



A micropolítica da religiosidade popular: a construção de uma santa negra em Arneiroz, Ceará, como ação contra-hegemônica¹

Edilberto da Silva Mendes²
Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, Ceará

Resumo

Esse artigo empreende uma reflexão sobre o religioso como dispositivo disponível para os sujeitos se posicionarem na cultura. A partir de uma breve reconstituição histórica da emergência do catolicismo popular, demonstra como a religião na forma como é concretamente vivida pelas população, de forma espontânea e fortemente ligada à cultura tradicional, se constitui num importante espaço de invenção, de reelaboração das prescrições hegemônicas pelos setores subalternos. Essa reflexão teórica é acompanhada de um estudo de caso da canonização espontânea de uma escrava no município de Arneiroz, no Ceará, demonstrando-se como, por meio da atualização desse culto, a comunidade local articula demandas sociais e políticas atuais.

Palavras-chave

Micropolítica, religiosidade popular, canonização espontânea

“De que recursos dispõe uma pessoa ou um coletivo para afirmar um modo próprio de ocupar o espaço doméstico, de cadenciar o tempo comunitário, de mobilizar a memória coletiva, de produzir bens e conhecimentos e fazê-los circular [...]?” indaga-se Pelbart (2003) ao refletir sobre a produção de subjetividade no contexto do Capitalismo Mundial Integrado³. O propósito desse artigo é investigar essa questão a partir da análise das maneiras de crer (CERTEAU, 1994) características do chamado catolicismo popular. Em outros termos, pergunta-se como o religioso – dispositivo que ocupa lugar destacado na construção do mundo (BERGER, 1985), na interiorização de valores, na organização dos afetos, enfim, no trabalho imaterial que compõe uma

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação para cidadania no X Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará – UFC, bolsista da FUNCAP – Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico, email: edilmendes@uol.com.br

³ Para Félix Guattari (1981) “O capitalismo é mundial e integrado porque potencialmente colonizou o conjunto do planeta, porque atualmente vive em simbiose com países que historicamente pareciam ter escapado dele (os países do bloco soviético, a China) e porque tende a fazer com que nenhuma atividade humana, nenhum setor de produção fique de fora de seu controle”. (Guattari, Félix, “O Capitalismo Mundial Integrado e a Revolução Molecular”, in Revolução Molecular. Pulsões políticas do desejo, org. Rolnik, Suely. Brasiliense: São Paulo, 1981).



cultura – é concretamente articulado pelos setores subalternos e como se dá, nessa dinâmica, a negociação entre as imposições hegemônicas e a singularidade de indivíduos e grupos.

O percurso proposto para essa reflexão se divide em dois momentos: primeiramente, recompomos brevemente a história do catolicismo popular, demonstrando como, desde sua origem, ele se constitui num importante lugar de reorganização das prescrições hegemônicas para os subalternos; em seguida, apresentamos um estudo de caso da canonização espontânea da escrava Marciana no município de Arneiroz, Ceará, demonstrando como a construção dessa santa popular se constitui num importante dispositivo de auto-interpretação daquela comunidade.

A micropolítica da religiosidade popular

O sociólogo Moisés Espírito Santo (1990) afirma que é possível distinguir conceitualmente uma religião popular, em função da religião “oficial”. Para ele, a religião popular é

o sistema religioso que goza de uma certa autonomia em relação à instituição eclesiástica, ainda que ambos tenham traços comuns e estejam por vezes ligados. A religião popular não está exclusivamente associada a uma classe social, econômica e culturalmente pobre; ela liga-se, sim, a um tipo de cultura que se transmite nas relações de vizinhança e na memória coletiva. Distingue-se do sistema erudito, aprendido no catecismo ou nas faculdades de teologia, tal como a cultura popular difere da cultura aprendida na escola ou da das classes dominantes. Finalmente, a religião popular é espontânea, de criação coletiva e pertence ao fundo cultural da comunidade ou de uma classe popular homogênea, enquanto a religião católica e dominante obedece a esquemas intelectuais cuja trama é uma dogmática rígida e erudita. Os dois sistemas podem achar-se em conflito. (SANTO, 1990, p. 17)

Ele observa que essa religião popular inclui, além dos ritos estabelecidos pela oficialidade, outros “vindos do fundo dos tempos, inúmeras vezes condenados pelas instituições eclesiásticas”, misturando elementos da fé cristã, magia e feitiçaria que “formam um todo no seio das camadas populares” (SANTO, 1990, p. 15). O historiador e teólogo Eduardo Hoornaert (1990) chama essa religiosidade popular de cristianismo moreno ou cristianismo devocional, e explica que tem suas origens no século XIV num movimento chamado “Devotio Moderna” (devoção moderna), que se espalhou por toda



a Europa Cristã, inclusive Espanha e Portugal, inicialmente com as pregações de Gerd Groote, devoto que abandonou os livros eruditos e assumiu uma vida peregrina, misturando-se com a população, compartilhando seus problemas, em contraste com o monasticismo celibatário e recluso. Em poucos anos, a “Devotio Moderna” alcançou repercussão atuando por fora, sem o apoio da oficialidade. A repercussão desse movimento fica evidente no sucesso da publicação *Imitatio Christi* (Imitação de Cristo) originada na “Devotio Moderna” e que se espalhou pelo mundo cristão traduzido nas línguas vernáculas e até hoje é o livro mais lido pelos cristãos após a bíblia:

Na época a *Imitatio Christi* funcionava como uma reação contra o enclausuramento conventual da santidade, contra a reserva clerical da perfeição cristã. A *Imitatio Christi* se dirigia a todos indiscriminadamente: clérigos e casais, os que viviam em convento e os que viviam nas suas casas ‘comuns’, os cristãos ‘da vida comum’, que não fazem nada de extraordinário senão tentar seguir a Cristo na quotidianidade de suas vidas. Com a *Imitatio Christi*, a casa de torna o lugar de santidade, ao lado do convento. Os oratórios domésticos se erigem em espaços de oração e espiritualidade, ao lado da ‘igreja’ conventual. (HOORNAERT, 1990, p. 63).

De Portugal, a “Devotio Moderna” se disseminou para seus domínios coloniais. Sua repercussão e influência na conformação religiosa da América Portuguesa pode ser medida na circulação entre os colonos de pelo menos duas publicações características do espírito da “Devotio Moderna”: a “Missão abreviada”, que “circulava nas fazendas do sertão nordestino na segunda parte do século XIX e foi o livro de algibeira de Antônio Conselheiro e certamente de outros tantos beatos” (HOORNAERT, 1990, p. 66) e o “Compêndio Narrativo do Peregrino da América, de Nuno Marques Pereira, que circulava em Minas Gerais no século XVIII e foi o livro “mais lido no Brasil-Colônia que teve cinco edições entre 1728 e 1765, no auge do ciclo do ouro, e só perdeu em popularidade no final do século XIX, diante do sucesso dos romances” (HOORNAERT, 1990, p. 66). Esse último, não só levanta críticas ao mundo eclesiástico como prescreve o afastamento dos eclesiásticos para não se desviar do ‘caminho da virtude’:

Fujam, quanto puderem, de ter trato ou familiaridade com pessoas eclesiásticas: porque, suposto sejam comparadas com os anjos, tem sucedido muitas vezes pelo da virtude entrarem na estrada da maldade. E basta ter-lhes respeito de longe, porque também da terra se tem devoção com os anjos e santos do céu. Contentem-se em ouvi-los e vê-los nos altares, nos púlpitos e nos confessionários, que são os



lugares em que os sacerdotes representam a Cristo. (HOORNAERT, 1990, p. 67).

Desse modo, o cristianismo “que penetrou no corpo social brasileiro através da quotidianidade da vida mal corresponde ao que lemos nos documentos oficiais” (HOORNAERT, 1990, p. 67). De fato, uma característica marcante dessa religiosidade é a reelaboração das prescrições institucionais na forma como eram concretamente vivenciadas pela população. Como observa o historiador Ronaldo Vainfas (1997) ao refletir sobre as moralidades populares no contexto do período colonial no Brasil, ao contrário das recomendações eclesiásticas, as pessoas imbricavam o profano e o sagrado em suas práticas cotidianas:

se a Igreja esforçava-se por separar, em todos os níveis, o sagrado do profano, aproximando este último do diabólico, as populações da cristandade, inclusive a de nossa Colônia, agiam em sentido contrário. Cópulas e orações, beijos e liturgias, Deus e o diabo, enfim, misturavam-se admiravelmente, o que por vezes conferia às relações sexuais, ao menos em parte, o aspecto de um rito religioso. (VAINFAS, 1997, p. 246)

Em geral, os devotos se apropriavam das regras e dos símbolos católicos e faziam deles usos os mais improváveis, que muitas vezes nada tinham a ver com o religioso conforme previsto na doutrina católica. Objetos considerados sagrados como os crucifixos e as imagens de santos eram erotizados, utilizados nas cópulas, misturavam-se com práticas de magia, superstições etc., gerando uma forma própria de vivenciar o catolicismo, como exemplifica Vainfas (1997):

Prova admirável do que tenho dito encontra-se em certo costume, muito difundido em Portugal e no Brasil do século XVI, de dizer-se as palavras da consagração da hóstia em meio a atos sexuais. Acreditava-se, então, que proferir em latim, na boca do parceiro sexual, as palavras com que os padres diziam estar o corpo de Cristo contido na hóstia podia ter grandes resultados: manter a pessoa amada sempre junto de si (prendê-la, portanto); fazê-la querer-lhe bem (e nesse caso conquistá-la); impedi-la de tratar mal a quem proferisse as palavras da sacra em pleno ato sexual (evitar as humilhações e maus tratos que os homens impingiam com frequência às mulheres). Eram as mulheres, por sinal, que mais utilizavam esse expediente, “consagrando” os maridos e amantes, tal qual hóstias, em meio aos prazeres da carne. (VAINFAS, 1997, p. 249-250)



Analisando a religiosidade do contexto colonial brasileiro, Luiz Mott (1997) elenca três principais características do catolicismo popular: a penitência, o pieguismo e a devoção aos santos. É claro que, como observa o autor, havia diferentes níveis de adesão a essas práticas, que podia variar dos fiéis mais fervorosos, aos displicentes, indiferentes e os, menos comuns, hostis. Em todos os casos, “cristalizavam-se diferentes tipos de vivência e práticas privadas tendo a religião como centro” (MOTT, 1997, p. 175).

O gosto pela penitência, explica, praticada tanto no âmbito privado quanto em locais públicos, era corrente, podendo assumir diversas modalidades: orações prolongadas de joelhos, autoflagelação por meio de açoites, uso de cilícios etc. Embora essa prática especificamente fosse respaldada pelo clero, os casos de excessos eram freqüentes e exigiam, algumas vezes, a moderação das autoridades a fim de coibi-los.

Esse gosto pela penitência está fortemente relacionado ao pieguismo. “A religiosidade popular, ao gosto barroco, externava-se mediante manifestações marcadas por forte emoção” (MOTT, 1997, p. 172): lágrimas, gritos e autoflagelação que, muitas vezes, faziam alguns desmaiar:

Tratava-se, sobretudo, de um catolicismo piedoso, santoral e festivo expresso nos exercícios de piedade individual e de comunicação com Deus, quase sempre intermediada por divindades, além da valorização dos aspectos visíveis da fé, através das cerimônias públicas dos sacramentos, das novenas, das trezenas, das rezas fortes, das romarias, dos *te-déuns*, das procissões cheias de alegorias, de que participavam centenas de pessoas, dos santos padroeiros, das devoções especiais às almas do purgatório e muitas outras, conforme a região. (JURKEVICS, 2004, p. 26)

Mas era a devoção aos santos que, segundo Mott (1997), se dava de forma generalizada e se constituía numa verdadeira obsessão para os fiéis:

Cada devoto montava “sua” corte celeste privativa: seu anjo da guarda, seus santos protetores prediletos. Nosso senhor e a Virgem Maria com suas várias invocações. Os quadros de milagres e ex-votos conservados nos santuários e templos mais populares refletem muito bem a relação íntima e respeitosa dos fiéis com seus oragos, verdadeiras tábuas de salvação nos momentos dramáticos dessa sociedade tão desassistida das artes médicas. Os textos originais de alguns ex-votos setecentistas do santuário do Bom Jesus de Matosinhos são verdadeiros flashes que revelam, com todas as cores, a viva fé e a economia das trocas espirituais estabelecidas entre o devoto e seu oráculo mediante um contrato de promessa e dívida. (MOTT, 1997, p. 173)

Corporificado em estatuetas ou “vultos” para usar uma expressão popular, o santo é alvo de intimidades que extrapolam os louvores e orações e variam da mais extremada adulação até a intimidação, essa culminando na agressão física. O santo é, portanto, alguém em quem se toca, com quem se estabelece uma relação física, como descreve Mott (1997) a respeito da religiosidade no Brasil Colonial:

As imagens de Nossa Senhora, como dos santos prediletos, eram tratadas com piedosa *adulação*: donzelas e anciãs confeccionavam capas e vestidos com ricos bordados para cobrir as estatuetas; brincos, colares e broches preciosos enfeitavam as imagens. O menino Jesus, em marfim ou madeira, deitadinho na cama, era venerado ora com suas “partes pudentas” à mostra ora envolto com camisa pagã ou roupinhas próprias de sua puerícia. (MOTT, 1997, p. 186)

Segundo Rosendahl (2002) os santos são fundamentais no catolicismo popular porque, graças aos méritos que adquiriram durante sua vida de martírio, renúncia e consagração, são dotados de poderes sobrenaturais e podem intervir junto a Deus em favor dos fiéis. Além disso, estão ao alcance de qualquer fiel sem a intervenção de especialistas eclesiásticos. (ROSENDAHL, 2002, p. 72).

Aqui vale destacar que o culto aos santos na Cristandade tem sua origem remota ainda entre as primeiras gerações de cristãos, no culto aos mártires. O primeiro mártir cristão teria sido Estevão, morto por apedrejamento clamando a Deus perdão por seus assassinos⁴. A ele se seguiram inúmeros outros, já que, no contexto do império romano, onde o Cristianismo floresceu, os cristãos foram perseguidos e torturados. Na perspectiva cristã, os suplícios da morte decorrentes da fé levavam essas pessoas a alcançar a glória do paraíso. Nesse sentido, a santificação se origina de uma prática de veneração espontânea dos fiéis (VARAZZE, 2003, p. 106 apud PEIXOTO, 2006, p. 54).

A Igreja, que inicialmente se limitava a permitir o culto aos mártires, com o passar do tempo passou a investir no controle dos processos de santificação, já que os mártires se disseminaram de tal maneira que deram ensejo a manifestações religiosas pouco ortodoxas que ameaçavam abalar a unidade da comunidade cristã. Assim, a regulamentação e certificação da santidade passou a ser um problema da oficialidade eclesiástica que, pouco a pouco, assumiu o comando total desse processo. A culminância desse controle se dá no pontificado de Urbano VIII (1623-1644) quando

⁴ Ver Atos dos Apóstolos, cap. 6 e 7.



uma série de acordos e decretos definiu procedimentos rígidos para que uma pessoa fosse considerada santa, portanto digna de veneração, proibindo qualquer tipo de veneração pública independentemente da Igreja (JURKEVICS, 2004, p. 129).

De acordo com Jurkevics (2004) a partir de então, o reconhecimento espontâneo de uma comunidade local acerca de uma manifestação de santidade já não era suficiente para a Igreja, que passou a adotar a investigação rigorosa, em moldes processuais jurídicos, conduzida por especialistas, doutores em direito canônico, da vida dos candidatos. Surge, assim, a canonização oficial, processo regido no Vaticano pela Congregação para as Causas dos Santos⁵.

Apesar dos esforços da oficialidade, as canonizações espontâneas jamais foram extintas, constituindo-se até hoje numa das práticas características do catolicismo popular. Independentemente das prescrições e da vigilância institucional, algumas comunidades locais assumem a santidade de certos indivíduos, passando a dedicar-lhes culto semelhante àquele prestado aos santos oficialmente canonizados. Esse fenômeno religioso, chamado por Zumthor (1993, p. 30) de canonização espontânea, é uma expressão característica do catolicismo popular. No campo religioso brasileiro, há vários registros de canonizações espontâneas. No Ceará, o caso mais conhecido é o de Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, mas, segundo Moraes (2008) há ocorrências nos municípios de Aurora, Barroquinha, Bela Cruz, Guaraciaba do Norte, Meruoca, Tianguá e Várzea Alegre.

Vale destacar que os critérios para reconhecimento espontâneo de um indivíduo como santo por uma coletividade, em geral, pouco tem a ver com os modelos de santidade prescritos institucionalmente⁶, especialmente no que diz respeito ao exercício das virtudes cristãs. Daí ocorrer de santos não-canônicos incluírem cangaceiros, prostitutas, ladrões, homicidas e outros tipos fora dos padrões característicos de uma vida virtuosa exemplar nos moldes cristãos e que, por isso mesmo, não teriam chance de obter o reconhecimento eclesial (BENJAMIN, 2003, p. 42).

Para Moisés do Espírito Santo (1990), os santos, seja de canonização oficial ou espontânea, existem pela vontade dos fiéis e são o que a comunidade que os adoram quer que eles sejam. Seu culto, justificado por uma narrativa lendária, não veicula

⁵ Para uma descrição completa do processo oficial de canonização ver Woodward, Kenneth L (1992).

⁶ Segundo Peixoto (2006), não existe um modelo rígido de santidade. “Duas situações distintas vigoram para que alguém possa ser considerado santo: o martírio, caracterizado por tormentos e/ou morte infligidos a alguém, em consequência de sua adesão à fé cristã; o exercício das virtudes cristãs – fé, esperança, caridade, prudência, justiça, fortaleza, temperança, pobreza, obediência, castidade e humildade – em grau heróico. (Peixoto, 2006, p. 90)



ensinamentos doutrinários, mas valores que são os da sociedade existente. E acrescenta: “logo que os valores mudam, os santos que veiculam esses valores entram em decadência” (SANTO, 1990, p. 115). Nessa perspectiva, a adoração de um santo não-canônico pode ser compreendida como posicionando na sua luta sócio-política contemporânea, no cenário dos conflitos que atingem a coletividade que o adora hoje. Vejamos como isso se opera num caso específico de canonização espontânea no município de Arneiroz, na microrregião Sertão dos Inhamuns, no Ceará.

Uma negra milagreira no Sertão dos Inhamuns

Segundo tradição oral corrente no município de Arneiroz e arredores, vinda de um tempo hoje impossível de recuperar com precisão, Marciana teria sido escrava da família Feitosa. Os Feitosa formam uma parentela que, no processo de colonização, adquiriu grandes extensões de terra nos Inhamuns, formando uma elite latifundiária que, durante séculos, exerceu forte domínio na região. Conta-se que Marciana, ainda moça, apaixonou-se por um escravo de outra fazenda, mas o romance foi proibido por sua senhora, Tereza Feitosa. Ignorando a proibição, a escrava fugiu para amasiar-se, mas foi capturada. Como punição, foi amarrada e levada para a mata e lançada a ameaça de represália para quem a ajudasse. Após lento e intenso sofrimento, passando fome e sede, Marciana teria morrido e seu corpo encontrado e levado por vaqueiros para a beira de uma estrada, onde a enterraram. Demarcada por uma cruz, a sepultura da escrava logo se tornou ponto de peregrinação de fiéis que asseguram ter obtido graças pela intervenção da mártir negra.

O processo de construção de Marciana como santa tem sido protagonizado pela população local que vem, ao longo das décadas, criando formas de difundir culto. A primeira, e até hoje mais importante, estratégia de difusão, é a oralidade, associada às práticas devocionais. Mas, a narrativa também já foi registrada em suportes escritos (um cordel de autoria do cordelista Edison Massilon Mathias, e um folheto composto pelo padre Neri Feitosa) e uma canção do repentista Lourival Pereira, além de uma peça teatral, de Ivanildo Sales contando a vida e o martírio da escrava. Diante de tal esforço, cabe indagar: porque recordar Marciana? Que sentidos são construídos e partilhados coletivamente por meio da materialização ou realização de Santa Marciana?



Atualmente a região dos Inhamuns onde os Feitosa exerceram seu domínio corresponde à microrregião geográfica Sertão dos Inhamuns (ANEXO A), que inclui os municípios: Aiuaba, Arneiroz, Catarina, Parambu, Saboeiro e Tauá. Situada no chamado Polígono das Secas, é uma área onde predomina clima Tropical Quente Semi-Árido, cujos índices pluviométricos são, em geral, inferiores a 550 mm anuais. No relatório do Índice Municipal de Alerta, do Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE) referente ao período de Janeiro a Junho de 2009, três municípios dessa microrregião, Arneiroz, Saboeiro e Tauá, aparecem entre os que apresentaram alta vulnerabilidade quanto aos efeitos das adversidades climáticas, sendo que Arneiroz ocupa a terceira posição no ranking.

São municípios de economias frágeis e predominantemente rurais, com forte presença da agricultura de subsistência (cultivo de milho, feijão, arroz, mandioca e algodão de sequeiro). A estrutura fundiária levantada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em 2005 inclui Arneiroz entre os 48 municípios cearenses com número de imóveis rurais entre 251 a 500 com tamanho médio entre 100 e 150 hectares. Dados de 2000 apontam que entre 20% e 30% da área do município está ocupada por propriedades rurais do município são maiores que 500 hectares.

Entre os 184 municípios cearenses, Arneiroz figurava, em 2008, na 175ª. posição no Índice de Desenvolvimento Municipal (IDM), elaborado pelo IPECE para avaliar o desenvolvimento dos municípios do estado considerando quatro grupos de indicadores ligados a aspectos fisiográficos, fundiários e agrícolas, demográficos e econômicos, de infraestrutura, e sociais.

Segundo Raulino Chaves (2009) a principal fonte de renda nesses municípios não é uma atividade produtiva, *strito sensu*, e sim os pagamentos feitos pelo governo, as aposentadorias rurais, os salários dos funcionários públicos em todos os níveis e o Programa Federal Bolsa Família. Dados do IPECE atestam que, em Arneiroz, de um total de 470 empregos formais registrados no município em 2007, 466 eram na administração pública. No Atlas do Desenvolvimento Humano do Brasil, elaborado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), Arneiroz figurava, em 2003, entre os 64 municípios cearenses com pior renda per capita (entre R\$ 46,35 e R\$ 69,68). Na maioria dos municípios da microrregião Sertão dos Inhamuns, “a quantidade de repasses que as prefeituras recebem do FPM (Fundo de Participação



Municipal) é superior a renda gerada pelas próprias atividades empresariais que são desenvolvidas nos municípios” (CHAVES, 2009, p. 11).

Esse quadro atual, certamente, encontra suas raízes, para além das condições naturais, no processo de ocupação e organização do espaço e exploração econômica da região. De fato, a concentração de poder nas mãos de algumas famílias foi uma característica do processo de colonização do Ceará. Discorrendo sobre os fundamentos socioeconômicos do poder local, a historiadora Maria do Carmo Ribeiro Araújo (1995) explica que esse processo se deu com a concessão de sesmarias⁷ para fazendeiros. “Não raro um mesmo fazendeiro recebia mais de uma sesmaria, ou ainda, a membros de uma mesma família, eram concedidas terras vizinhas, de tal modo que pelos meados do século XVIII, a base econômica e social da Capitania se fundava no latifúndio” (ARAÚJO, 1995, p. 109).

Um exaustivo levantamento da concessão de sesmarias para os Feitosa nas Datas de Sesmarias do Ceará⁸ foi realizado por Aécio Feitosa (2001). Ele esclarece que, ainda no século XVII, antes mesmo de se instalarem no Ceará, os Feitosa foram sesmeiros na capitania de Pernambuco, onde obtiveram “40 léguas de terra no riacho Araripeçico, fazendo pião no Cororopénico, e mais 30 léguas no rio São Francisco, intestando com a data do Mataquiri”, isto, aos 18 de maio de 1680 e 13 de dezembro de 1682” (FEITOSA, A., 2001, p. 185).

No Ceará, os primeiros Feitosa a serem beneficiados com a concessão de sesmarias foram:

⁷ Segundo André Frota de Oliveira (2006) o termo sesmaria tem origem no substantivo sesma, hoje caído em desuso, que indicava a sexta parte de qualquer coisa, do qual adveio o verbo sesmar – dividir em sesmas ou em sesmarias. Aplicado à dinâmica da ocupação e uso dos solos, sesmaria é, originalmente, a terra inculta ou abandonada e que a antiga legislação portuguesa, tendo por base remota prática, mandava que, depois de cumpridas determinadas formalidades, se tirasse ao proprietário presuntivo, para entregá-la a quem se compromettesse a aproveitá-la, vale dizer, a um cultivador; o beneficiário era obrigado a pagar uma pensão ou renda, consistindo esta, via de regra, na sexta parte dos frutos. A prática de concessão de sesmaria remonta aos princípios da formação do Estado lusitano. Já os primeiros reis de Portugal as concediam. Originalmente, eram chamados sesmeiros os magistrados municipais encarregados da divisão e distribuição de terras. No Brasil, sesmeiro era o indivíduo sobre quem recaía a concessão de uma sesmaria. Transplantado para o Brasil Colônia, o sistema de sesmarias tomou feição peculiar. Deixou de ser a distribuição compulsória de terras improdutivas ou abandonadas em benefício da agricultura para se transformar em eficiente instrumento de expansão latifundiária, ao mesmo tempo que em não menos eficiente maneira de a Coroa ocupar espaços extensíssimos do nosso território, dilatando seus domínios americanos. Logo depois de criadas as donatarias, o regime de sesmarias foi instituído, quer como outorga do rei, quer como outorga do capitão-mor ou donatário, sendo oficialmente extinto em nosso país em 1822. (OLIVEIRA, 2006)

⁸ Coleção de 14 volumes inicialmente organizada pelos historiadores Antonio Bezerra e Eusébio de Sousa, cumprindo uma incumbência do então presidente do Estado João Tomé de Sabóia e Silva. Publicada na década de 1920, a obra foi reeditada em CD-ROM em 2006.



o comissário Lourenço Alves Feitosa, seu filho o coronel Lourenço Alves Penedo e Rocha, o tio deste, Coronel Francisco Alves Feitosa, e o capitão José Alves Feitosa, da várzea da Onça, pai do prestigioso e rico fazendeiro Capitão-mor José Alves Feitosa, de Tauá. (FEITOSA, A., 2001, p. 185-186).

Somente Lourenço Alves Feitosa recebeu, entre 1707 e 1724, vinte e duas sesmarias. Inicialmente estabelecendo seus domínios nas margens do rio Jaguaribe, onde residia, a partir de 1720 “seus olhos voltaram-se para os Inhamuns e a região do Acaraú” (FEITOSA, A., 2001, p. 188). Nos Inhamuns, obteve quatro concessões: Travessia dos Inhamuns (5 de julho de 1720), Riacho Caldeirões (18 de julho de 1721), Rio Santa Cruz – Carcará (19 de agosto de 1721), e Terras entre Boa Vista e Pitombeiras. A respeito dos domínios adquiridos no vale do rio Acaraú, Aécio Feitosa destaca: “media 144 quilômetros, sendo uma das maiores dos tempos coloniais” (FEITOSA, A., 2001, p. 188).

O coronel Francisco Alves Feitosa, por sua vez, obteve a sesmaria do riacho da Mota, situada nos Inhamuns, em 30 de dezembro de 1747, mas acabou se tornando o grande senhor de sesmarias dos Inhamuns ao herdar todos os domínios de seu irmão Lourenço que, com a morte de seu filho – também sesmeiro – morreu sem deixar descendentes. Desse modo, por volta de meados do século XVIII o poderio econômico da família baseado no latifúndio pecuarista já se achava configurado:

Dentro de seus imóveis, desenvolvendo a pecuária em larga escala, além do criatório de cavalares, muares, equinos e outros animais, os Feitosas e seus descendentes armazenaram riquezas e prestígio, fazendo-os, por longas décadas, os senhores dos Inhamuns. (FEITOSA, A., 2001, p. 190).

Segundo o historiador norte-americano Billy Chandler (1981), a hegemonia dos Feitosas no sertão dos Inhamuns se manteve até por volta de 1930. A quebra do poder hegemônico dos Feitosa, no entanto, não significou uma ruptura com a estrutura oligárquica de poder. O que efetivamente ocorre com o declínio da influência política dos Feitosa, é uma pulverização do poder entre outras famílias que ascendem na região e vão exercer um domínio mais restrito partindo de alguns centros municipais. Em Arneiroz, a família Petrola⁹ ascende ao poder a partir da participação do patriarca Antônio Petrola no processo de emancipação definitiva do município, ocorrida em

⁹ Os irmãos Antônio Petrola Severo Petrola migraram para o Brasil vindos da província de Palermo, na Itália. Antes de se fixarem em Arneiroz, moraram no Piauí e no Amazonas.



1957. No ano, seguinte, Antônio Petrola foi eleito prefeito. A partir de então, a administração do município passou a ser sucessivamente ocupada por membros da família Petrola e aliados, oligarquia só interrompida nas eleições para prefeito de 2008, com a vitória do empresário Antonio Monteiro Pedrosa Filho (PMDB) sobre Nery Leal Petrola (PSDB), que tentava um segundo mandato.

Observa-se, assim, a permanência de uma estrutura social fendida, dicotomizada entre uma elite que controla a atividade produtiva, as relações de trabalho, a riqueza, os processos políticos formais, a máquina administrativa e uma maioria subalterna forçada a sobreviver sob essa dominação. Para John B. Thompson (1990), a dominação se configura numa sociedade quando as relações de poder estabelecidas são sistematicamente assimétricas, fazendo que certos indivíduos ou grupos exerçam poder de maneira estável de tal modo que exclua ou torne inacessível em grau significativo a outros indivíduos ou grupos subordinados, não importando a base sobre a qual essa exclusão é levada a efeito (THOMPSON, 1990, p. 200).

A atualização da narrativa do sofrimento e glorificação da escrava Marciana no município de Arneiroz por meio de diferentes práticas devocionais, sugere que os sujeitos daquela comunidade estão se posicionando na sua luta política contemporânea, do cenário dos conflitos que os atingem hoje enquanto coletividade. É significativo que um cruzeiro à beira de uma “travessia” tenha sido sistematicamente alimentado com práticas de devoção ao longo de décadas, aceitando que a devoção não se opera separada da dinâmica da vida social com suas demandas, conflitos etc.

Considerações finais

A hipótese interpretativa que norteou a reflexão sobre a religiosidade popular e sobre o culto à Santa Marciana especificamente, é a de que os sujeitos em situação de subalternidade encontram no religioso um dispositivo para se posicionarem na cultura e se definirem em seus próprios termos, ao invés de simplesmente aceitar as imposições hegemônicas. A reconstituição das origens e das características do catolicismo popular revelam que ele, de fato, se constitui historicamente num importante espaço de reconfiguração, por parte dos fiéis, das prescrições eclesiais, lugar de onde os setores subalternos, sem entrar em conflito direto com a instituição, engendram suas próprias formas de vivenciar o sagrado.



O esforço sistemático de uma comunidade para gerar práticas que, de algum modo, contribuíssem para perpetuar a história de uma escrava que se rebela contra o mando de seus senhores para viver plenamente seu desejo, ser ela mesma senhora de seu corpo pode ser compreendido como metáfora da condição dos que, hoje, se encontram ali, naquela região, submetidos a relações de dominação.

Se recuperar o passado é trabalhar sobre a ordem social presente (Connerton (1999), a narrativa do martírio de Marciana sem dúvida, evoca um conflito cultural, econômico, político e religioso secular e, ao mesmo tempo atual na medida em que as relações assimétricas de poder que caracterizaram a formação daquela sociedade na região dos Sertões dos Inhamuns permanecem na estrutura fundiária, na vulnerabilidade aos efeitos das adversidades climáticas, na situação de pobreza da maioria da população, na perpetuação de grupos familiares nos cargos de administração pública, no preconceito velado. O quadro de dominação construído ao longo de mais dois séculos deixou marcas profundas. Ao atualizar uma narrativa que encena o subalterno que “dribla” as prescrições e proibições, a violência e a arrogância dos hegemônicos, dos que têm o mando, ainda que pelas artes do sagrado, os sujeitos de Planalto estão ativando e elaborando questões, sentimentos e ressentimentos do presente, demandas sociais e políticas daquela localidade nos dias atuais.

Referências

- ARAÚJO, Maria do Carmo Ribeiro. O poder local no Ceará. In: SOUZA, Simone (coord.). História do Ceará. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1995.
- BENJAMIN, Roberto. Devoções populares não-canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa. **Revista Internacional de Folkcomunicación**, n. 1, 2003.p. 41-47.
- BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano 1: artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CHANDLER, Billy Jaynes. Os Feitosas e o sertão dos Inhamuns. Fortaleza: Edições UFC; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Oeiras: Celta, 1999.
- DATAS de sesmarias do Ceará e índices das datas de sesmarias: digitalização dos volumes editados nos anos de 1920 a 1928. / Organização Arquivo Público do Estado do Ceará.



Fortaleza: Expressão Gráfica / Wave Media, 2006.2 CD-ROM (Coleção Manuscritos / Arquivo Público do Ceará, v. 03.

FEITOSA, Aécio. Feitosa: genealogia, história, biografias. Fortaleza: Casa José de Alencar / Programa Editorial UFC, 1999.

FEITOSA, Leonardo. Tratado genealógico da família Feitosa. Fortaleza: Imprensa Oficial, 1985.

HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). América Latina Colonial. São Paulo: Edusp; DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1998.

INSTITUTO de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE). Índice de desenvolvimento municipal (IDM) Ceará 2008. Fortaleza, 2008. Disponível em: < http://www.ipece.ce.gov.br/categoria4/idm/IDM_2008.pdf > acesso em 15 mai. 2010.

_____. Indicadores sociais do Ceará 2008. Disponível em: < http://www.ipece.ce.gov.br/publicacoes/sintese-indicadores/IndicadoresSociais_2008.pdf > acesso em 15 mai 2010.

_____. Ceará em mapas. Disponível em:< <http://www2.ipece.ce.gov.br/atlas/> > acesso em 15 mai 2010.

JURKEVICS, Vera Irene. Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular. Curitiba: UFPR, 2004. Disponível em: < <http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2004/Veraluciajurkevics.pdf> > acesso em 04 mar 2010.

MORAIS, Álvaro Dellano Rios. O povo fez sua santa: canonização espontânea nas narrativas dos devotos de Mártir Francisca da Aurora. Fortaleza: UFC, 2008. Disponível em: < <http://dominiopublico.qprocura.com.br/dp/106739/O-povo-fez-sua-santa:-canonizacao-espontanea-nas-narrativas-dos-devotos-de-martir-Francisca-de-Aurora.html> > acesso em 05 abr 2010.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura Mello e. História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Cia. das Letras, 1997. v. 1.

PELBART, Peter Pál. Vida Capital: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PESSOA, José Raulino Chaves. Padrões de recrutamento e trajetória das elites políticas nos Inhamuns. Encontro Anual da Anpocs, 33., 2009, São Paulo. **Anais eletrônicos**. Disponível em: < <http://sec.adevento.com.br/anpocs/inscricao/resumos/0001/TC0414-1.pdf> > acesso em 08 mai 2010.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço e religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

SANTO, Moisés Espírito. **A religião popular portuguesa**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.



THOMPSON, John B. Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis / RJ: Vozes, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades bráslicas. In: SOUZA, Laura Mello e. História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Cia. das Letras, 1997. v. 1.

WOODWARD, Kenneth L. A fábrica de santos. São Paulo: Siciliano, 1992.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz:** a literatura medieval. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.