência social, pessoas físicas que valorizam a cultura*”¹⁰⁵. Vemos nestes registros clara aceitação, reconhecimento e legitimação da Equipe Cultural nos meios sociais senadorenses, visto sua atuação ser então apoiada pela iniciativa privada local¹⁰⁶.

Deve-se reconhecer que o trabalho devotado à arte pela Equipe alcança, enfim, sua representatividade nas Semanas Culturais, como já dito pela sua abrangência de público, mas também pela efetivação do suporte material via apoiadores, ou seja, pessoas e instituições as mais distintas que firmavam o seu reconhecimento a este trabalho, dando legitimidade àqueles que o realizavam. Nesta perspectiva, compreendemos que a estetização do movimento serviu como meio para popularizar o grupo e suas ações e assim legitimá-lo socialmente.

3.3 O Estado e a tardia investida: a banalização da memória.

Os Prefeitos, Vereadores e Secretários de Cultura, representantes do

¹⁰⁴ Trecho do texto do folder promocional da III Semana Cultural do Sertão do Banabuiú, ocorrida em 1996 sob a promoção da Equipe Cultural 19–22.

¹⁰⁵ Trecho do texto do folder promocional da VI Semana Cultural do Sertão do Banabuiú, ocorrida em 1998 sob a promoção da Equipe Cultural 19–22

¹⁰⁶ Outros documentos, como os ofícios datados respectivamente de 19 de abril de 1999 e 24 de setembro de 2005, endereçados ao Sr. Fonseca Coelho, proprietário e diretor geral da Rádio sertão Central, solicitando concessão e horário par realização de “programa dominical voltado para a cultura”, demonstram essa busca pela parceria, que, se realizada, é consequente reconhecimento e legitimação das ações da Equipe Cultural.

Estado no âmbito do poder público municipal, que estão diretamente ligados à promoção de uma política cultural, em específico de uma política de patrimonialização, são, portanto, os sujeitos que encampam o terceiro projeto apreciado em nosso estudo.

A sociedade faz frente ao poder instituído e dele cobra uma ação quando se sente lesada em seus direitos. O direito à memória, como direito cultural, nem sempre alcança sequer a sua difusão, quiçá sua efetivação.

Nos embates políticos na construção da memória a partir dos bens culturais de Senador Pompeu, em especial os remanescentes do Campo de Concentração, o Estado será um ente omissor, ausente e descompromissado num primeiro momento, mesmo quando cobrado em suas obrigações legais:

A comunidade foi buscar na Lei Orgânica de Senador Pompeu a base para pedir o tombamento do conjunto arquitetônico. Segundo a Lei, compete ao município promover a proteção do patrimônio histórico e cultural local. Também determina que os projetos de iniciativa popular tramitarão num prazo máximo de um mês em regime de prioridade, podendo o autor ocupar a tribuna da Câmara para encaminhar votação. Mesmo tendo sido a Lei Orgânica promulgada em 1990, até hoje o município não tombou nada. O projeto popular, protocolado em março último, ainda não foi colocado em votação e a discussão em torno do assunto continua gerando polêmica na cidade.¹⁰⁷

Os governantes de Senador Pompeu nunca se preocuparam em reconhecer o valor de seus patrimônios, mesmo havendo previsão legal que os respaldasse, como referido na citação anterior, deste modo não é possível falar em toda a década de 1990, quando eclode a onda patrimonialista na cidade, de uma mínima participação do poder público, senão por suas reiteradas negativas.

Na perspectiva da sua manutenção, seja no próprio poder ou na marca que ficará de sua gestão, cada gestor buscará cumprir aquela mesma que é a condição do Estado, como nos diz Ricoeur: “*Finalmente, o Estado é sempre empírico; ele é o tal Estado, ameaçado, preocupado em durar, renovado nele mesmo, enquanto poder, por meio da luta pela dominação entre grupos e estratos.*” (RICOEUR, 1995, p. 51).

Assim, ao seu termo, a maioria dos gestores públicos que perpassam o período do nosso recorte temporal, agiu de forma a se filiar aos movimentos que se

¹⁰⁷ “Lei responsabiliza município”, Jornal O Povo, Caderno Cidades, p. 3E, 3 de junho de 1996.

apresentavam na sociedade – “*procurando durar*”, e que vimos acompanhando nos itens anteriores. Alguns, porém, foram de total descaso, sem qualquer realização ou interação com os projetos de patrimonialização que se lhes apresentaram, sendo inclusive alvo de judicialização.

É Valdecy Alves que nos fala sobre o projeto de lei por iniciativa popular e sobre a ação judicial contra a Prefeitura Municipal de Senador Pompeu:

Nós saímos de casa em casa, conversando com as pessoas, explicando a importância dos casarões, contando a história do Campo de Concentração, e pedindo para o pessoal assinar o abaixo assinado que requeria que a Câmara Municipal votasse o tombamento dos casarões. Nós sabíamos que com 5% do eleitorado assinando poderíamos dar entrada com um projeto de lei por iniciativa popular, e foi isso que aconteceu. Conseguimos mais assinaturas do que era preciso. Demos entrada na Câmara. Mas, outra vez, os vereadores nos enganaram. Não votaram o projeto, fizeram todas as manobras possíveis para adiar a votação, mesmo com a Câmara cheia de gente, eles adiaram. Então, só nos restou uma saída, colocar a questão na justiça. (ENTREVISTA 02)¹⁰⁸

Na década de 1990, com a atuação da Equipe Cultural, o Poder Legislativo local se viu pressionado a responder sobre a questão dos bens patrimoniais da cidade e a sua preservação. Contudo, o que se viu foi uma fuga da questão: “*Os 17 vereadores de Senador Pompeu declararam-se incompetentes para votar a matéria e querem discutir com técnicos o assunto.*”¹⁰⁹

Mesmo diante do apelo popular e do ajuizamento da questão, a Câmara Municipal demonstrou insensibilidade à causa do patrimônio cultural:

Os habitantes de Senador Pompeu não perdoam tanto desconhecimento e nem a relutância da Câmara Municipal em aprovar o projeto de lei popular que pede o tombamento do conjunto arquitetônico. Eles entram hoje, através do Grupo 19-22, criado em homenagem à história da barragem Patubuiú, com um pedido de mandado de segurança na justiça comum. Vão pedir ao juiz da comarca, José Krentel Ferreira Filho, que conceda a liminar que obrigue a Câmara a votar o projeto. Segundo o advogado Valdecy Alves, do Grupo 19-22, a Câmara pode

¹⁰⁸ ENTREVISTA 02: Valdecy da Costa Alves (47 anos) – Entrevista realizada em 06 de maio de 2014, em sua residência e escritório, em Fortaleza. É advogado. Ativista de movimentos sociais e culturais. Poeta, cordelista, escritor e diretor teatral. Natural de Senador Pompeu, morou em São Paulo, retornando depois de formado à sua cidade natal, quando fundou e atuou junto aos demais integrantes da Equipe 19-22 em prol do reconhecimento do patrimônio cultural da cidade. É recorrentemente solicitado entre os pesquisadores do tema pela sua oratória e pelo acervo documental que reuniu e conservou desde os anos 1990. Desenvolve anualmente, em Senador Pompeu, o Seminário Seca – Sertão – Memória, entre outras ações em defesa da cultura e do patrimônio local. Mantém um *blog* onde registra seus trabalhos e sua militância.

¹⁰⁹ *Senador Pompeu faz projeto de lei para salvar patrimônio*, Jornal O Povo, Caderno Municípios/Interior, p. 5A, 3 de junho de 1996.

emendar, aprovar ou rejeitar o projeto, mas nunca ficar omissa sobre o assunto.¹¹⁰

Por outro lado, no mesmo contexto de ajuizamento, o Poder Executivo também desconversa, demonstrando total descaso com a questão. A Equipe Cultural 19–22 conseguiu na justiça uma liminar que obrigava ao Prefeito e ao Secretário da Cultura garantir a integridade dos bens culturais, contudo o registro encontrado no jornal do dia 18 de junho de 1996, mostra a desobediência à ordem judicial:

A liminar pede o cumprimento da Lei Orgânica do Município no tocante a preservação do patrimônio histórico da Vila dos Ingleses. Em despacho do dia 12 último o juiz Irlandes Bastos Sales deferiu o pedido e determinou que em 24 horas o Prefeito Manoel Juciano de Almeida (PMDB) e o Secretário da Cultura, Luis Gonzaga de Araújo, garantam a integridade dos prédios até o seu tombamento. A área em torno do casarão principal deve ser desmatada e vigiada para impedir a ação de depredadores. Até a manhã de ontem, o Prefeito não tinha recebido a intimação embora estivesse em Senador Pompeu. Ele garantiu cumpri-la assim que o Oficial de Justiça o localizar. “Ordem judicial se cumpre”.¹¹¹

Em 2006, conjugado a todo um movimento de renovação na esfera pública da política cultural estadual¹¹², que também se articulava com a cena federal, o município de Senador Pompeu criou a Lei de Tombamento¹¹³. Contudo, esta não entrou em efetivação imediata, nem mesmo nos anos seguintes. Mas, ao menos, configurou-se com este ato e os seus desdobramentos, mesmo que meramente institucionais e burocráticos, o apontamento de um projeto do Poder Público para o patrimônio local.

Os registros escritos, constantes da documentação administrativa, acessados nos permitem perceber um pouco destes desdobramentos que referimos acima, como a realização de ações de cunho organizacional da área cultural dentro

¹¹⁰ *Patrimônio Histórico vai iniciar tombamento da Vila dos Ingleses*, Jornal O Povo, Caderno Cidades, p. 3E, 4 de junho de 1996.

¹¹¹ *Liminar tenta salvar Vila dos Ingleses*, Jornal O Povo, Caderno Municípios/Interior, p. 6A, 18 de junho de 1996.

¹¹² De 2003 a 2006 a professora Claudia Souza Leitão esteve à frente da Secretaria da Cultura do Estado do Ceará promovendo grande estruturação do setor, destacando-se a criação dos marcos legais e a promoção e atuação da Secretaria em todos os municípios cearenses, o que repercutiu especialmente em alguns destes, como foi o caso de Senador Pompeu. Em 2006, através de concurso, via edital público, realizado nos termos da Lei 13.397/2003, a cidade de Senador Pompeu recebeu o título de Capital Cultural do Ceará, criando a partir de então laços formais com a gestão estadual da cultura. Durante o ano de vigência do título, 2006 – 2007, diversas ações foram realizadas em parceria entre as duas secretarias.

¹¹³ Lei Municipal 1.139, de 10 de novembro de 2006, que dispõe “sobre a proteção do Patrimônio Histórico-Cultural do Município de Senador Pompeu e dá outras providências”.

da estrutura de governo, como a organização de secretarias e setores específicos para tratar da área do patrimônio cultural, integradas com algumas proposições na área do turismo, que pressupõe uma função utilitária para o patrimônio. Percebe-se ainda, ações voltadas à população, sejam os artistas ou outros agentes, sobretudo da cultura popular, bem como, para a sociedade civil enquanto público das artes e do patrimônio. Contudo, estes registros não dão conta de elucidar totalmente o que anunciam nem de seus desdobramentos possíveis. São apenas planos, projetos.

É importante frisar que nesta onda da turistificação massiva o patrimônio cultural não ficou de fora. Considerada sua amplitude como vimos ao longo deste capítulo, os bens culturais em sua vastidão estão passíveis de serem considerados atrativos turísticos, visto que há diversas vertentes no turismo que podem abarcar deste o turismo tradicional de viagens de descanso ou lazer, até o turismo religioso ou sob a pecha do “turismo cultural”, tudo aquilo que de algum modo identifique, singularize o lugar.

Sobre a questão da turistificação do patrimônio cultural, e do poder que este exerce, via recursos financeiros, sobretudo, Poulot nos chama a atenção para refletirmos sobre a extensão de sua ação, diz-nos o autor:

Tudo se passa como se a patrimonialização, concebida como o trabalho da memória de um lugar e de um grupo, se tornasse o principal fenômeno, em detrimento de uma patrimonialidade postulada, certamente, como a reserva em ouro servindo de garantia à circulação de papel-moeda, mas que, na maior parte das vezes, está presente apenas no segundo plano. Além disso, o avanço espetacular da construção social do patrimônio – graças a uma administração específica e à constituição progressiva de um *corpus* – coincide, as vezes, com um progressivo desprendimento dos cidadãos em relação a seus patrimônios históricos e naturais, transferindo-os para o domínio turístico. Quando o patrimônio se “naturaliza” como comemoração da vitalidade de qualquer cultura, o território apresenta-se, assim, o lugar-comum dessa afirmação.¹¹⁴

Em rumo à conclusão deste capítulo, apresentamos um trecho extraído de uma fonte oficial que, ao seu termo, expressa, se contraposta a outras fontes já citadas, a construção de uma memória dos concentrados diversa daquela da vertente popular, explicitada pela Equipe Cultural 19 – 22. Vejamos:

O DNOCS administra no município de Senador Pompeu uma área onde se encontra a barragem do Patu, distante cerca de 03 Km da cidade, que concentra uma estrutura arquitetônica de um valor histórico-cultural

¹¹⁴ POULOT, *op.cit.*, p. 227.

imensurável, pois ali vivenciamos parte importante da História de Senador Pompeu, quando em 1932 registrou-se uma das maiores secas do Nordeste e em particular no Ceará, sendo que neste local centenas de famílias de diversos Estados e cidades nordestinas se aglomeraram em busca de trabalho fugindo da seca. Ocorre que uma grande epidemia de cólera abateu-se sobre os flagelados vitimando-os e causando a morte de mais de mil pessoas, que foram enterradas em valas comuns por todo aquele local. Hoje, a referida área é conhecida como Santuário da Seca e os casarões constituem-se a memória viva de um pedaço da História senadoreense, que temos o maior interesse em preservar para esta e para as futuras gerações. Diante do exposto, vimos perante V. Exa. Solicitar a transferência da área que compreende os casarões da barragem do Patu, para o patrimônio do município, a título gratuito ou oneroso a fim de que possamos promover a preservação do local.¹¹⁵

No texto deste ofício, o então Prefeito de Senador Pompeu, apresenta um discurso oficial, mas que poderíamos também dizer, para além do campo de ação político-partidário, aos moldes da “história oficial”, ou seja, reconhece o fato como “*a memória viva de um pedaço da História senadoreense*” que se quer preservar, e ainda, ressalta a importância monumental de “*uma estrutura arquitetônica de um valor histórico-cultural imensurável, pois ali vivenciamos parte importante da História de Senador Pompeu*”, sem, contudo levar em consideração ou ter os mesmos préstimos pelos “*flagelados*” que ali viveram e que fizeram parte dessa “*importante história*”.

Devemos enfatizar que o Poder Público aqui faz uma defesa sua, uma defesa do Estado. O discurso apresenta um Estado participativo que “*vivencia*” junto com os flagelados o seu tormento e age para minorá-lo. Versão bastante distinta daquela sabida historicamente.

Está implícito neste texto que “as famílias”, termo que despersonaliza os sujeitos, e os desterritorializa (“de diversos Estados e cidades nordestinas”), conforme a sua classificação genérica e vazia, impõe ainda a estes a condição de subalternos, quando lhes condiciona a situação de fugitivos da calamidade da seca, sujeitos impotentes, não resistentes, que carecem do Estado para lhes prover guarida e sustentação. Ademais, essa leitura do acontecimento expressa claramente a rejeição ao papel social dos sujeitos ali implicados, são eles, nestes termos despidos de sua importância na construção da história. A história que o Estado, por meio de seus agentes, busca implementar, baseada numa memória por ele também construída e aquela em que “*centenas de famílias de diversos Estados e cidades*

¹¹⁵Trecho do ofício encaminhado pelo Sr. Antônio Teixeira de Oliveira, então Prefeito de Senador Pompeu, ao Sr. Eudoro Santana, então Diretor-Geral do DNOCS, em junho de 2007.

nordestinas se aglomeraram em busca de trabalho fugindo da seca”.

Devemos destacar ainda a memória que o Governo Municipal visa construir em sua defesa, em defesa do Estado.

Mais uma vez é Paul Ricoeur que nos vem em auxílio para a problematização destas questões suscitadas pela construção das memórias:

As artimanhas do esquecimento ainda são fáceis de desmascarar no plano em que as instituições do esquecimento, das quais a anistia constitui o paradigma, dão força aos abusos do esquecimento que contrabalançam os abusos da memória. (...) Viu-se sobre que estratégia de denegação da violência fundadora se estabelece então a paz cívica. (...) O corpo político é, em seu ser profundo, declarado alheio ao conflito. A pergunta é então colocada: é possível fazer uma política sensata sem algo como uma censura da memória? (RICOEUR, 2007, p. 507)

Pouco nos resta a comentar da clara relação que se pode estabelecer entre a nossa interpretação do trecho do documento acima citado com as proposições de Ricoeur. É de fácil constatação o uso do esquecimento, via silenciamento, como instrumento de construção de uma memória apaziguadora ou, melhor dizendo, pacificada. A ressignificação dos acontecimentos outrora perpetrados pelo Estado, na leitura deste mesmo, na atualidade é uma possibilidade de regeneração, de revogação do feito, claro, se para tanto o esquecimento for a regra, se para tal lhe faltar a história.

Por fim, não é difícil também a conclusão de que a memória que se quer produzir, via patrimônio cultural, neste caso, é uma memória oficial, ou seja, uma versão censurada sob o olhar do Estado, que, certamente despertará outras memórias, com versões distintas como aquelas já apresentadas ao longo dos itens anteriores.

Importante ressaltar que em todas as ações de patrimonialização aqui explicitadas, os projetos privilegiaram discursos e práticas que evidenciaram uma memória que exclui a presença e participação ativa dos devotos das Santas Almas da Barragem como protagonistas desta mesma ação. Este é o quadro comum à ação da Igreja, da Sociedade Civil e do Estado. Esta é uma face da patrimonialização: o esquecimento. Aleida Assmann nos alerta sobre esta questão, que trataremos no próximo capítulo:

O que se seleciona para a recordação sempre está delineado por contornos de esquecimento. O recordar que enfoca e concentra implica esquecimento,

da mesma forma que (recorrendo novamente à uma imagem de Bacon) se escurece o restante de um cômodo quando se leva uma vela até o canto desse mesmo cômodo.¹¹⁶

Como dito e repetido, o foco da patrimonialização feita pelo Estado opta por iluminar os objetos culturais a partir do discurso oficial, dando a este proeminência sobre os outros discursos memoriais, estes que restam na escuridão do esquecimento, no mais das vezes temporária, até se insurgirem e serem, no justo momento, o foco da recordação.

¹¹⁶ ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2011. p. 437.

4 A MEMÓRIA LATENTE: ENTRE O SILÊNCIO E O ESQUECIMENTO

4.1 À margem das memórias oficiais: a patrimonialização que oculta, esquece e padroniza.

Por minha parte, incluo entre meus próximos os que desaprovam minhas ações, mas não minha existência.

Portanto, não é apenas com a hipótese da polaridade entre memória individual e memória coletiva que se deve entrar no campo da história, mas com a de uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros.

Paul Ricoeur

Vimos falando repetidas vezes sobre as ações que deram cabo aos projetos de patrimonialização das memórias do Campo de Concentração e na construção dessas memórias hegemônicas que relegaram os devotos e a devoção às Santas Almas da Barragem à condição de quase anonimato, ocultando estes sujeitos na trajetória da história contada. Sabedores que somos de que “*a narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva*” (RICOEUR, 2007, p. 455) vimos fazer frente à esta seleção, apresentando-lhe outras nuances possíveis, onde a seletividade se coloca mais inclusiva, mais abrangente.

O silêncio, dado pela ausência do registro escrito e imagético – que tanto vimos proliferar nos diversos projetos já referidos; ou muitas vezes um esquecimento, que intuímos consciente e proposital¹¹⁷, relegam a um segundo ou terceiro plano esta que é a peça fundamental para todos os sucessórios desdobramentos que hoje se firmam como memória oficial, sobretudo, a Caminhada da Seca.

Tivemos em última análise no capítulo anterior a ação do Estado, no âmbito municipal, quando o interesse turístico, e aqui entenda-se a massificação, a padronização da memória hegemônica de então, espelhada na Romaria, como um produto turístico, feito para o turista, romeiro ou peregrino assistir, participar passivamente.

Estas constatações têm nos guiado para a compreensão de que até então

¹¹⁷ “Como notamos então, a ideologização da memória é possibilitada pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece. As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente nesse trabalho de configuração: pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela. [...] O recurso à narrativa torna-se assim a armadilha, quando potências superiores passam a direcionar a composição a intriga e impõem uma narrativa canônica por meio de intimidação ou de sedução, de medo ou de lisonja. Está em ação aqui uma forma artilosa de esquecimento, resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos”. (RICOEUR, 2007, p. 455)

a história que se fez contar, pela Igreja Católica, pelos agentes culturais e pelo Estado é uma história oficial, detida sob os interesses dos que a cada momento conseguem encampar o discurso competente sobre as memórias do Campo e assim firmar a sua versão.

Ressalvado o espaço de resistência, sempre existente, visto que os devotos continuaram e continuam sobrevivendo a todos estes episódios, sendo vistos ou não, sendo ouvidos ou não, participando ativamente ou não de cada uma das conjunturas antes analisadas, sua presença nos força a voltar o olhar às margens destes projetos de patrimonialização, para assim encontrá-los e recuperá-los, reinserindo-os por si próprios nesta, já longa, trajetória da construção das memórias do Campo do Patu.

A despeito da condição das testemunhas e dos testemunhos dos sobreviventes do Campo, os primeiros devotos, já referidos e analisados aqui, quase sempre vitimizados, por determinação estratégica¹¹⁸ do discurso e prática de controle daqueles que detinham as rédeas da situação, ou como ação tática dos vencidos¹¹⁹, sabemos, como nos ensina Hartog, que há uma história, entre tantas outras que deve também ser contada:

A história é escrita pelos vencedores, mas apenas durante algum tempo, como lembrou Reinhart Koselleck, porque “os novos conhecimentos na área da história provêm, no longo prazo, dos vencidos” (KOSELLECK, 1997, p. 239). (...) Enquanto a história dos vencedores limita-se a olhar para um só lado, o próprio, a história dos vencidos deve levar em consideração, para compreender o que se passou, os dois lados. Uma história das testemunhas ou das vítimas estará em condições de reconhecer essa exigência, aliás, embutida na antiquíssima palavra história? (HARTOG, 2011, p. 228)

Esta assertiva de Hartog nos estimula a neste último capítulo recuperar,

¹¹⁸ Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um *lugar* suscetível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos de pesquisa etc.). Como na administração de empresas, toda racionalização “estratégica” procura em primeiro lugar distinguir de um “ambiente” um “próprio”, isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar.

¹¹⁹ “A tática não tem por lugar senão o outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. (...) Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. Em suma, a tática é a arte do fraco”. Cf. CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 97.

como possível, a presença, a voz, a imagem destes sujeitos. Não porque sejam as vítimas de outrora, sequer propriamente estas estão mais presentes entre nós, mas delas ficaram as suas memórias, legadas aos seus próximos¹²⁰. São estes próximos, herdeiros da devoção às Santas Almas da Barragem, que, na atualidade dão continuidade a expressão desta fé, aos quais dedicamos uma escuta atenta para assim podermos possibilitar um espaço para sua fala ser ouvida.

Perceberemos que, quando falam, estão falando de si e de outrem, dos “dois lados”. Sua vida narrada é uma experiência social complexa. Não figuram como um aparte, estão lá e cá; embora na versão oficial não apareçam lá. Conceber esta história, ou parte dela, como “história dos vencidos” é mais que simplesmente sobrepor à história dos vencedores, é contrapô-la, sem desprezá-la, é a ela acrescentar os possíveis “novos conhecimentos”.

Elementos constitutivos da memória, lembrança e esquecimento, figuram aqui como ponto central da nossa discussão frente aos já repetidamente referidos projetos de patrimonialização. Esta dualidade, que representa a essencial seletividade da memória, configura também o patrimônio cultural.

É a partir de uma análise particular da ausência dos devotos, seja na construção discursiva destes projetos, seja na sua efetivação prática, que iremos apontando para a constituição desta outra história. Retomamos, para tanto, alguns autores e aqui iniciamos pela proposição metodológica empreendida por Eder Sader no que diz respeito à compreensão dos discursos que fazem surgir os novos sujeitos:

Mas, tendo de *interpelar* um dado público, todo discurso é obrigado a lançar mão de um sistema de referências compartilhado pelo que fala e por seus ouvintes. Constitui-se um novo sujeito político quando emerge uma matriz discursiva capaz de reordenar os enunciados, nomear aspirações difusas ou articulá-las de outro modo, logrando que indivíduos se reconheçam nesses novos significados. É assim que, formados no campo comum do imaginário de uma sociedade, emergem matrizes discursivas que expressam as divisões e os antagonismos dessa sociedade. (SADER, 1988, 70)

Para que haja um novo sujeito é necessário que haja um discurso que

¹²⁰ A nossa compreensão do legado da memória aos próximos está concernente às reflexões que propõe o autor: “Em qual trajeto de atribuição da memória se situam os próximos? A ligação com os próximos corta transversal e eletivamente tanto as relações de filiação e de conjugalidade quanto as relações sociais dispersas segundo as formas múltiplas de pertencimento ou as ordens respectivas de grandeza. Em que sentido eles contam para mim, do ponto de vista da memória compartilhada? À contemporaneidade do “envelhecer junto”, eles acrescentam uma nota especial referente aos dois “acontecimentos” que limitam uma vida humana, o nascimento e a morte.” (RICOEUR, 2007, p. 141)

parta dele e seja compreendido por seus pares, do mesmo modo que este compreenda os discursos que circulam dos outros a si, ou seja, é necessário que haja o mínimo de reconhecimento entre estes sujeitos e seus discursos fundantes; algo que os identifique e possa assim resultar em uma ressignificação que os contemple enquanto sujeitos políticos atuando em um campo comum de aspirações e práticas, nos ensina Sader.

Acreditamos, já ter demonstrado, ser esta uma proposição aplicável a alguns de nossos sujeitos. aqueles agentes culturais ou os representantes institucionais, mas inversamente, constatamos que esta condição não se amplia aos sujeitos tidos por nós como fundantes de todo este processo, os devotos das Santas Almas.

Cumpra-nos aqui compreender como e por que a emergência de novos sujeitos oculta ou silencia outros sujeitos ao invés de trazê-los à tona consigo? Quais os interesses que motivam esta seleção?

Quando interpelados pelo discurso patrimonial, seletivo, componente dos projetos ensejados pela Igreja, pela Sociedade Civil ou pelo Estado, estes sujeitos são relegados ao plano do esquecimento, e, quando muito são confinados como personagens de um passado distante, que não se quer incidente na conformação da memória forjada no presente. Para discutir esta proposição travamos o diálogo com algumas fontes que bem ilustram esta postura seletiva e excludente, são as documentações relativas às Semanas Culturais do Sertão do Banabuiú, particularmente aquelas dos anos 1996 a 1997, as quais apresentamos a seguir.

Figura 6: Folder da III Semana Cultural do Sertão de Banabuiú, realizada em 1996, apresentando capa, objetivos e programação.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Reprodução

O folder da III Semana Cultural do Sertão de Banabuiú nos apresenta para leitura seu objetivo, que fala para além deste específico:

As semanas culturais se realizam anualmente. Trata-se de iniciativa da Equipe Cultural 19-22. Busca **resgatar a cultura**, fazendo da mesma **lazer para quem gosta** e **meio de divulgação para os artistas marginalizados**. Além de **reviver o fato** de Senador Pompeu ter sido polo e centro produtor de cultura no Sertão Central, onde corta o Rio Banabuiú. **Envolve a comunidade através das escolas**. Feita exclusivamente com apoio da iniciativa privada consciente e participativa. (Grifos nossos)

O discurso generalizante apresentado como objetivo desta Semana tem foco, como podemos ver, na cultura: “resgatar a cultura” (sic), promover “lazer para quem gosta” e ser “meio de divulgação para os artistas marginalizados”. Podemos verificar também o foco na história, quando fala equivocadamente em “reviver o fato”, da cidade ter sido outrora potencial e representativa produtora de cultura para a região. Declara ainda ser capaz de “envolver a comunidade através das escolas”.

Todos estes objetivos a realizar são expostos e tem sua materialização nas atividades que compõem a vasta programação, quais sejam: mostra de vídeos exibindo “Caminhada da Seca”, “Encantados”, entre outros – seguida de debate, lançamento da Revista Patubuiú, oficina artística de teatro, exposição itinerante, palestras temáticas, espetáculo teatral solo e diversas atividades esportivas.

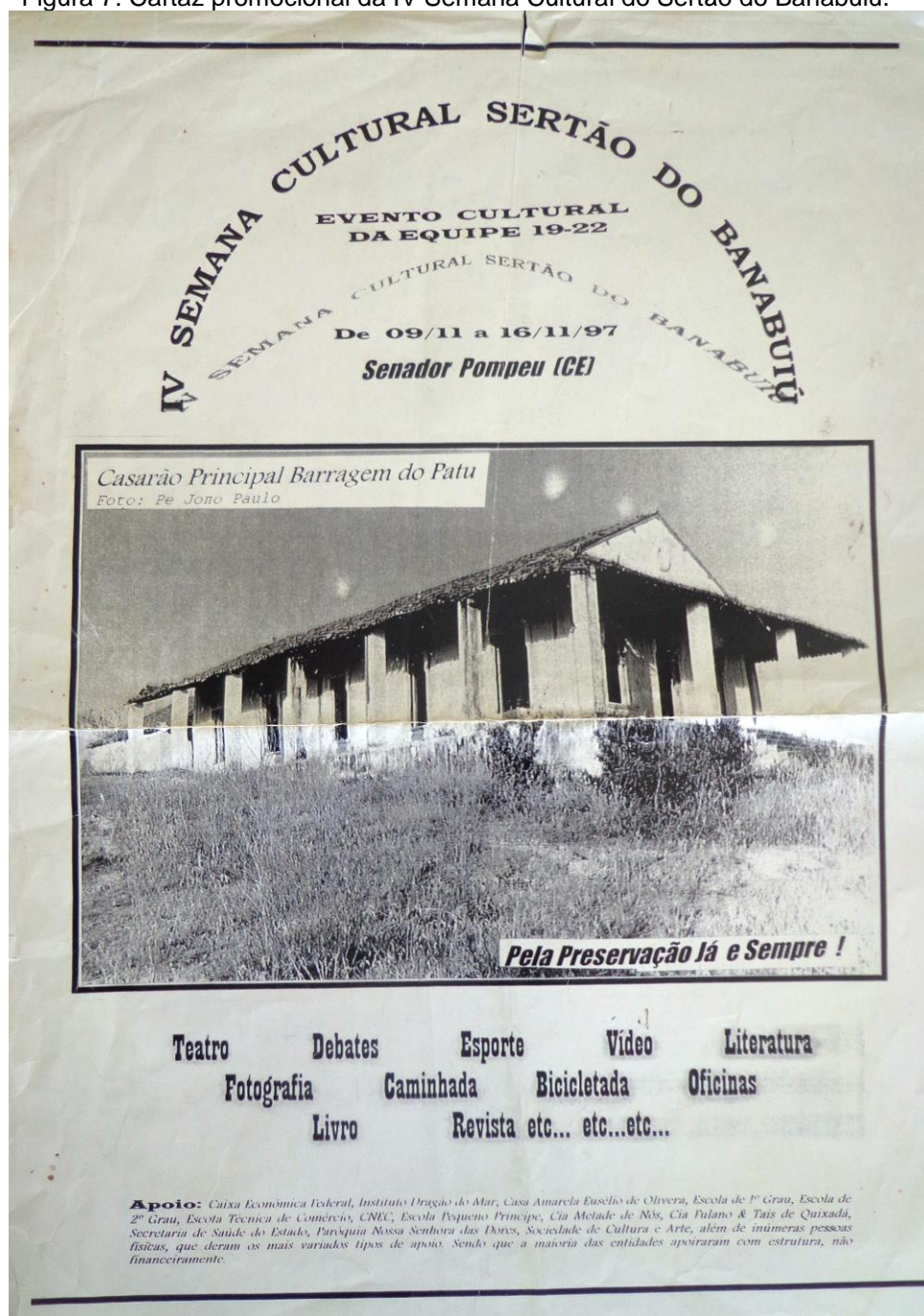
Todas estas atividades que visam cumprir os objetivos previstos foram realizadas em diversos bairros e distritos de Senador Pompeu, portanto, foi uma atividade que devemos considerar abrangente em conteúdo e alcance de público¹²¹. Por isso, a sua significação para nossa análise neste momento.

As Semanas configuraram-se como o ápice da ação da Equipe Cultural 19-22. Nelas os seus partícipes poderiam demonstrar todas as suas competências e seduzir a comunidade ao seu discurso. Ali era o momento maior da mobilização em torno dos interesses da Equipe. Ali era quando ela demonstrava além da sua produção o apoio, que representava também o aceite na comunidade, “*Feita exclusivamente com apoio da iniciativa privada consciente e participativa*”, ressaltando todos os apoiadores devidamente citados. Era também, melhor dizendo, era justamente ali o seu espaço de exposição. Espaço de afirmação e de conquista.

Assim, se configurou a Semana Cultural de 1996. Seguiu-se a ela no ano seguinte, como previsto, a quarta edição, apresentada abaixo em seu cartaz promocional:

¹²¹ Infelizmente não há registros, escritos ou imagéticos, da participação do público nestas Semanas Culturais, quando muito alguma imagem das atividades realizadas foram referidas nas conversas com os narradores. Contudo, não foram encontradas no acervo de Valdecy Alves.

Figura 7: Cartaz promocional da IV Semana Cultural do Sertão do Banabuiú.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Reprodução

Este ano a temática da Semana é bem clara, pois esta estampada em imagem e texto no seu cartaz. Ilustrado com uma conhecida foto de autoria do Pe. João Paulo Giovanazzi, ali devidamente identificada, está sobrescrita pelo *slogan* “Pela preservação já e sempre”. As outras informações, com pouca variação, remetem as atividades realizadas no ano anterior e acrescentam alguns apoiadores, na sua maioria órgãos públicos estaduais, sediados fora da cidade de Senador Pompeu, sob a ressalva de um “apoio estrutural, não financeiro”.

As Semanas continuaram existindo por mais alguns anos, segundo nos informaram alguns narradores, e seguiram o mesmo padrão destas aqui apresentadas.

Como vimos destacadamente, a presença dos devotos ou da devoção às Santas Almas é algo quase ou inexistente nas ações fim da Equipe Cultural 19–22. Quando muito, o que se apresenta é uma leitura destas, leitura de autoria do grupo ou de outra instituição, como a Igreja. Nos eventos em foco, apenas um vídeo sobre a “Caminhada da Seca” e um espetáculo teatral tangem a questão.

É sobre esta condição própria do esquecimento que queremos aqui interrogar. É sobre a prática de patrimonialização que ‘esquece, oculta e padroniza’ que nos detemos nesta discussão, buscando ponderar esta situação e tentar compreender o seu sentido. É preciso acompanhar Paul Ricoeur nesta discussão:

O esquecimento não é um acontecimento, algo que ocorre ou que se faz ocorrer. Obviamente pode-se perceber que se esqueceu, e nota-se isso num dado momento. Mas o que se reconhece então é o estado de esquecimento no qual se estava. Esse estado pode obviamente ser chamado de uma “força”, como declara Nietzsche no início da segunda dissertação da *La généalogie de La morale*. Não é, diz ele, “uma simples *vis inertiae*” (*Genealogie...*, p. 271), é muito mais “uma faculdade de inibição ativa, uma faculdade positiva em toda força do termo” (*ibid.*). (RICOEUR, 2007, p. 508)

O esquecimento perpetrado pelas práticas de patrimônio pode então, se seguirmos as ponderações do autor, ser uma força motriz de sua própria reversão, posto que o patrimônio compõe-se, assim como a memória de seu duplo oposto. É ele a presença de algo ausente. É ele aquela singularidade que o outro não é, e por isso o revela. Assim, o esquecimento que compõe a memória, não é uma força da inércia, do contrário é uma proposição para a ação.

Outro exemplo que tomamos para análise se dá na realização da Caminhada da Seca, já nos anos 2000, quando esta já é uma ação solidificada, tida como tradicional, pela natureza de sua repetição contínua há mais de duas décadas.

A edição de 2008 guarda uma particularidade às anteriores, qual seja, a sua realização pelo Estado. É o Governo Municipal de Senador Pompeu quem encampa esta edição. Vejamos o material promocional:

Figura 8: Folder promocional da 27ª Caminhada da Seca, capa e contracapa.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Reprodução.

Em uma análise imediata da imagem acima, podemos perceber o realce dado à Prefeitura Municipal e à Secretaria da Cultura local, como realizadoras da ação, em detrimento aos apoiadores listados. Pode-se ainda inferir sobre a formalização do evento, ao qual é dada uma temática “História, Fé e Esperança” sob a qual se seguirá uma programação específica.

Figura 9: Folder promocional da 27ª Caminhada da Seca, folhas internas.

**CAMINHADA DA SECA
EM SENADOR POMPEU**

Dia 09 de novembro de 2008

Em Senador Pompeu, Sertão Central do Ceará, ocorre todo segundo domingo do mês de novembro, de todo ano, A CAMINHADA DA SECA. Evento que reúne milhares de pessoas, que saem por volta das 05:00h da manhã, com o nascer do sol, da frente da Igreja Matriz para o Cemitério da Barragem. Um percurso de cerca de 03 km. O sino da matriz toca, enquanto a multidão caminha, entoando hinos da época de 1932, de tempo em tempo param em determinados lugares, para leitura dos depoimentos dos sobreviventes do Campo de Concentração da Barragem do Patu, criado pelo governo, em 1932, para evitar que os flagelados da seca chegassem a Fortaleza. Confinados, vítimas de uma epidemia de cólera, morreram aos milhares, enterrados em valas comuns, em cemitério improvisado, que passou a ser conhecido como Cemitério da Barragem. Local de peregrinação há décadas, tido como santo, cujas almas obram milagres: AS ALMAS DA BARRAGEM, AS ALMAS DO POVO QUE VIROU SANTO DO POVO. Muitos na Caminhada agradecem as graças alcançadas. Assim canta o poeta:

*Aconteceu em trinta e dois
Na beira do rio Patu
Com o povo que adepois
Virou comida de urubu
Lhe digo, amigo meu
Nos versos desse poema
Houve em Senador Pompeu
Local do grande problema*

*Na própria concentração
Faziam enorme valado
Faminto o seco chão
Devorava o flagelado
O Céu sem nuvem, azul
A vala no alto do morro
Se fartava o urubu
Se empanturrava o cachorro...*

Valdecy Alves

OBJETIVO

O objetivo da caminhada da Seca é lembrar sempre o Campo de Concentração de 1932. Para através da fé, o triste fato jamais seja esquecido e repetido. **É esperada grande multidão, de pessoas da região, de todo o Estado do Ceará e de várias partes do Brasil.** Toda a comunidade mobiliza-se. A caminhada tem início em frente à Igreja Matriz, às 05:00h da manhã, direciona-se para Barragem do Patu entoando hinos religiosos, nas paradas são lidos depoimentos dos sobreviventes do Campo de Concentração, chegando ao Cemitério da Barragem, depois de 03km de peregrinação, ocorre a celebração de uma missa, com várias homenagens às Almas da Barragem. Evento que envolve muita fé, indignação, relembrando grandes episódios da seca no Nordeste, que não podem, nem devem ser esquecidos. O Campo de concentração já foi objeto dos mais variados estudos, livros e produção de arte. Ainda mais quando é testemunha dos horrores de um campo de concentração

Uma História para ser lembrada
Não devemos nos lembrar do campo de concentração de 1932, como uma página de nossa história que não deve ser lida, por se tratar de um fato trágico. Momentos felizes e tristes permeiam nossa memória. Portanto, o que aconteceu na barragem do Patu no ano de 1932, deve sim ser lembrado, estudado, debatido e acima de tudo compreendido. Por que tantas pessoas foram aprisionadas, mal alimentadas, foram enterradas em valas coletivas? Para onde foram os alimentos que vinham para matar a fome do povo? Para onde foram as folhas de zinco que iriam servir para fazer barracos, para proteger os flagelados do sol escaldante do meio dia? Quem comia a carne dos animais mortos para aliviar a fome de tantos sertanejos? E por que os sertanejos de tantas regiões foram atraídos para Senador Pompeu com a promessa de trabalho? Precisamos compreender tudo isso, com o propósito de que nunca mais isso venha acontecer.

PROGRAMAÇÃO

08 de novembro
20:00h - Igreja Matriz
- Apresentação do filme "As Almas do Povo é o Santo do Povo"
(Ponto de Cultura Arte Sobre Rodas)

21:00h - Patamar da Igreja Matriz
- Encenação teatral de "1932 a Concentração"
(Cia. Engenheiros da Arte)

Dia 09 de novembro
04:00h - Igreja Matriz
Concentração

05:00h - Rumo ao Cemitério
- Caminha da Seca
- Celebração da Missa no Cemitério da Barragem

12:00 - Debate sobre a preservação do Patrimônio Histórico da Barragem do Patu
- Programa Via das Artes Rádio Sertão Central.

Fonte: Acervo Valdecy Alves. Reprodução.

Esta segunda imagem, onde prevalece o texto escrito, ao qual não nos deteremos tanto, senão em seus tópicos “Objetivo” e “Programação”, valeria a leitura atenta e a sua longa discussão, mas esta é tarefa para outra hora.

A programação prévia, feita na noite anterior à Caminhada da Seca, acontece dentro e no patamar da Igreja Matriz, constituindo-se da exibição de um vídeo “As almas do Povo é o Santo do Povo”¹²² e a encenação do espetáculo teatral “1932 a Concentração”¹²³, seguidas da própria Caminhada da Seca e de um debate radiofônico “sobre a preservação do patrimônio Histórico da Barragem do Patu”.

Embora os textos laterais apontem o Cemitério da barragem como um lugar “tido como santo” e indique que as “almas obram milagres”, nada além é possível perceber da inclusão da devoção ou dos devotos na Caminhada, que percebe-se é cada vez mais formalizada como evento.

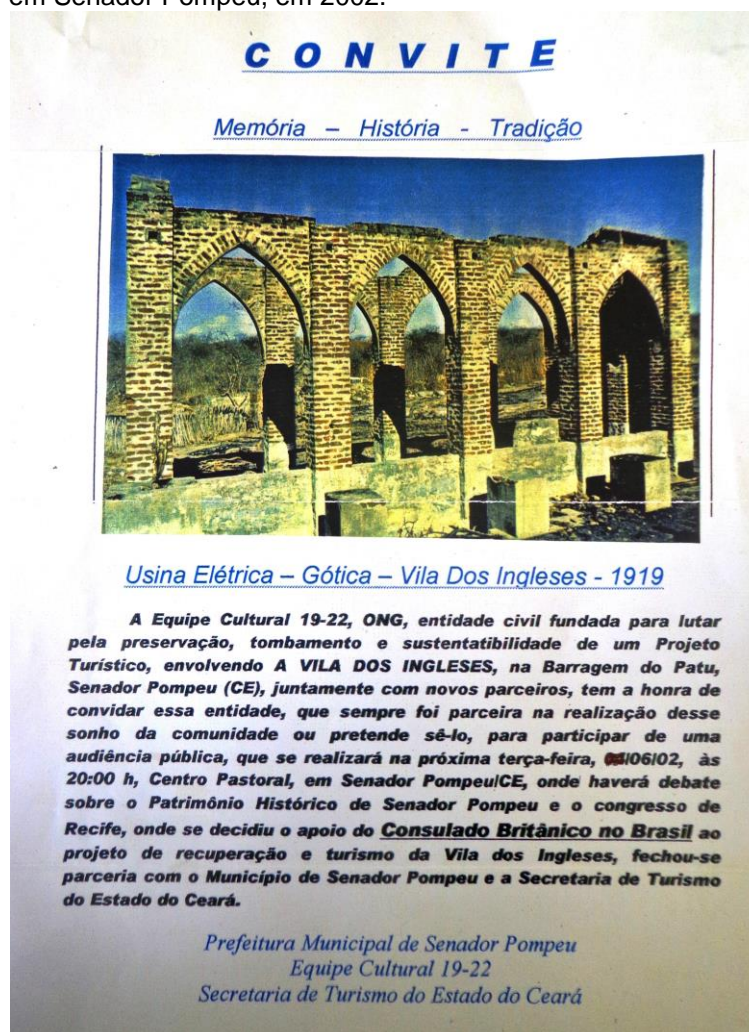
É perceptível o destaque feito pelos autores da peça promocional à frase grafada em negrito: “*É esperada grande multidão, de pessoas da região, de todo Estado do Ceará e de várias partes do Brasil*”. A nós este realce indica uma intenção, embora não tão perceptível, de cunho turístico, visto ser este o real interesse do Estado junto à Caminhada da Seca. A transformação desta numa grande romaria sempre foi o desejo da gestão de cultura e do poder executivo local, motivo da sua aproximação com a organização da Caminhada.

Partilhada por outros sujeitos a intenção turística já estava contida nos planos da Equipe Cultural 19–22, como apresentada no convite abaixo.

¹²² Filme produzido pela Uzina Produções, com direção de Fram Paulo, cineasta local. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pja2Cix_ilg

¹²³ Texto original de Valdecy Alves, o espetáculo tem sido apresentado anualmente por diversos grupos teatrais, sofrendo algumas alterações ao longo de suas remontagens.

Figura 10: imagem do convite para Audiência Pública realizada em Senador Pompeu, em 2002.



Fonte: Acervo Valdecy Alves. Reprodução.

Mais explícito nesta imagem o desejo de vincular a patrimonialização dos bens culturais de Senador Pompeu ao viés turístico¹²⁴, certamente serviu à união temporária dos diversos sujeitos promotores dos projetos aqui analisados. O interesse comum sanciona a parceria do Estado com os agentes culturais e com a Igreja, unificando também o discurso e uma prática única, mesmo que momentaneamente.

Logo é possível assim identificar as lógicas de patrimonialização que se reproduzem nestes projetos, mesmo que implementados por sujeitos distintos, até conflitantes, mas que podem ser reunidos num dado momento em prol de uma causa comum, que atenda a cada um em seus interesses precisos, neste caso

¹²⁴ Está explícito no texto do convite: “[...] onde haverá debate sobre o Patrimônio histórico de Senador Pompeu e o Congresso de Recife, onde se decidiu o apoio do **Consulado Britânico no Brasil** ao projeto de recuperação e turismo da Vila dos Ingleses, fechou-se parceria com o município de Senador Pompeu e a Secretaria de Turismo do Estado do Ceará.” (Grifo do autor)

específico esta causa foi a turistificação¹²⁵ da Caminhada da Seca e dos bens materiais de Senador Pompeu.

Nesta contenda da conformação patrimonial, uma constatação que se pode fazer, via de regra, é que, se por um lado recaem em silêncio os vencidos, do outro se sobressaem ao alarde os vencedores. O que aqui se conclama, a partir desta óbvia constatação, é a sua sutil contradição. Cumpre-nos sempre, a benefício da História, estabelecer a diferença desta com a memória, e aqui outra vez, e por fim, retomamos Paul Ricoeur em seus ensinamentos sobre o esquecimento:

O mal estar quanto à justa atitude que se deve adotar perante os usos e abusos do esquecimento, principalmente na prática institucional, é finalmente o sintoma de uma incerteza tenaz que afeta a relação do esquecimento com o perdão no plano de sua estrutura profunda. [...] Porque não se pode falar em esquecimento feliz, do mesmo modo como se pôde falar em memória feliz?

Uma razão é que nossa relação com o esquecimento não é marcada por acontecimentos de pensamentos comparáveis ao reconhecimento, o qual nos agradou chamar de pequeno milagre da memória – uma lembrança é evocada, ela sobrevém, ela volta, reconhecemos num instante a coisa, o acontecimento, a pessoa e exclamamos: “É ela! É ele!” A vinda de uma lembrança é um acontecimento. O esquecimento não é um acontecimento, algo que ocorre ou que se faz ocorrer. (RICOEUR, 2007, 508.)

Sim, o esquecimento cumpre sua função na composição da memória e, por conseguinte, na conformação do patrimônio, silenciando o que não foi selecionado à consagração; mas, à História, a quem cumpre fazer a crítica da memória, relembrar o “estado de esquecimento” questionando-o é um modo de ativar a lembrança, seu oposto, para que servindo-se dela faça surgir o que estava oculto, lembrar um “acontecimento” que conduzirá a uma outra história.

Seguindo esta perspectiva, da contradição da memória, que encontramos o espaço onde sempre estiveram os devotos das Santas Almas, no anonimato do esquecimento. Contudo, é desse mesmo anonimato que estes devotos animaram e animam os projetos de patrimonialização de outrem. É da sua imagem e das suas palavras que eles se nutrem. É desta apropriação da memória que surgiram e surgem textos literários, filmes, espetáculos teatrais e a Caminhada da Seca. Faz-se

¹²⁵ Não nos foi possível ir muito além nesta discussão, pois a documentação acessada pouco informa sobre estes projetos. As informações encontradas estão dispersas e não consolidam uma possibilidade interpretativa mais contundente. Do mesmo modo, os narradores a que nos detivemos não foram tão explícitos sobre esta questão, não a colocaram no centro das entrevistas; outros, os representantes do Estado, negaram as entrevistas no momento de sua solicitação. De todo modo, a questão fica posta, e sabe-se a importância de discuti-la, pois o entrelaçamento do patrimônio cultural com o turismo já é prática de longa data, sobre a qual os historiadores até agora pouco se detiveram.

justo, portanto, que estas memórias sejam ditas diretamente por estes seus portadores. Esta é a nossa intenção nas páginas que se seguem.

4.2 O sagrado e as potências de patrimonialização: os devotos e a devoção às Santas Almas da Barragem

Por muito que deva à memória coletiva, é o indivíduo que recorda. Ele é o memorizador e das camadas do passado a que tem acesso pode reter objetos que são, para ele, e só para ele, significativos dentro de um tesouro comum.

Ecléa Bosi¹²⁶

Os próximos são outros próximos, outrens privilegiados.

Paul Ricoeur¹²⁷

O tesouro comum. Os próximos. Elementos centrais de nossa abordagem nesse momento. O tesouro comum da memória coletiva é, como sugere Bosi, atravessado pelas personalidades que a memória do sujeito suscita por sua experiência pessoal. O sujeito é parte. A experiência social um todo. É essa relação, entre a parte e o todo, que nos interessa. É pela apreensão da memória dos devotos, chegar à memória da devoção.

Outra interação que nos interessa perseguir nesse momento é a que se dá entre as instâncias do sagrado¹²⁸ e do patrimônio cultural. Especificamente no caso das memórias do Campo de Concentração, nosso recorte de percepção, é a devoção própria às Santas Almas da Barragem.

O sagrado tem se feito presente em toda nossa discussão, quase sempre lateralmente, tangenciando o que nominamos de projetos de patrimonialização. Agora são as falas dos devotos que nos remetem a esta instância do sagrado, presente em suas vidas. Esta presença está contida em seus discursos para além da prática religiosa, por vezes evidenciada enquanto ato extraordinário, é também a

¹²⁶ Cf. BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. 3ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 411.

¹²⁷ Cf. RICOEUR, 2007, p. 142.

¹²⁸ O que referimos aqui como sagrado segue a compreensão do que ensina Mircea Eliade sobre algo que se revela completamente distinto, transcendente e superior ao mundo cotidiano, tendo o seu justo oposto, o profano, com o qual mantém estrita relação, visto que o poder transcendente do sagrado, a tudo engloba, inclusive aos opostos (Cf. ELIADE, 1992). Ainda sobre a questão do sagrado, a qual não abordamos teoricamente em profundidade, é interessante conferir a obra de Rudolf Otto, *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*, publicada em 1985 pela Imprensa Metodista.

sua feição de constância cotidiana que nos interessa.

Interessa aqui, como em outros itens anteriores já foi apresentado, a condição religiosa, entendida aqui não apenas como institucional ou prática ritualizada, mas quando esta se insere na vida do devoto. Melhor diria, quando é por este inserida em sua experiência, conferindo-lhe significação particular à vida, deste modo conformando-lhe a sua memória individual, e que pode, de algum modo, também conformar alguma prática coletiva.

Paul Veyne, em sua obra *Quando nosso mundo se tornou cristão*, apresenta considerações precisas que nos servem a reflexão e ponderação da nossa escolha de focar no aspecto religioso:

A religião é apenas um dos traços fisionômicos de uma sociedade, traço eleito outrora como característico dela; na nossa época dessacralizada, escolhe-se antes a relação desta sociedade com o Estado de direito. A religião é uma das componentes de uma civilização, não é a sua matriz, mesmo se ela pôde, por algum tempo, servir de designação convencional, ser o seu nome de família: “a civilização cristã”. (VEYNE, 2009, p. 143)

Sabemos que o “traço religioso” é ainda um componente da sociedade sertaneja. Particularmente, como estamos falando de uma experiência de longa duração, que se estende dos anos 1930 do século passado até nossos dias, seria impreciso descartar esta característica da sua identidade. Seja caracterizado como oficial ou popular o aspecto religioso tem estado sempre presente na vida dos sertanejos. É sobre a força desta “presença religiosa” que queremos também nos deter em reflexões, pautadas na fala dos nossos narradores devotos.

Estudar práticas religiosas, mesmo que institucionalizadas, como estamos a fazer nesta pesquisa com a Caminhada da Seca tem muito a contribuir com o nosso intuito no sentido de compreender a experiência religiosa para além da sua conformação oficial, identificando o que fica fora e não é considerado sagrado pelas religiões institucionalizadas, uma pista para a conseqüente compreensão da sua exclusão dos projetos patrimonialistas.

Interessa-nos sobremaneira no estudo da devoção às Santas Almas, esta experiência devocional tida sob o epíteto de religiosidade popular, que configura-se em um movimento de “*fundação do mundo*” (1992, p. 26), como diria Eliade, a sua liberdade de amarras institucionais; e também aqui o epíteto popular tem serventia, por que delimita estas práticas e as identifica.

Importa-nos aqui compreender como estas duas potências de significação

para a memória, e, conseqüentemente para a identidade dos nossos sujeitos, o sagrado e o patrimônio cultural, se atraem, se encontram, e se retraem.

A partir de então, feito este preâmbulo, partimos ao encontro das falas destes sujeitos e promoveremos as análises que nos são possíveis.

Começamos então pela fala do Sr. Antônio Valdenes¹²⁹, quando inquirido sobre a sua condição de devoto das Santas Almas da Barragem. Entremeadas de ardeios, e outras colocações que poderíamos considerar deslocadas da questão posta, assim se coloca o narrador, de forma incisiva e abrangente sobre a sua fé:

AV – [...] Sou devoto. Você pode me perguntar: você já alcançou alguma graça? Não sei, porque nunca pedi. Eu nunca pedi!

AT – Seu Valdenes ainda não pediu nada...

AV – Não, eu nunca pedi. Mas acho que elas me ajudam direto. Acho que elas me ajudam muito, entendeu? Eu não sou aquele cara de tá pedindo sempre, não tô pedindo às Almas, não tô pedindo a Santo, tô pedindo não... eu acho que eles me ajudam sem eu pedir. Depois eu agradeço, não sei quando. Mas eu agradeço. É! Mas assim... eu sou um cara devoto. Eu creio em Santo Antônio, a festa de Santo Antônio aqui no meu bairro eu vou direto. Esse ano infelizmente eu não pude ir. Mas eu sou um cara devoto. Sou um cara devoto. Primeira coisa, eu nunca me esqueço da data de Nossa Senhora do Desterro. Você sabe qual é a data dela?

AT – Do Desterro, não.

AV – Nossa Senhora das Candeias você sabe a data dela?

AT – Sei.

AV – Qual é o dia?

AT – Dois de fevereiro.

AV – É o mesmo de Nossa Senhora do Desterro. Essa data eu tinha... na minha época eu tinha 5 para 6 anos, quando ouvi falar pela primeira vez e até hoje eu com 45 anos eu nunca esqueci dessa data: dois de fevereiro.

AT – E porque Nossa Senhora do Desterro?

AV – Agora você me pergunta: Você já... Nunca, nunca pedi nada a ela. (ENTREVISTA 4)

Antônio Valdenes é incisivo em dizer: sou devoto. Repetidas vezes afirma a sua condição. Ressalva a sua postura de ser um devoto diferente, aquele que nunca pede, mas que sempre agradece pelo que alcança, mesmo sem pedir! Interessante notar em suas colocações que ser devoto prescinde do cumprimento da

¹²⁹ Antônio Valdenes Valentim Alencar (44 anos) – entrevista realizada em 04 de julho de 2015, em sua residência, no bairro Pavãozinho, em Senador Pompeu. Técnico em Radiografia. É devoto das Santas Almas da Barragem e durante sua adolescência e juventude atuou nos grupos pastorais da Igreja Católica, tendo convivido com Pe. Albino Donati e Pe. João Paulo Giovanazzi, acompanhando de perto a criação da Caminhada da Seca.

prática devocional padrão: pedir ao santo em promessa, alcançar a graça e cumprir o pagamento da promessa.

Ampliando o espectro de sua devoção estende sua fé aos santos católicos oficiais, destacando entre eles “Santo Antônio” e “Nossa Sra. do Desterro”. O primeiro tem ligação íntima por tê-lo nominado. É, portanto, santo que o acompanhará durante toda a vida. Fato que parece não carecer de maior explicação. Além disto, é o padroeiro da capela local. É o santo de devoção da comunidade do bairro Pavãozinho, onde o Sr. Valdenes reside com a família, formada pela esposa, uma filha e um filho. Dos quais, também se declaram devotos das Santas Almas a esposa e o filho.

Começamos a perceber aqui uma ligação comunitária, familiar, na base de conformação desta fé. A escolha dos santos de devoção, não é fato aleatório, natural. Há um contexto de significados e sentidos que impõe a sua aceitação pelos devotos.

A historiadora Kênia Rios, em suas reflexões sobre este aspecto nos Campos de Concentração, assim se coloca:

No Catolicismo vivenciado no Sertão, ser devoto de um santo é reafirmar que o mundo tem sentido, ou melhor, que a vida está inserida em uma complexa tessitura de protetores e protegidos. Além disso, ser devoto é, também, compor ou improvisar táticas de sobrevivências. Essa experiência religiosa é, em certa medida, uma das formas pelas quais os fiéis procuram resolver os mais variados problemas do cotidiano, uma das maneiras de enfrentar as agruras e desafios colocados pelo viver. Vale lembrar que ‘o milagre popular é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade... Ele não é a quebra, mas a retomada ‘da ordem natural das coisas’ na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo...’ (RIOS, 2001, p. 78 – 79.)

Desse modo compreendemos que nessa relação, entre santo e devoto, não há uma hierarquização social preponderante. A relação de igualdade, contudo não dispensa a reverência e o respeito do devoto ao santo. É, na verdade, uma experiência comum. Uma vida compartilhada em “*trocas de fidelidades mútuas*”.

Em suas reflexões sobre a Hagiografia, Certeau nos deixa pistas sobre como estas propriedades da vida do santo vão se relacionando com a vida dos devotos e assim configurando uma devoção própria:

A vida de santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Ela supõe que o grupo já tenha uma existência. Mas representa a consciência que ele tem de si mesmo, associado uma *imagem* a um *lugar*. [...] Por outro

lado, a vida de santo indica a relação que o grupo mantém com outros grupos. Assim o “martírio” predomina lá onde a comunidade é marginal, confrontada com uma ameaça de morte, enquanto que a “virtude” representa uma igreja estabelecida, epifania da ordem social na qual se inscreve. (CERTEAU, 2013, p. 292 – 293. Grifos do autor.)

Uma conformação social, circunscrita historicamente, é o que podemos compreender, a partir desta leitura de Certeau, no tocante a formação da devoção religiosa. A afeição pelo santo é um reflexo da sua significação para a vida real, cotidiana dos devotos. Assim, como já referimos o Santo Antônio para o Sr. Valdenes é parte integrante de si próprio pela sua nomeação. De outro modo, a fé em Nossa Senhora das Candeias ou Nossa Senhora do Desterro tem outros fundamentos.

Indagado sobre a escolha em devotar sua fé também à Nossa Senhora das Candeias, o Sr. Valdenes, recorre a sua infância para justificá-la: “[...] *na minha época eu tinha 5 para 6 anos, quando ouvi falar pela primeira vez e até hoje, eu com 45 anos, eu nunca esqueci dessa data: dois de fevereiro.*” O fundamento da sua fé está calcado no tempo passado, o Ihe dá segurança, na precisão com que responde e afirma sobre a “lembrança” permanente do “*dia dois de fevereiro*”, dia consagrado a devoção desta santa.

Insistindo na compreensão desta devoção particular à Santa retomo a pergunta: E porque Nossa Senhora do Desterro?, e segue o diálogo:

AT – E porque Nossa Senhora do Desterro?

AV – Agora você me pergunta: Você já... Nunca, nunca pedi nada a ela.

AT – Mas a imagem dela que Ihe...

AV – Nem conheço a imagem dela. Nem conheço a imagem.

AT – Então o nome...

AV – O nome! Nossa Senhora do Desterro! Nossa Senhora das Candeias! O negócio não é Nossa Senhora do Desterro, é Nossa Senhora das Candeias!

AT – O senhor sabe que tem a romaria em Juazeiro...

AV – Eu sei que tem. Mas Nossa Senhora das Candeias, isso de 1966 até agora 2015, eu nunca vi... Você já viu uma imagem, uma estátua de Nossa Senhora do Desterro, Nossa Senhora das Candeias? Nunca! Você tem uma? Não tenho! Você crê? Creio. Agora por quê? **Eu creio que é naquilo que eu não vejo. Não é assim?!**

AT – É... questão de fé, não é?!

AV – Agora essa santa, Nossa Senhora das Candeias é pra mim... é questão de fé...

AT – Mas na família já tinha alguma devoção à Nossa Senhora do Desterro?

AV – Não!

AT – O senhor lembra quando começou a ouvir falar dela?

AV – Eu comecei a ouvir falar dela em 1966, por quê? Porque tinha aquele negócio de eu chegar e ver todo mundo acender velas nas janelas, nas janelas das casas. Agora por quê? Porque hoje é dia de Nossa Senhora das Candeias. E quem é nossa Senhora das Candeias? **Ninguém sabia me explicar.** (ENTREVISTA 4)

Para além das particularidades da adoção da fé na Santa, interessante notar que o Sr. Valdenes sempre expressa a ausência de um conhecimento mais profundo, de uma falta de explicação maior que desse contexto a sua fé: *“Eu creio é naquilo que eu não vejo. Não é assim!? [...] Ninguém sabia me explicar. Mesmo assim, não vacila e sentencia: “Você crê? Creio.”. Mas, podemos observar que a sua narrativa, embora não explicita fortemente este fato como motivador de sua fé, referencia a existência do culto em sua casa, em sua comunidade: “Porque tinha aquele negócio de eu chegar e ver todo mundo acender velas nas janelas, nas janelas das casas.”*

Como dissera Certeau, a fé individual em determinado santo ou santa também se faz pelo compartilhamento de significados que a sua imagem tem no seio de um grupo, de uma comunidade. A devoção do Sr. Valdenes seja à Senhora das Candeias, seja a Santo Antônio ou às Santas Almas da Barragem, não carece de explicação precisa, de oficialidade¹³⁰ que a justifique, basta-lhe a condição de ser um dado compartilhado pelo grupo a que ele pertence¹³¹, sua família e sua comunidade.

Outra expressão de fé nas Santas Almas, distinta daquele modo expresso

¹³⁰ Outra vez é Certeau falando-nos sobre a Hagiografia que nos faz explicar, por analogia, que o que aqui intentamos fazer, através da fala dos devotos não é constituir uma verdade sobre a fé destes, mas apenas buscar apresentá-las por eles mesmos e, na medida do possível, tentar compreendê-la como produto e produtora de um contexto histórico. Assim nos diz o autor: *“É impossível, também, não considerá-la senão em função da “autenticidade” ou do “valor histórico”: isto seria submeter um gênero literário à lei de um outro – a historiografia – e dismantelar um tipo próprio de discurso para não reter dele senão aquilo que ele não é”.* (CERTEAU, 2013, p. 290)

¹³¹ Em algumas conversas prévias para seleção dos narradores devotos nos foi referido que os bairros Pavãozinho e São Francisco eram os que mais concentravam os devotos das Santas Almas por que lá foram morar os sobreviventes do Campo que permaneceram em Senador Pompeu, mesmo não podendo confirmar esta informação ela nos parece válida ressaltar, Pois, nesse contexto a devoção do Sr. Valdenes e dos outros narradores devotos encontraria um lastro de espacialidade para sua conformação.

pelo Sr. Valdenes, é declarada pela Sra. Edileuda Alencar¹³²:

AT – A Sra. já pediu alguma graça às Santas Almas?

EA – Eu já, que eu já pedi e fui descalça para a barragem. Só que é como diz, a fé da gente é uma coisa inexplicável, por que quando você... O povo diz que isso daí não existe. Essa história de você pedir uma coisa, o pessoal diz assim: aí é assim, o Santo não obra milagre, mas é a fé que obra o milagre. Porque no dia que eu fiz a promessa com as Almas da Barragem, pra eu ir descalça e voltar descalça do Cemitério; quando eu voltei de lá pra cá, vinha um monte de vaca caretada, aí nesse alto aí da rua São Francisco, eu descalça, eu pulei uma cerca de faxina e nem furei meus pés. Pra tu ver como a fé faz coisas! E pra mim voltar, cadê que eu voltava, porque na hora, né? Porque na hora da agonia que aquilo dali aconteceu, né? Aí eu acho, que isso daí é por causa da fé, quando você pede uma coisa pra alcançar, você tem que ter muita vontade pra poder isso acontecer. Eu já pedi mesmo às Almas da Barragem e eu já consegui. (ENTREVISTA 05)

De forma concisa, sem revelar o pedido, a Sra. Edileuda conta-nos todo o périplo desde a promessa feita até o pagamento da mesma. Porém, o relato de sua fé nas Santas Almas vai além da situação restrita da promessa.

O fato inusitado que se lhe apresenta, é narrado como uma prova de fé, pela qual ela passa e é vitoriosa, *“Pra tu ver como a fé faz coisas! [...] Aí eu acho, que isso daí é por causa da fé.”* A religiosidade popular sertaneja implica uma cotidianidade no seu fazer e requer dos devotos a capacidade de *“compor ou improvisar táticas de sobrevivências”* (RIOS, 2001, p. 78) fiadas na fé depositada no santo, o que bem se pode ver no episódio das “vacas caretadas”, que não sendo algo previsto no *script* da promessa, deve também ser entendido no âmbito da fé, que é sempre vida.

A comunidade presente na sua fala é sempre aquela que põe à prova sua devoção: *“O povo diz que isso daí não existe. Essa história de você pedir uma coisa, o pessoal diz assim: aí é assim, o Santo não obra milagre, mas é a fé que obra o milagre.”* Suas colocações demonstram a presença de uma contestação da fé nas Santas Almas, fato sobre o qual a Sra. Edileuda é reticente em falar, desconversa e reafirma sua fé quando perguntada sobre esta situação: *“Eu sei que eu acredito e tem muita gente que acredita também. Não vê aí a Caminhada da Seca, a multidão que vai pro Cemitério todo ano...”*

Indagada sobre o que fez para pagar a graça alcançada, ela acrescenta

¹³² Edileuda Jacob Vitoriano Alencar (42 anos) – entrevista realizada em 04 de julho de 2015, em sua residência, no bairro Pavãozinho, em Senador Pompeu. Sem ocupação formal, é “dona de casa”. Devota das Santas Almas da Barragem, herdeira de tradição familiar.

ao ato já declarado “*Porque no dia que eu fiz a promessa com as Almas da Barragem, pra eu ir descalça e voltar descalça do Cemitério*”, as práticas devocionais feitas no Cemitério da Barragem.

AT – Aí o que a Sra. ofereceu em agradecimento às Santas Almas?

AV – Isso que eu estou dizendo, fui descalça e voltei descalça todo o caminho do Cemitério.

AT – Mas além disso...

EA – Fiz igual todo mundo faz, ofereci água, ofereci pão nos túmulos.

AT – E não acendeu velas?

EA – Acendi velas para os santos da capela... o fogo é a seca, não se deve acender velas para as Santas Almas. É sofrimento. (ENTREVISTA 5)

Estas práticas devocionais indicadas pela nossa narradora são comumente reafirmadas pelos outros narradores. O Sr. Valdenes acrescenta algumas informações sobre estes atos, comentando possíveis pedidos das promessas:

AT – E esses agradecimentos, comumente as pessoas faziam o que?

AV – Graças alcançadas. Pessoal chegava, se ajoelhava no chão de terra mesmo, próprio chão pissarrado, mas em cima das próprias covas, não é?... e agradecendo a eles por interseção a Deus, por ter conseguido se livrar de alguma doença, por ter conseguido alguma graça que eles pudessem ter.

AT – Mas essa forma de agradecimento não foi Pe. Albino que criou, não?

AV – Não. Isso não, Pe. Albino não criou isso. Isso foi a própria população que criou em si. As próprias graças alcançadas que eles conseguiram. Mas muita gente por dificuldade financeira, por dificuldade devido ter família, familiares, muito longa e tudo, não sabiam como lidar com aquele problema... Meu Deus como eu vou sustentar tanta gente? Muitas vezes eles pediam graças às Almas da Barragem. Como é que eu vou fazer isso? Eu acho que eles alcançavam isso e foram agradecer por ter alcançado a vitória desse problema. É, agradecer com água e com o pão. Com água e com pão para as Almas. (ENTREVISTA 5)

Doenças, dificuldades familiares, que se entendam também financeiras, segundo o Sr. Valdenes, motivam os pedidos em promessa às Santas Almas. Esses pedidos, por genéricos que figuram, são muito próprios da condição humana, comuns em qualquer devoção similar que se possa registrar. A particularidade aqui está mesmo na forma com que as graças alcançadas são pagas. Estão elas

estritamente ligadas à realidade local, à história e à memória dos Campos de Concentração.

A prática aqui narrada de oferecer pão e água em agradecimento às Santas Almas foi por nós registrada em diversos momentos, sobretudo nos dias em que se realiza a Caminhada da Seca, e podem ser visualizadas nas imagens que se seguem:

Fotografia 18: Prática devocional, Cemitério da Barragem.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins. 2014.

É importante destacar que os túmulos, ou “covas” como referidos na maioria das narrativas dos devotos, são construções simbólicas, erigidas sem qualquer preocupação estética. Não tendem à monumentalidade. Cumprem simplesmente a função devocional de simbolizar o lugar onde se imagina os mortos do Campo foram enterrados; embora seja uma ação imprecisa, localizar os pontos exatos, visto que para tal fim foram utilizadas, à época, valas comuns.

Fotografia 19: Devota das Santas Almas cumprindo a prática devocional no Cemitério da Barragem.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins. 2014.

Atualmente os túmulos disputam dispensa do pão e água sobre suas edificações com a Capela que se construiu no interior do Cemitério da Barragem. Antes, esta capela, era devotada apenas ao depósito da imagem de santos e ex-votos que eram levados pelos romeiros durante a Caminhada da Seca.

Tanto a Capela referida como os cruzeiros que ano a ano vão surgindo no interior do Cemitério, por obra e graça da Igreja Católica, vem se tornando marcos para a devoção dos romeiros na Caminhada da Seca, o que contribui em nosso entendimento para uma transformação nas práticas devocionais tradicionais.

Fotografia 20: Romeiros diante da Capela, no interior do Cemitério da Barragem; ao pé do portão vê-se garrafas d'água e pão ofertados às Santas Almas.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins. 2014.

É possível notar na fotografia acima algumas circunstâncias que caracterizam a situação atual da devoção às Santas Almas praticada durante a Caminhada da Seca. A padronização entre os devotos é uma marca constante, aqui pode bem ser identificada pela vestimenta branca, indicada pela Igreja como simbólica para situação. A capela, erigida pela própria Igreja permanece a maioria das vezes fechada, com acesso negado aos romeiros por “motivo de segurança¹³³”,

¹³³ Em 2012 houve um incêndio, segundo consta provocado pelas velas acesas pelos devotos, que consumiu quase a totalidade da edificação anterior, sendo este exemplar que se vê na fotografia aquele mandado construir pela Igreja em 2013. Nesta ocasião fora também mandado construir no interior do Cemitério um “espaço apropriado” e destinado exclusivamente ao acendimento das velas votivas.

em seu interior são recolhidos todo os ex-votos consagrados às Santas Almas, incluindo-se entre eles os tradicionais pão e água, mas também são depositados ali réplicas de partes do corpo, atingidas por enfermidades, flores e imagens de santos católicos, como se pode ver nas fotos a seguir.

Fotografia 21: Romeiros no interior da Capela do Cemitério da Barragem; vê-se os ex-votos ali depositados.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins. 2013.

Fotografia 22: Detalhe do interior da Capela do Cemitério da Barragem onde vê-se os ex-votos, pão e água, ali depositados.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins. 2013.

Ainda sobre as práticas devocionais, é o Sr. Manoel Monteiro¹³⁴ quem nos dá outras informações:

AT – As velas eram acesas só lá fora no cruzeiro?

MM – As velas eram acendidas no cruzeiro que existia fora do Cemitério. Isso na época lá dentro do próprio Cemitério, chamado Santuário da Seca, não existia porque o próprio Pe. Albino já tinha pedido para que o pessoal não acendesse vela dentro, por ser um espaço muito pequeno, até mesmo ele pensando na aglomeração da população que estava lá dentro, no calor, não é? Que o pessoal iria sentir. Ele dizia: “Leva a vela e acenda ali fora, aqui dentro vamos ter o nosso momento. Nosso momento com quem nos favoreceu, nos antecedeu, vamos agradecer... as velas vamos acender lá fora”. É muito calor. Essa região do sertão você sabe que é muito calor. (ENTREVISTA 6)

O Sr. Manoel Monteiro, do alto dos seus 80 anos, relembra diversas histórias passadas junto ao Pe. Albino, a quem como o Sr. Valdenes, cultua quase como um santo, pelo bem que fizera a Senador Pompeu, dizem.

Neste seu relato, verifica-se que o Pe. Albino indicou como realizar a prática votiva do acendimento de velas às Santas Almas, a despeito das suas razões justificativas, a segurança dos próprios devotos, percebe-se que no momento da Caminhada da Seca, ao menos neste momento, o Padre tinha sua autoridade e determinava o proceder das práticas devocionais, ao que se sabe eram cumpridas.

Esta regra indicada posta Pe. Padre Albino, nos idos de 1980/1990, é hoje cumprida apenas em parte pelos presentes à Caminhada da Seca. Com certeza muitos dos romeiros desconhecem a própria figura do Padre, como a regra criada por ele e assim desafiando a prática antiga, acendem suas velas no interior do Cemitério.

O velário construído no interior do Cemitério em frente à Capela, nos últimos anos, é ponto de concentração para os romeiros da Caminhada, o que se estende também aos pés dos cruzeiros internos e ao externo. Prática massificada, o acendimento de velas hoje é o ato devocional mais recorrente entre os presentes à Caminhada da Seca. O sentido atribuído ao ato parece-nos é o mesmo generalizado como a prática: o agradecimento.

¹³⁴ Antônio Manoel Vieira Monteiro (81 anos) – entrevista realizada em 05 de julho de 2015, em sua residência, no bairro São Francisco, em Senador Pompeu. Agricultor, aposentado. É missionário da Igreja Católica e devoto das Santas Almas da Barragem desde criança, herdeiro da tradição familiar.

Fotografia 23: Acendimento de velas no velário, interior do Cemitério da Barragem.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins. 2014.

Fotografia 24: Velas acesas no cruzeiro, interior do Cemitério da Barragem.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins. 2014.

Fotografia 25: Acendimento de velas aos pés do cruzeiro, exterior do Cemitério da Barragem.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins. 2014.

Fotografia 26: Oferecimento de água aos pés do cruzeiro, exterior do Cemitério da Barragem.



Fonte: Acervo do Autor. Autoria Aterlane Martins. 2014.

Como se pôde ver nas fotografias anteriores, as práticas devocionais às Santas Almas, com a chegada da multidão, vinda através da Caminhada da Seca destoaram daquelas tradicionais, tendendo progressivamente a uma massificação, uma padronização dos gestos.

Vera Irene Jurkevics em sua tese¹³⁵, intitulada *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*, escreve sobre a materialização da fé através dos gestos devocionais:

Assim, numa comunicação ritual com o sagrado, o gesto materializa a fé, dando-lhe visibilidade, como se comprova em diferentes atos de piedade, por vezes, de relações íntimas, diretas e pessoais, em orações feitas ajoelhadas, pelo oferecimento de flores, velas, objetos variados, placas votivas e ex-votos, ou ainda, aquelas de caráter mais coletivo como as festas, as procissões e as peregrinações. (p. 182)

É esta “comunicação ritual com o sagrado”, expressa nesse conjunto de atos e gestos devocionais, e a fé que lhes suporta que encerram o tesouro comum dos nossos narradores e que identificamos como os bens culturais imateriais passíveis de uma patrimonialização que ainda não foi “projetada”.

Quando aqui referimos a ideia de um projeto ele está consoante a mesma ideia inicial, e que perpassa esse texto, da possibilidade de construção de uma outra história, que inclua também o que se fez esquecido, oculto e silenciado nos projetos anteriores.

Cecília Londres em texto emblemático sobre o patrimônio cultural expõe algumas questionamentos com as quais somos concordantes e atentamos para sua pertinência nessa discussão. Diz a autora:

[...] Qual o objetivo do Estado ao criar um instrumento específico para preservar manifestações que não podem e não devem ser congeladas, sob o risco de, assim, interferir-se em seu processo espontâneo? E como evitar que esse registro venha a constituir um instrumento ‘de segunda classe’, destinado às culturas materialmente ‘pobres’, porque a seus testemunhos não se reconhece o estatuto de monumentos? (FONSECA, 2003, p. 63)

A imaterialidade¹³⁶ dos bens culturais, entre outros significados comporta

¹³⁵ JUKERVICS, Vera Irene. *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. 2004.218 f. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2004.

¹³⁶ “Quando se fala em patrimônio imaterial ou intangível, não se está referindo propriamente a meras abstrações, em contraposição a bens materiais, mesmo porque, para que haja qualquer tipo de comunicação é imprescindível um suporte físico (SAUSSURE, 1969).[...] A imaterialidade é relativa e, nesse sentido, talvez a expressão “patrimônio intangível” seja mais apropriada pois remete ao transitório, fugaz, que não se materializa em produtos duráveis.” (FONSECA, 2003, p. 65-66) A opção

o próprio “modo de vida” dos devotos e faz dele sua representação. A prática devocional às Santas Almas fala da vida destes, porque está nela embutida.

Fátima Lima¹³⁷, outra narradora devota, reencontrada após anos do primeiro contato, assim expõe a sua vivência da devoção:

AT – Além da visita ao Cemitério por conta própria a Sra. também vai à Caminhada da Seca?

FL – Como eu lhe disse, minha mãe ensinou-me a ir ao Cemitério fazer minhas obrigações com as Santas Almas. Disso eu nunca esqueço. Mas, de uns tempos pra cá, o povo começou a seguir o Padre e começou a Romaria da Seca. Nos primeiros anos eu não fui. Achava que não era preciso, mas com o tempo eu vi que todo aquele povo devoto era igual a mim, eles tinham a mesma fé que eu tenho nas Santas Almas. Então eu passei a ir à Romaria. Vou todos os anos, pago minha promessa.

AT – E a Sra. acha que aquelas pessoas todas cumprem a devoção às Santas Almas direitinho, como sua mãe lhe ensinou?

FL – Não, naquela multidão cada um faz do seu jeito. Eu continuo fazendo o que minha mãe ensinou, e tem muita gente que faz assim: oferece pão e água pras Almas. E reza suas orações. Tem gente que acende velas, leva santos, leva cruz, leva todo tipo de objeto. Isso é novidade. Mas cada um sabe de si. Cada um sabe onde o sapato aperta. Quem sou eu pra dizer se eles estão certos ou não? Eu faço do meu jeito, eles fazem do jeito deles. Deus tudo aceita, se for de bom coração, as Santas Almas também. Na fé a gente é tudo igual, não tem melhor nem pior. (ENTREVISTA 7)

Esta conciliação das práticas devocionais, narrada por Fátima Lima, para si soa como um ato de humildade: “*Quem sou eu para dizer se eles estão certos ou não?*”; mas também transparece uma forma mais ampla de conceber a devoção. Uma forma de atualização, de integração entre os devotos, que tem em si um traço comum, a compreensão equânime da vida mediada pelo sagrado: “*Deus tudo aceita, se for de bom coração, as Santas Almas também. Na fé a gente é tudo igual, não tem melhor nem pior.*”.

Esta compreensão de igualdade está presente nas narrativas dos devotos, em contraponto a sua ausência nas narrativas e nas práticas daqueles outros sujeitos abordados. Esta é a “novidade” que as narrativas dos devotos podem nos proporcionar, uma releitura dessa trajetória histórica que os integre, como aos já

pelo termo imaterial, utilizada ao longo de todo o texto, dá-se pela nomenclatura adotada oficialmente no Brasil, contudo as considerações da autora são pertinentes sobre o termo intangível, porém não adentraremos a esta discussão aqui.

¹³⁷ Fátima Lima (65 anos) – entrevista realizada em 06 de julho de 2015, em sua residência, no bairro São Francisco, em Senador Pompeu. É agricultora, aposentada. Filha de uma retirante concentrada no Campo do Patu e é devota das Santas Almas da Barragem, é herdeira da devoção familiar. Cumpre a promessa de participar anualmente da Caminhada da Seca.

incluídos. Afinal, “*é tudo igual*”.

Da interação entre o sagrado e o patrimônio cultural, que vimos perseguindo neste último capítulo, fica o ensinamento de que estes são duas potências de significação para a memória e para a identidade dos nossos sujeitos. Em nosso estudo elas se encontram, se atraem e se retraem continuamente nos diversos contextos em que são desenvolvidos. Neste propósito não seria por demais repetitivo referir novamente as ponderações de Joël Candau sobre esta tríade contemporânea:

Se identidade, memória e patrimônio são “as três palavras-chave da consciência contemporânea” – poderíamos, aliás, reduzir a duas se admitirmos que o patrimônio é uma dimensão da memória – é a memória, podemos afirmar, que vem fortalecer a identidade, tanto no nível individual quanto no coletivo: assim, restituir a memória desaparecida de uma pessoa é restituir a sua identidade. (CANDAU, 2012, p. 16).

Reconhecer a necessidade de escuta da voz dos devotos das Santas Almas, a presença desta fala aqui, consubstanciando outra história possível e suscitando uma patrimonialização mais ampla das memórias do Campo de Concentração do Patu é esse o nosso exercício final de História, compreender como se dá a restituição social, enquanto exercício da patrimonialização.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Intentou-se com este trabalho, a partir do desenvolvimento da pesquisa e com a escrita da dissertação, constituir um texto que pudesse contribuir para os estudos históricos no campo do patrimônio cultural. Para tanto, a temática abordada teve foco no caso específico da patrimonialização da memória dos bens culturais da cidade de Senador Pompeu, sobretudo aqueles remanescentes do Campo de Concentração do Patu. O processo estudado visou contribuir para uma ampliação do conhecimento de práticas patrimoniais desenvolvidas no Ceará nos últimos 30 anos, acompanhando em nosso recorte as ações levadas a cabo no Sertão Central, pudemos acompanhar o desenvolvimento do campo dos estudos acadêmicos e das práticas institucionais de patrimonialização no Brasil.

Identificados os processos patrimoniais que intuímos chamar de projetos de patrimonialização, coube-nos historicizá-los, a partir da investigação profunda de sua trajetória: seus fundamentos, sua realização e seus desdobramentos. Fontes históricas foram forjadas a partir de acervos os mais distintos, desde os tradicionais documentos oficiais à construção de entrevistas orais com os sujeitos históricos partícipes do objeto de estudo.

Trabalhando com a memória, foi preciso compreendê-la como uma construção social, considerando seu amplo espectro como instrumento e objeto de poder, utilizado por todos aqueles que por ora estiveram à frente dos projetos de patrimonialização. Neste processo foram identificadas as tramas que deram força aos discursos competentes que contribuíram para a configuração do que se convencionou como o patrimônio cultural herdado das experiências do Campo de Concentração.

As construções memoriais firmadas sobre as experiências dos retirantes concentrados foram por diversas vezes apropriadas pelos representantes da Igreja Católica, pelos agentes dos grupos da sociedade civil e pelo Estado através de seus representantes. Estes sujeitos conflitaram entre si, por diversas vezes nessa trajetória, aliando-se quando o interesse comum lhes impunha a condição de unirem-se para alcançar os seus objetivos. Desta apropriação vimos surgir a expropriação dos sujeitos devotos de sua própria história. No discurso hegemônico estes sujeitos, perpassaram as figuras do retirante, do flagelado, do concentrado, do devoto e do cidadão. Todas elas construções externas à sua vontade.

Analisando particularmente cada uma das conjunturas em que se constituíram os projetos de patrimonialização, percebemos as suas especificidades, contudo sobressaiu-se um elo comum, que os ligava intimamente. No seio de suas ações patrimoniais, sempre vencedoras, estava firmada a exclusão, o silenciamento dos sujeitos devotos.

Desta constância, fruto da seletividade que o patrimônio impõe pela escolha do que deve ser lembrado ou esquecido, entendemos que os sujeitos devotos careciam de uma reinserção no contexto destas memórias. Foi pela escuta atenta de suas narrativas, construídas por meio da metodologia da História Oral, que compreendemos frente a estes sujeitos e à suas histórias particulares, que o ofício do historiador deve cumprir a permanente interrogação da história dada, suscitando a sua reescrita, operando outros sentidos diversos daqueles já postos, para uma renovação do modo de conceber e fazer a história.

Acreditamos que este trabalho tenha cumprido academicamente sua tarefa de modo singelo; e, tenha ainda apontado para questões pertinentes ao historiador do patrimônio. Constatada a já antiga interligação entre Patrimônio Cultural e Turismo, campos que se fizeram intimamente interligados, entendemos competir a este historiador especializado deter-se em minúcias sobre estas situações e interrogando-as, compreendê-las criticamente, sobretudo, no cenário contemporâneo, onde proliferam cotidianamente e passam a integrar os processos patrimoniais. Outra constatação aponta para a necessidade de uma abordagem histórica mais contundente sobre os processos oficiais de patrimonialização, sobretudo aqueles inerentes aos bens imateriais, que por estarem ambos tão próximos a nós no tempo não retém ainda a nossa necessária e dedicada atenção.

Por fim, este trabalho em sua finalização, almeja ser ponto de partida para outras pesquisas históricas no campo do patrimônio cultural, especialmente em Senador Pompeu e no estado do Ceará, pelo qual a luta continua!¹³⁸

¹³⁸ Está em curso na cidade de Senador Pompeu, desde o início do corrente mês, mais um conflito entre a sociedade civil e a Igreja Católica em torno da construção do que se convencionou chamar “puxadinho do padre”. Edificação construída na lateral esquerda da Igreja, para qual houve a derrubada de uma árvore antiga, e que impede a visibilidade da edificação religiosa – tida pelos moradores como um patrimônio arquitetônico, motivos pelos quais se questiona a iniciativa do padre, que não consultou a comunidade e de sua vontade própria fez erguer, sob protestos, o referido “puxadinho”. É recente também a realização do Seminário “Senador Pompeu: Arquitetura, Cultura e História / Costumes e Cotidiano” (11.09.2015) espaço de reflexão para professores da rede pública local (o qual integrei como palestrante) e a exposição fotográfica homônima que tem se mostrado como uma ativadora das memórias da cidade, visto o uso de fotografias antigas de diversos acervos privados pertencentes às famílias locais. Destas ações se originará um livro.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- _____. **Ouvir contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- _____. *Histórias dentro da História*. IN: PINSKY, Carla Bassanezi (Org). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.
- ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- BEZERRA, Adriano Rodrigues. **Os descaminhos de uma obra**. Senador Pompeu, [s.n.], 1996.
- BORGES, Maria Eliza Linhares. **História & fotografia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2003. (Coleção História e reflexões, 4)
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembrança de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia de Letras, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BRANDÃO, Carlos R. **Os deuses do povo**: um estudo sobre religião popular. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CAMARGO, Aspásia. *Quinze anos de história oral: documentação e metodologia*. In: ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.
- CASTRO, Josué. **Homens e caranguejos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*: 1. Artes de Fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- _____. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; Revisão técnica Arno Vogel. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- CHARTIER, Roger. *Imagem*. In: BURGUIÈRE, André (Org.). **Dicionário de ciências históricas**. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 405 – 408.
- CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade: Editora Unesp, 2001.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. **Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CUNHA, Antônio Geraldo *et al.* **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon editora Digital, 2007.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: MinC: Iphan, 2005.

_____. *Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural*. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2003. p. 56 – 70.

GIOVANAZZI, João Paulo. **Paróquia de Nossa Senhora das Dores: 80 anos servindo ao Senhor**. Senador Pompeu, [s.n.], 2013.

_____. **Migalhas do sertão**. Senador Pompeu, [s.n.], 1998.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Tradução de Andréa Souza de Menezes *et al.* Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2013. (Coleção História e Historiografia)

_____. **Evidência da história: o que os historiadores veem**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira com a colaboração de Jaime A. Clasen. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2011. (Coleção História e Historiografia)

_____. *Tempo e patrimônio*. **Varia história**, Belo Horizonte MG, v. 22, n 36, p. 261 – 273, jul/dez 2006.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550 – 1800**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

_____. **O cristianismo moreno no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

HOSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Tradução Jucelina Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JEUDY, Henri-Pierre. **Memórias do social**. Tradução de Márcia Cavalcanti. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1990. (Coleção Ensaio & Teoria)

JUKERVICS, Vera Irene. **Os santos da igreja e os santos do povo**: devoções e manifestações de religiosidade popular. 2004. 218f. Tese (Doutorado) Programa de Pós Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2004.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSSOY, Boris. **Realidades e ficções na trama fotográfica**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

_____. **Os tempos da fotografia**: o efêmero e o perpétuo. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

MAIA, Michelle Ferreira. **Lembrança de alguém**: a construção das memórias sobre a santidade de João das Pedras. 2008. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza. 2008.

MIRANDA, Júlia. **O poder e a fé**: discursos e práticas católicos. Fortaleza: EUFC, 1987.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e memória**: a cultura popular revisitada. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2013. (Coleção Caminhos da História)

NEVES, Frederico de Castro. *A seca na História do Ceará*. In: SOUZA, Simone de. **Uma nova história do Ceará**. 4. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

_____. *Curral dos bárbaros*: os campos de concentração no Ceará (1915 e 1932). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 93 – 122, 1995.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. *Patrimônio cultural e novas políticas de memória*. In: RIOS, Kênia Sousa, FURTADO, João Ernani Filho (Orgs.). **Em tempo**: história, memória e educação. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2008. p. 319 – 330.

_____. *Comemorações, temporalidades e práticas de preservação do patrimônio cultural*. In: RAMOS, Francisco Régis Lopes. Silva Filho, Antonio Luiz Macedo. (orgs.). **Cultura e Memória**: os usos do passado na escrita da História. Fortaleza, NUDOC – UFC; Instituto Frei Tito de Alencar, 2011. p. 382-394.

NORA, Pierre. *Entre memória e história*: a problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Houry. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

PAULINO, Antônio George Lopes. Um santo, duas procissões: a 'política do significado' na festa de São José em Bonsucesso. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – DESAFIOS ANTROPOLÓGICOS CONTEMPORÂNEOS, 28, 2012, São Paulo. **Anais...** São Paulo: [s.n], 2012.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. **História das secas (século XX)**. 2. ed. Mossoró, RN: ESAM, 1982.

PINSKY, Carla Bassanezi; PINSKY, Jaime. **História da cidadania**. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes históricas**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro: Vértice, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

POULOT, Dominique. **Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII – XXI: do monumento aos valores**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **Caldeirão: estudo histórico sobre o beato José Lourenço e suas comunidades**. 2. ed. Fortaleza: Instituto Frei Tito de Alencar, 2011.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François [et al.]. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2007. (Coleção Espaços da Memória)

RIOS, Kênia Sousa. **Isolamento e poder: Fortaleza e os campos de concentração na Seca de 1932**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

_____. **Campos de concentração no Ceará: isolamento e poder na seca de 1932**. Fortaleza: Museu do Ceará: Secretaria da Cultura e Desporto do Ceará, 2001. (Coleção Outras Histórias, 2)

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores na Grande São Paulo, 1970 – 80**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Maria Janicleia dos; SANTOS, Carlos Augusto Pereira dos. *Poder e trabalho no campo de concentração de Ipu*. **Revista Historiar**, Sobral, CE, v. 6, n. 10, p. 6 – 18, 2014.

SOUZA, Francisca Márcia Costa de. *A invenção do Caminhante-devoto*. In: XII ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA, 2014, Teresina – PI. **Anais...** Disponível em: <<http://goo.gl/j5wFhY>> Acesso: 06 de agosto de 2014.

SONTAG, Susan. **Ensaio sobre a fotografia**. Rio de Janeiro: Arbor, 1981.

VASCONCELOS, José Gerardo. *O papel da igreja no Ceará: luta, resistência e refluxo*. In: Mc DONALD, Brendan Coleman; ALBUQUERQUE, Benedito Francisco. (Orgs.). **Perfil da igreja no Ceará**. Fortaleza: UFC. p. 59 – 89, 1997.

VEYNE, Paul. **Quando o nosso mundo se tornou cristão**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009. (Coleção Pilares)

FONTES

ALENCAR, Antônio Valdenes Valentim. Devoção às Santas Almas da Barragem. Senador Pompeu. Jun. 2015. Entrevista concedida a Aterlane Martins.

ALENCAR, Edileuda Jacob Vitoriano. Devoção às Santas Almas da Barragem. Senador Pompeu. Jun. 2015. Entrevista concedida a Aterlane Martins.

ALVES, Valdecy da Costa. Equipe Cultural 19 – 22. Fortaleza, mai. 2014. Entrevista concedida a Aterlane Martins.

ARAÚJO, Ariadne. Sertão Central guarda história de campo de concentração. **O povo**. Fortaleza, 3 jun. 1996. Municípios, p. 4A.

_____. Senador Pompeu faz projeto de lei pode salvar patrimônio. **O povo**. Fortaleza, 3 jun. 1996. Municípios, p. 5A.

_____. Sertão do Ceará teve campo de concentração. **O povo** Fortaleza, 3 jun. 1996. Cidades, p. 3E.

_____. Romaria lembra mortos em campo de concentração. **O povo** Fortaleza, 11 nov. 1996. Cidades, Caderno E, p. 3E.

AS ALMAS do povo é o santo do povo. Direção: Fram Paulo. Produção: Uzinga Produções. Senador Pompeu: Uzinga Vídeos, 2007. (19 min) color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pja2Cix_ilg>. Acessado em: 05.05.2014.

BEZERRA, Adriano Rodrigues Bezerra. Equipe Cultural 19 – 22. Fortaleza, mar. 2014. Entrevista concedida a Aterlane Martins.

EQUIPE CULTURAL 19-22. Ação popular com pedido de liminar. Senador Pompeu, 1997.

_____. Folder promocional da III Semana Cultural do Sertão do Banabuiú. Senador Pompeu, 1996.

_____. Folder promocional da VI Semana Cultural do Sertão do Banabuiú. 1998.

_____. Folheto promocional da 26ª Caminhada da Seca. Senador Pompeu, 2008.

_____. Folheto promocional da 28ª Caminhada da Seca. EQUIPE CULTURAL 19-22. Projeto resgate e preservação da Vila dos Ingleses. 2002. Senador Pompeu, 1997.

_____. Revista cultural Patubuiú. Ano I, n. 11, Senador Pompeu, 2010.

GIOVANAZZI, João Paulo. Migalhas do sertão. Senador Pompeu: [s.n.], 1998.

_____. Paróquia de Nossa Senhora das Dores: 80 anos servindo ao Senhor. Senador Pompeu: [s.n.], 2013.

LIMA, Fátima. Devoção às Santas Almas da Barragem. Senador Pompeu. Jun. 2015. Entrevista concedida a Aterlane Martins.

MONTEIRO, Antônio Manoel Vieira. Devoção às Santas Almas da Barragem. Senador Pompeu. Jun. 2015. Entrevista concedida a Aterlane Martins.

PIMENTEL, Alex. Caminhada da seca: almas da barragem são reverenciadas **Diário do Nordeste**, Fortaleza, 8 nov. 2005. Caderno Regional, p. 1.

_____. Caminhada da seca reúne 6 mil pessoas. **Diário do Nordeste**, Fortaleza, 15 nov. 2010, Caderno Regional, p. 1.