

## Parte II – História e Sociedade

Alan Martins de Oliveira  
Lemuel Rodrigues da Silva  
Marcílio Lima Falcão  
(orgs.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

OLIVEIRA, A. M., SILVA, L. R., and FALCÃO, M. L., eds. História e Sociedade. In: *Sociedade e cultura no Rio Grande do Norte: diálogos interdisciplinares* [online]. Mossoró: EdUFERSA, 2021. ISBN: 978-65-87108-24-7, pp. 77-155. <https://doi.org/10.7476/9786587108582>.

---



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

---

*PARTE II*  
HISTÓRIA E SOCIEDADE

---



# 4

## **BATISMO E COMPADRIO DE ESCRAVOS NA FREGUESIA DO ASSÚ/RN, NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX: PRIMEIRAS IMPRESSÕES**

Marcelo Vieira Magalhães  
Ericlis Dantas de Oliveira  
Matheus Rodrigues de Oliveira

O texto tem caráter exploratório, caracterizando-se por trazer algumas primeiras impressões sobre o tema escravidão na Freguesia do Assú/RN. Nesse sentido, objetiva demonstrar o potencial das fontes eclesiais do século XIX e a necessidade de cruzamento dessas fontes. Pretende-se ainda apontar alguns caminhos temáticos de pesquisa sobre o citado tema.

O registro de batismo aparece para os historiadores como uma possibilidade de fonte que vai para além de um caráter serial e quantitativo. Por muito tempo, utilizado numa perspectiva somente demográfica, vem sendo pesquisado ultimamente com um olhar também social e cultural. Frequentemente, usados pela sociedade em seu caráter religioso, tem o potencial de caracterizar bem as pessoas do período que se quer investigar, pois trazem informações, como: nome, filiação, cor, data de nascimento, naturalidade dos pais, local de batismo.

Esses documentos possuem uma qualidade que poucas fontes do período escravista têm, a presença de crianças escravas.

Um das primeiras reflexões que os registros de batismos proporcionam em relação às crianças negras e o seu processo educativo é que essa fonte documental, retira os filhos e filhas de escravizados do anonimato, ou seja, com os registros é possível identificar nominalmente essa nova categoria da infância que emerge com a legislação de 1871 (PORTELA, 2013, p. 7).

Ainda sobre o registro de batismo, Freire (2004, p. 5) afirma que surge como uma estratégia de manutenção da propriedade escrava:

O sacramento do batismo interessava muito aos proprietários de escravos, pois em virtude da instituição do padroado, o Estado português delegou à máquina eclesiástica inúmeras funções, levando as esferas religiosa e civil da vida das populações a estarem pouco diferenciadas. Dentre estas funções, a que mais interessava aos senhores de escravos dizia respeito à declaração, feita no registro de batismo dos inocentes, do nome do seu proprietário, o que lhe garantia a posse efetiva dos mesmos.

Em contrapartida, segundo Portela (2013, p. 1), o registro de batismo, após a Lei do Ventre Livre (1871), passa a ser usado pelos cativos como uma forma de assegurar a liberdade das crianças nascidas de pais escravos.

Assim, mais uma vez o ato do batismo torna-se um instrumento de luta das famílias escravizadas para proteção e garantia da liberdade dos seus filhos e filhas, já que de fato, a Lei do Ventre Livre proporcionou aos filhos e filhas de mulheres escravizadas uma liberdade híbrida. O que confere a essa fonte documental um aspecto central na constituição dessa nova condição jurídica dos filhos e filhas de famílias escravizadas (PORTELA, 2013, p. 4).

Já Botelho (1997, p. 109) mostra o batismo como a principal causa do parentesco sem laços sanguíneos no Brasil:

O batismo, uma das principais origens do parentesco fictício no Brasil, era utilizado pelos escravos para o estabelecimento de relações sociais na luta pela (re) construção de suas vidas comunitárias. O momento em que os filhos iam adquirir o status de cristãos era utilizado para garantir a extensão dos laços de parentesco através do apadrinhamento e do compadrio.

Podemos perceber alguns dos usos dos registros de batismo, não somente pelos livres, como também pelos os escravos, visto que esses documentos alcançavam as pessoas abastadas, mas igualmente os pobres e cativos. É uma documentação que carrega informações das pessoas marginalizadas e esquecidas por muito tempo pela história de perspectiva positivista, que tem como centro as elites, afirma Freitas (2014, p. 212).

É através do nome do indivíduo que o pesquisador vai conseguir identificar os sujeitos que estão em meio a um emaranhado de outros. Esse método seria a possibilidade de uma história que não é vista por uma análise macro, mas que passa a ser percebida pelo micro, dando voz aos esquecidos pela história, a exemplo dos escravos.

O estudo da escravidão no Brasil pode se desdobrar por várias facetas, todas elas muito amplas e sustentadoras de riquezas informativa e elucidativa. Os assentos batismais possibilitam penetrar em elementos ainda pouco desconhecidos de nossa História Social, Econômica e Administrativa; lançam luz, ademais, sobre aspectos da vivência cotidiana, hábitos, costumes e práticas das populações do passado brasileiro (SILVA, 2008, p. 2).

O recorte temporal estabelecido foi de 20 anos, compreendidos entre 1868 e 1888, podendo ser considerado pequeno, comparado aos demais trabalhos que partem dos registros de batismos, principalmente quando se quer estudar a ilegitimidade, como comenta Silva (2008, p. 2): “Todos os historiadores que lançaram mão do uso dos registros paroquiais o fizeram analisando o objeto – ilegitimidade – num período entre 30 e 100 anos, todos os trabalhos em caráter regional”.

O motivo para o nosso recorte se iniciar em 1868, é devido à proximidade com o censo brasileiro de 1872, que possibilita visualizar o quantitativo de escravos no início da década de 1870. Sobre os censos, é importante lembrar que, muitas vezes, quando se terminava de produzir, já era tempo de se iniciar um mais novo devido à quantidade de anos que demorava em sua produção. Segundo Chalhoub (2012, p. 38), o recenseamento geral do Império se iniciaria em 1851, mas encontraria resistência da população em relação aos registros civis, o que provocou a sua suspensão. Dessa forma, o primeiro recenseamento geral do Brasil só aconteceria em 1872, tendo seus resultados conhecidos somente nos anos de 1876 e 1877.

Já o marco final estabelecido no ano de 1888 se deu pelo fato de ser o ano em que foi assinada a Lei Áurea, decretando o fim da escravidão no Brasil. Ainda que em Assú tenha se antecipado, acontecendo em 1885. Como se sabe, não foi somente nessa localidade que a escravidão acabou mais cedo, cidades como Mossoró, em 1883, e toda a província do Ceará, em 1884, deram fim a esse triste capítulo da história nacional antes de 1888.

Ao se trabalhar com documentação eclesiástica, deve-se levar em consideração que ela segue uma série e, em alguns casos, isso se torna um problema, pois pode ser que existam lacunas dentro do recorte temporal demarcado.

Nos batistérios em que pesquisamos, houve uma grande lacuna entre janeiro de 1875 e junho 1879. Então, como lidar com uma dificuldade como essa? Em muitos casos, pode ser que o pesquisador pare aí por não ter como falar de algo que não tem ou possua poucos registros. Porém, como afirma Bacellar (2011, p. 1), a rarefação dos documentos eclesiásticos não impede a construção de uma obra historiográfica. Como saída a esse problema, podemos citar o cruzamento com outros registros paroquiais, ou até mesmo de outras tipologias, como exemplifica Bassanezi (2009, p. 143). A interseção entre essas fontes pode possibilitar a produção de pesquisas de variadas temáticas.

Por se tratar de *fonte nominativa* (documentos que trazem nomes de pessoas), esses registros se prestam a cruzamentos entre si e

com outras fontes nominativas. Aos historiadores persistentes, possibilitam, por exemplo, a reconstituição de famílias e de redes sociais e a identificação de diversos aspectos que marcaram as vidas de pessoas e grupos, relacionados, por exemplo, às hierarquias sociais, às práticas religiosas, aos sistemas de compadrio.

No caso de nossa pesquisa, a princípio levantou-se a hipótese de que a paróquia de São João Batista, Assú-RN, teria ficado sem um pároco, mas parece não ter sentido, pois, naquele período, a paróquia já possuía uma grande importância para a região, neste sentido, permanecer sem um vigário, durante tanto tempo, seria improvável. Outro fato reforçou a falha da primeira hipótese: o cruzamento com outras fontes do mesmo período, pois partimos para os livros de óbito para vermos se havia registros dos anos correspondentes à lacuna do livro de batismo, sendo identificadas inscrições nos anos de 1876, 1877 e 1878.

Visto que a paróquia continuou com um padre, levantou-se outra hipótese com mais sentido: os registros continuaram sendo feitos, mas em outro livro, possivelmente perdido. Essa hipótese foi reforçada com o cruzamento de fontes a partir do livro de casamentos, correspondente aos anos das lacunas nos batistérios. Lá encontramos a seguinte transcrição do vigário Antônio Germano Barbalho Bezerra:

Continuará na folha seguinte deste livro o lançamento dos assentos de casamentos desta freguesia, a contar do ano de mil oito centos e oitenta e tres, tendo sido lançados, pelo meu antecessor, os assentos de casamentos, em continuação do ano de mil oito centos e secenta e nove, para outro livro, de semelhantes assentos, em o qual eu continuei a formalidade e por ter-se findado aquele outro livro, e este estar em nítido vigor, para a mesma serventia continuei a lançá-los, neste, com a cinadeis [sic]. E para os fins convenientes, faço a presente declaração, e assino-a. Cidade do Assú 09 de dezembro de mil oito centos oitenta e tres. [assinatura do padre]<sup>39</sup>.

---

39 Acervo da Casa paroquial de São João Batista, de Assú/RN, 3º Livro de Casamento, 1867-1893, p. 19 verso.

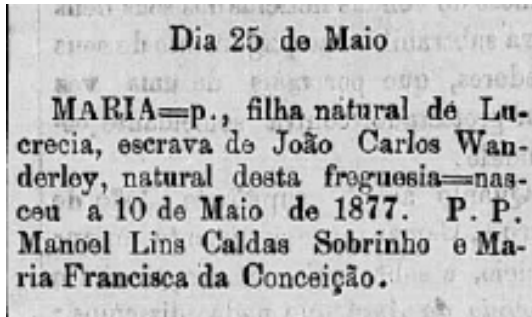


A partir desse fragmento, pode-se ver os registros de casamentos do ano de 1869 sendo feitos em outro livro, e em 1883, o mesmo voltou a ser utilizado por continuar em boas condições de uso. É possível que isso tenha acontecido com os registros de batismos, ou seja, por decisão do padre, eles também podem ter sido registrados em outro livro que veio a se perder.

Uma coisa é certa: a paróquia de Assú não ficou sem vigário durante esse período. Novamente através do cruzamento de fontes, isso pôde ser confirmado, dessa vez a fonte utilizada foi o jornal O Brado Conservador, um jornal local da freguesia do Assú, fundado em 1876, que costumava divulgar o batismo de crianças realizados na matriz da cidade.

Os registros encontrados nos jornais foram usados por nós como uma maneira de preencher, em parte, a lacuna existente no livro de batismo da paróquia, mas também para confirmar que os registros continuavam com frequência no período da lacuna.

Figura 1—Registro de Batismo encontrado  
no Jornal Brado Conservador



Fonte: Jornal Brado Conservador, n. 34, p. 2, 1877.

O fragmento acima é apenas um dos muitos registros que seguem pelas edições do jornal o Brado Conservador, uma coluna era reservada para os batismos na matriz, a mesma se iniciava da seguinte maneira: “Baptizado.—Foram baptizados na matriz desta cidade” [...]. Logo em seguida descreviam o dia; o nome da criança que estava sendo batizada;

a cor da pele, representada pela letra “p”, que no exemplo destacado poderia ser preta ou parda; a condição da criança, que poderia ser legítima, ilegítima, exposta ou natural; a filiação; a condição dos pais, no caso de cativo, o registro também vem trazendo o nome dos proprietários; e, por fim o nome dos padrinhos, sua condição (livre ou escravo) e proprietário, no caso de escravo/a.

Vale ressaltar que os registros de batismos da paróquia não seguem um padrão como os que são achados nos periódicos. Gonçalves e Luzes (2008, p. 3) afirmam que os encontrados nos jornais normalmente continham mais dados que os declarados pela igreja, sendo os padres verdadeiros filtros das informações contidas na documentação, pois a feição dos assentos passava pelo poder da escrita dos padres.

Tornam-se visíveis algumas informações que são retiradas e acrescentadas nos assentos com a mudança dos párocos, confirmando que a falta de uma padronização na época vigorava, e até mesmo para a pesquisa, isso pode vir a se tornar um problema, pois o pesquisador pode ter como base uma informação encontrada nos assentos, mas esta pode deixar de existir com a troca de vigários na paróquia.

Para além da influência direta do poder dos padres nas informações existentes nesses registros, deve ser ressaltado o cuidado que muitos párocos possuíam com a documentação eclesiástica, pois, sem essa preocupação e organização por parte de muitos, essas fontes não existiriam mais. A preservação recente do acervo de Assú se deve muito ao cuidado que o padre Francisco Canindé dos Santos deu aos documentos<sup>40</sup>.

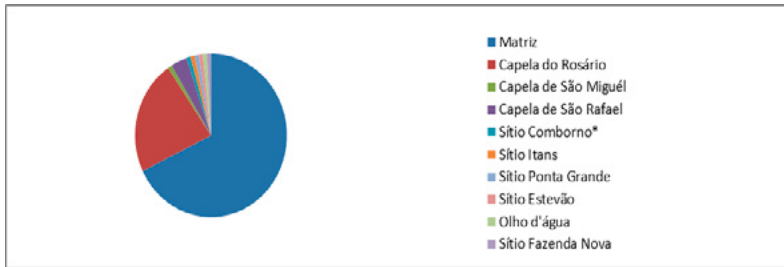
Apesar das lacunas existentes e vista a importância do cruzamento com outras fontes, foi possível realizar a catalogação dos assentos de escravos e seus descendentes entre os anos de 1868 a 1888, sendo coletados exatamente 108 indivíduos nos livros de batismos da Casa Paroquial e 07 assentos de batismos no jornal Brado Conservador. A grande maioria concentra-se na matriz da cidade, com 78 assentos, o restante foi encontrada em outras localidades da região, como: Capela

---

40 O Padre Canindé, como é conhecido, atuou como pároco em Assú entre os anos de 1966 e 2011.

do Rosário, Capela de São Rafael, Olho d'água, Sítio Ponta Grande, Sítio Estevão, Capela de São Miguel, Sítio Itans, Sítio Fazenda Nova e Sítio Comborno [sic]. O mapeamento dessas áreas foi feito na intenção de se detectar a concentração desses escravos e descendentes de cativos que nasciam e eram batizados na região do vale do Assú.

Gráfico 1—Quantidade de batismos de escravos por localidade na freguesia de Assú.



Fonte: Acervo da Casa Paroquial de Assú/RN. Livros de Batismos, n. 9, n. 10, n. 11, n. 12, n. 13. 1868 – 1888 e Jornal Brado Conservador, n. 11–n. 71. 1876-1879.

Como representa o gráfico, as maiores concentrações de batismos escravos no vale do Assú aconteciam na freguesia do Assú, representando um pouco mais de 65% da população cativa, nascida e batizada no recorte temporal trabalhado, sendo a segunda na Capela do Rosário, esta última descrita por Francisco Amorim<sup>41</sup> (1882, p. 50), como uma igreja inacabada. Ela não existe atualmente. Em seu lugar, foi criada a Praça do Rosário, também situada no centro da cidade de Assú.

Em 1871, quando foi promulgada a Lei do Ventre Livre, emerge uma nova categoria, a de crianças livres negras, filhas de escravos. Se o registro era utilizado pelo próprio escravo, assegurando a liberdade

41 Francisco Augusto Caldas de Amorim, natural da cidade de Assú. Foi poeta, jornalista, médico e prefeito do município de Assú, também foi membro da Academia Potiguar de Letras e do IHGRN e memorialista local, em seu livro “Assu da minha meninice: memórias” descreve lugares da sua infância, dentre eles, faz uma breve ressalva à Capela do Rosário.

de seus filhos, também era usado pelos proprietários, que passaram a adulterar os registros de batismos de seus escravos.

De fato, dentro desse novo contexto social, político e econômico, a criança negra livre era um objeto de extremo valor, já que supostamente, depois de 1871 nenhuma criança nasceria escravizada em território brasileiro. Assim sendo, restava aos escravocratas a manutenção do seu lucro “conservando”, adulterando os registros de nascimentos, ação que mantinha as crianças negras livres na condição de escravizadas (PORTELA, 2013, p. 4).

Não podemos confirmar se na freguesia de Assú aconteceu essa falsificação de registros batismais, porém pode ser analisada uma tabela com a quantidade de registros de cativos dos anos de 1868 a 1871.

Tabela 1–Batismos de escravos entre os anos de 1868 a 1871

BATISMOS DE CATIVOS	
ANOS	NÚMERO DE BATISMOS
1868	18
1869	21
1870	29
1871	21

Fonte: Acervo da Casa Paroquial de Assú/RN. Livros de Batismos n. 9/n. 10, 1868-1871.

Efetivamente, a partir de 1872, não se nasceriam mais criança escravizada no Brasil. Em Assú não seria diferente. Nessa freguesia, a média de batismo, até o ano de 1871, era regularmente bem próxima dos anos analisados conforme consta na Tabela 1. Não há uma grande discrepância entre um ano e outro para que possamos levantar a hipótese de que na freguesia do Assú tenha acontecido um grande movimento de falsificação por meio dos senhores de escravos, na intenção de manter as crianças negras livres em cativeiro.

Desconsiderando os batistérios das crianças nascidas após a promulgação da Lei do Ventre Livre e nascidos de mulheres libertas, pois a condição de escravo de um recém-nascido antes da Lei acima citada está vinculada às mães, são contabilizados 89 assentos de crianças nascidas de escravas, que já carregam desde o nascimento a condição de cativa. Porém, à medida que vai se aproximando o ano da abolição da escravidão no Brasil, em 1888, pode ser observada uma diminuição dos registros de batismos das crianças filhas de escravas e um posterior aumento, conforme é ilustrado na tabela quinquenal a seguir:

Tabela 2–Batismos de filhos de escravas após a Lei do ventre livre (1871)

BATISMOS DE FILHOS DE ESCRAVAS APÓS A LEI DO VENTRE LIVRE	
ANOS	QUANTIDADE DE BATISMOS
1872	02
1873-1877	08
1878-1882	05
1883-1888	11

Fonte: Acervo da Casa Paroquial de Assú/RN. Livros de Batismos de n. 9–n.13, 1868–1888 e Jornal Brado Conservador, n. 11–n. 71, 1876–1879.

De acordo com a Tabela 2, os registros de crianças negras livres aumentam por conta da Lei do Ventre Livre, no entanto, não em comparação com a quantidade de crianças negras filhas de escravos que nasciam antes da existência dessa lei.

Se compararmos os filhos de escravos no período de 1868 a 1871, pequeno período de tempo em relação aos anos de 1872 a 1888 restantes na Tabela 02, os filhos de escravos que já nasciam livres, a partir de 1872, não conseguem alcançar 35% (26) do total de filhos de escravos que nasciam cativos.

Os registros de batismo de filhos de escravos caem drasticamente, de 21 em 1871 como é visto na tabela 1, para apenas 02 registros em 1872, como podemos verificar na tabela 2. No primeiro intervalo de 5 anos, são contabilizados 8 registros de filhos de cativos; no segundo,

entre 1878 e 1882, teremos a aparição de 05 registros; e no terceiro, entre 1883 e 1888, aparecem 11 registros, sendo mais que o dobro de registros dos 5 anos anteriores. É importante frisar que, apesar de não haver uma queda nos últimos anos, é perceptível uma diminuição de registros de cativos e filhos de escravas, se comparados aos anos anteriores à criação da Lei acima citada.

Somente a partir de 1885, os registros de batismo de escravos e seus descendentes são cessados, sendo todos os indivíduos são classificados como “livres” e “brasileiros”, mas ainda carregando a identificação pela cor da pele.

Da leitura das Tabelas 1 e 2, pode-se analisar que a escravidão nessa freguesia já vinha perdendo força 13 anos antes do seu fim, em 1885. Muito provavelmente a crise escravocrata em Assú tivesse como um dos motivos o tráfico interprovincial de escravos: “um dos efeitos do tráfico interprovincial foi transformar algumas províncias do Norte em campo fértil à libertação dos escravos antes da Lei Áurea” (FALCÃO, 2018, p. 36). Com a proibição do tráfico negreiro em 1850, os cafeicultores da atual região sudeste do Brasil passaram a buscar escravos no norte do país.

Desde a década de 1850 intensificara-se o tráfico interprovincial de escravos, que já havia transferido mais de 100 mil cativos do Norte para o sul do país até o início dos anos 1870. Esse movimento de população escrava aumentaria nos anos seguintes, com 90 mil pessoas transplantadas entre 1873 e 1881, média de 10 mil por ano. Outro fator que deve ter contribuído para produzir a sensação de perda de legitimidade interna da instituição foi a crescente concentração da propriedade escrava, pois a majoração dos preços após o fim do tráfico africano tornara mais difícil sua aquisição por gente remediada ou de poucas posses (CHALHOUB, 2012, p. 72).

Além do tráfico interprovincial, a economia da região Norte declinava, havia dificuldade em se obter um escravo com as legislações proibitivas, os movimentos abolicionistas e a pressão externa da Inglaterra,

que perseguia navios negreiros, fez com que tal instituição perdesse legitimidade na sociedade que outrora a apoiava.

É muito provável que em Assú também tenha sido dessa maneira. A abolição nessa freguesia não tenha acontecido por considerar a escravidão algo desumano, e sim por que não era algo mais viável para se sustentar naquela sociedade. Marcílio Falcão (2018, p. 32), afirma que “diversos foram os espaços de enunciação a favor da liberdade em uma nação cuja presença da mão de obra escrava começou a ser vista por aqueles que a combatiam, como um empecilho ao desenvolvimento do Brasil”.

Assú acaba sendo influenciada por Mossoró, cidade que em 1883 fundou uma sociedade abolicionista e libertou os escravos. O papel de Mossoró para o movimento abolicionista na região é esclarecido por Falcão:

Nesse sentido, Mossoró foi, para o movimento abolicionista cearense, a porta de entrada para alavancar a campanha na Província do Rio Grande do Norte, estendendo-se pela zona Oeste. Na verdade, a luta mossoroense pela liberdade dos escravos teve um triplo efeito. Na fronteira Oeste, com o Ceará, pressionou as cidades cearenses da Ribeira do Jaguaribe, especialmente, Aracati, São Bernardo das Russas, Limoeiro e Espírito Santo de Morada Nova, ao mesmo tempo em que se expandiu pelas cidades circunvizinhas e pressionou as áreas próximas a Natal, onde estava a maior quantidade de escravos na província (FALCÃO, 2018, p. 42).

Quanto à legitimidade dos cativos da freguesia do Assú, no período estudado, vale ressaltar que surgem raramente entre os registros, sendo a maioria de filhos ilegítimos. Só foram registrados 03 batismos de crianças cativas com a condição de filho legítimo. É importante ressaltar que ser filho ilegítimo não queria dizer no contexto da escravidão que as crianças não tivessem contato com o pai, convívio familiar ou com os padrinhos. Este último, surge com o ritual cristão do sacramento de batismo e vincula padrinho e apadrinhado.

No ato do batismo o pároco deveria informar aos pais e padrinhos do batizando os laços que estes passavam a contrair a partir daquele momento. Pelo batismo os padrinhos ficavam sendo “fiadores para com Deus pela perseverança do batizado na Fé, e como por serem seus pais espirituais tem obrigação de lhes ensinar a Doutrina cristã e os bons costumes”; assim, aos “pais espirituais” cabia a formação moral e religiosa dos afilhados. (FREIRE, 2004, p. 5).

Bacellar (2011, p. 2) afirma que havia dois tipos de compadrio. O primeiro é em relação à condição social dos compadres e comadres, que poderiam ser uma escolha horizontal, ou seja, eram também escravos; o outro era vertical, que diz respeito à escolha de livres. O predomínio dos apadrinhamentos em Assú no período estudado era caracterizado como verticais.

Tabela 3—Compadres/ comadres na freguesia do Assú por condição social

TOTAL DE COMPADRES E COMADRES NA FREGUESIA DO ASSÚ POR CONDIÇÃO SOCIAL					
CONDIÇÃO HORIZONTAL		CONDIÇÃO VERTICAL		NÃO CONSTA	
Padrinho	Madrinha	Padrinho	Madrinha	Padrinho	Madrinha
05	07	100	84	03	17

Fonte: Acervo da Casa Paroquial de Assú/RN. Livros de Batismos, n. 9–n.13, 1868–1888.

O alto número de padrinhos e madrinhas livres entre crianças cativas pode ser considerada uma das estratégias usadas pelos cativos como uma forma de garantir certa proteção aos seus filhos ou até mesmo como um meio de se obter a liberdade por intermédio do padrinho, daí pode-se imaginar uma possível resposta para os raríssimos casos de senhores nessa condição. O caso da criança Maria é a



única exceção, filha da escrava Margarida, teve Antônio Vieira de Melo como seu proprietário e padrinho<sup>42</sup>.

Uma observação importante a se fazer com relação ao apadrinhamento é que nem sempre os padrinhos e as madrinhas tinham a mesma condição social. Na freguesia do Assú, há dois casos em que os padrinhos eram livres e as madrinhas eram escravas.

Podemos encontrar ainda, casos em que os padrinhos e as madrinhas são da mesma família do proprietário ou se repetem entre os cativos do mesmo dono. A exemplo disso, poderíamos citar Joaquim José Frutuoso<sup>43</sup> e Irene Elvira de Vasconcelos Chaves<sup>44</sup>, donos de escravos em que o padrinho de seus cativos se repete, ou Manuel Lins Wanderlei<sup>45</sup>, que tem um membro de sua família como padrinho de mais de um dos seus escravos. É possível ainda que, nessas situações os proprietários possam ter interferido na escolha de seus escravos para os padrinhos de seus filhos.

Como foi colocado no início, nosso texto é introdutório sobre a investigação da escravidão em Assú, utilizando fontes paroquiais, mas podemos concluir que há uma clara necessidade de se cruzar fontes. As conexões realizadas com os demais registros eclesiásticos de casamento e óbito foram exemplos demonstrados. Essas fontes permitem ir além de uma macro história, pensando nos sujeitos individuais. Vale salientar também que, enquanto pesquisa exploratória, os levantamentos feitos dão margens para diversas pesquisas que envolvam o cotidiano e apadrinhamento de cativos na cidade de Assú, os dados

---

42 Acervo da Casa Paroquial de São João Batista de Assú/  
RN. 9º Livro de Batismo, 1868, p. 6.

43 Acervo da Casa Paroquial de São João Batista de Assú/RN. 9º Livro de Batismo, 1869, p. 33 verso. Acervo da Casa paroquial de São João Batista de Assú/RN 9º Livro de Batismo, 1871, p. 111 verso.

44 Acervo da Casa Paroquial de São João Batista de Assú/RN. 9º Livro de Batismo, 1869, p. 98 e 98 verso. Acervo da Casa Paroquial de São João Batista de Assú/RN. 9º Livro de Batismo, 1870, p. 90 verso.

45 Acervo da Casa Paroquial de São João Batista de Assú/  
RN. 9º Livro de Batismo, 1868, p. 10 verso.

que aqui trouxemos, nos ajudam tanto a perceber algumas tramas e estratégias usadas pelos cativos, como também ter uma noção da concentração de escravos na cidade.



## REFERÊNCIAS

---

AMORIM, F. **Assu da minha meninice**: Memórias. Natal: Clima, 1982.

BACELLAR, C. A. P. Os Compadres e as comadres de escravos: um balanço da produção historiográfica brasileira. **AHPUH**, São Paulo, p. 1-11, julho. 2011.

BASSANEZI, M. S. Os Eventos vitais na reconstituição da História. *In*: LUCA, T. R.; PINSKY; C. B. (org). **O Historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

BOTELHO, T. R. Batismo e compadrio de escravos: Montes Claros (MG), século XIX. **LOCUS: Revista de História**, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p 108-115,

CHALHOUB, S. População e sociedade. *In*: CARVALHO, J. M. (coord.). **A Construção nacional**: 1830-1889. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. v. 2.

CUNHA, M. F. A legitimidade entre os cativos da Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Franca—Século XIX. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14., 2004, Caxambu, MG. **Anais** [...]. Caxambu, MG: ABEP, 2004. Disponível em: <https://urlless.in/KRgpB>. Acesso em: 22 jul. 2020.

FREIRE, J. Compadrio em uma freguesia escravista: Senhor Bom Jesus do Rio Pardo (MG) (1838-1888). In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14., 2004, Caxambu, MG. **Anais** [...]. Caxambu, MG: ABEP, 2004. Disponível em: <https://urlless.in/tlH4p>. Acesso em: 22 jul. 2020.

FALCÃO, M. L. **No labirinto da memória:** fabricação e uso político do passado de Mossoró pelas famílias Escóssia e Rosado (1902-2002). 2017. 320 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

FREITAS, D. T. L. Intercalando olhares a partir dos registros paroquiais da Madre de Deus de Porto Alegre: a possível combinação entre macro e micro-história. **História: debates e tendências**, v. 14, n.1, p. 210-223, jan./jun. 2014.

GONÇALVES, N.C; LUZES, J.S; GONÇALVES, M. A. Práticas e História: dos arquivos para a sala de aula. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA, 8., Rio de Janeiro, 2008. **Resumos** [...]. Rio de Janeiro: Anpuh, 2008. p. 87-88.

SILVA, S. P. **Os Registros de batismo e as novas possibilidades historiográficas.** p. 1-13, jul. 2008.

PORTELA, D. F. Registros de batismo da Paróquia Nossa Senhora Penha de França: uma fonte para o estudo do cotidiano privado das crianças negras livres na província de São Paulo. CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 7., 2013, São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: SBHE, 2013. v. 1.

# 5

## **O FUTURO DO PASSADO: IMPRENSA E COMEMORAÇÕES NA FABRICAÇÃO DA MEMÓRIA SOBRE A LIBERTAÇÃO DOS ESCRAVOS EM MOSSORÓ (1883-1931)**

Marcílio Lima Falcão

Em 1902, quando João da Escóssia<sup>46</sup> fez circular, pela segunda vez, o jornal *O Mossoroense*<sup>47</sup>, e uma de suas primeiras ações foi republicar

---

46 João da Escóssia nasceu em 27 de maio de 1873 e faleceu em 14 de janeiro de 1919. Filho de Jeremias da Rocha Nogueira, João da Escóssia implementou algumas mudanças, como o uso de ilustrações a partir de xilogravuras (ESCÓSSIA ROSADO, 1992, p. 18).

47 Fundado em 17 de outubro de 1872, o jornal *O Mossoroense* era representante do Partido Liberal, em Mossoró, defendia os interesses da maçonaria e sofria forte oposição do Partido Conservador local, dirigido pelo padre Antônio Joaquim Rodrigues. Essas rivalidades políticas se estenderam aos posicionamentos doutrinários e religiosos envolvendo o jornalista e a Igreja Católica. Para Jaime Hipólito Dantas, *O Mossoroense* passou por três momentos de funcionamento. A primeira fase (1872 a 1875) marca os conflitos com a Igreja Católica. Na segunda fase (1902 a 1935), foi dirigido por João da Escóssia (filho de Jeremias), que transformou a produção e circulação do jornal, ao utilizar xilogravuras e fazê-lo circular por três vezes na semana (antes circulava quinzenalmente). Além disso, transformou o jornal no órgão do Partido Republicano Federal. Na terceira fase, sob o comando de Lauro da Escóssia, começou a circular em 1946 e foi fechado em 1964, por

as matérias de o *Libertador*, um outro jornal, de origem cearense, que tratara sobre a libertação dos escravos em Mossoró, a 30 de setembro de 1883.<sup>48</sup> O interesse foi a inserção da trajetória familiar dos Escóssias<sup>49</sup>, no imaginário político local, a partir de duas estratégias: a fabricação de uma memória assentada em um passado considerado republicano e abolicionista; e a construção de um calendário cívico municipal que aureolasse o 30 de setembro como a mais importante data comemorativa.

Entre os meios para a efetivação dessas estratégias estavam o cuidado de selecionar o que deveria ser escrito e comemorado, bem como a transformação de *O Mossoroense* em “guardião” do passado da cidade. Desse modo, por toda a primeira metade do século XX, o jornal foi o principal narrador e incentivador das comemorações dos feitos

---

conta da instalação do governo militar. Ao retomar suas atividades nos anos de 1970, *O Mossoroense* passou a ser dirigido por Lauro da Escóssia. Em 1977, Lauro vendeu o jornal à Família Rosado (DANTAS, 2002, p. 33-34).

- 48 *O Libertador* era o órgão da Sociedade Libertadora Cearense. Em seu primeiro número (01 de janeiro de 1881) fez uma análise da situação brasileira em meio à escravidão, apontando o número de escravos ainda existente no país e os pequenos avanços que a questão havia tido nos espaços de discussão. Aponta a lei, de 28 de setembro de 1871, como algo importante, mas que não conseguiu alavancar um processo mais consistente para a questão servil. Ademais, defendeu que “sua missão é de amor, mas não vem trazer a paz [...] a liberdade só combate com a espada, porque a tyrannia não cede à razão e nem conhece o direito”. O lema em seu estandarte é tomado de empréstimo da Revolução Francesa e, em francês, concluiu o editorial: *allons, enfants de la patrie! Le jour de la gloire est arrivé!* (LIBERTADOR, Fortaleza, p. 1, 1 jan. 1881).
- 49 A origem da Família Escóssia foi permeada pelos atritos envolvendo a Igreja Católica e a Maçonaria. Em 1873, Jeremias da Rocha Nogueira (liberal e maçom) teve o batismo de seu filho negado pelo vigário Antônio Joaquim (representante do Partido Conservador), por serem os pais e padrinhos membros da maçonaria. Tal situação levou Jeremias Nogueira a batizar o filho na Loja 24 de Junho, com o nome de João da Escóssia Nogueira. Casado com Noemi Dulcila de Souza, João da Escóssia teve 12 filhos, entre eles Lauro da Escóssia, que dirigiu o jornal *O Mossoroense* de 1946 a 1977 (ESCÓSSIA ROSADO, 1998, p. 21-22).

gloriosos dos mossoroenses, dando lugar, em suas páginas, a novos acontecimentos, selecionados a partir da relevância político-social, nos cenários regional ou nacional e de acordo com a possibilidade de inclusão da participação de membros da Família Escóssia na narrativa jornalística.

Assim, a partir da circulação dos documentos sobre a abolição da escravidão e do mapeamento das transformações (apropriações e deslocamentos), ao longo do século XX, este artigo tem como finalidade analisar o papel da imprensa e das comemorações na fabricação da memória sobre a libertação dos escravos em Mossoró no período de 1883 a 1931.

## 5.1 O Guardiã do passado

Por meio da leitura das folhas impressas número oitocentos, é possível afirmar que a reprovação à monarquia, em Mossoró, foi anterior à rejeição da escravidão. Em 1873, por exemplo, o jornal *O Mossoroense* utilizou o discurso da “Fala do Trono” para adjetivar o governo imperial como “imoral, corrompido” e responsável pelos “sofrimentos e dores da pátria” (*O MOSSOROENSE*, p. 1, 11 jan. 1873). Entre as críticas ao Império e a defesa da República, deu prioridade às matérias favoráveis aos liberais, tomando como adversário político local o Pe. Antônio Joaquim Rodrigues, líder do Partido Conservador, crítico ferrenho da maçonaria e representante local na Assembleia Provincial (*ROSADO*, 1992, p. 13).

Comandado por Jeremias da Rocha Nogueira, esse jornal apresentou-se como semanário político, comercial, noticioso e antijesuítico. Sua primeira fase, de 1872 a 1875, foi marcada pelas disputas políticas locais entre conservadores e liberais, o que contribuiu para a radicalização dos atritos entre os representantes da Igreja Católica (Pe. Antônio Joaquim) e a Maçonaria. Foi em *O Mossoroense*, portanto, que essa disputa teve sua maior expressão na imprensa local.

Ao retornar, em dezembro de 1902, o jornal se empenhou não somente em atacar a República, mas também em publicar documentos



sobre a libertação local dos escravos a partir do que foi impresso, no calor da hora, pelo periódico cearense *Libertador*. Essa atitude pode ser entendida como um meio de João da Escóssia requerer, para sua família, uma memória que lhes colocaria como vanguarda na luta pela República e trabalho livre no Rio Grande do Norte.

Por outro lado, esse esforço pode ser compreendido como uma nova forma de narrar o passado da cidade, selecionando, a partir dos objetivos políticos, fatos que moveriam a circulação do jornal em sua segunda fase (1902-1934). Nesse sentido, o uso das narrativas sobre o 30 de setembro de 1883 e sua aproximação da população, por meio de comemorações que sacralizaram civicamente o tempo e o espaço, são vistos como estratégias dos Escóssias para estabelecer a abolição local como marco da campanha abolicionista nacional.

No jornal *O Mossoroense*, a evocação desse momento como a principal referência sobre o passado da cidade ocorreu por meio da publicação de atas, telegramas, cartas, poesias, hinos, artigos e biografias dos abolicionistas. O conteúdo desses textos ia, desde a desaprovação à recém-criada República, até o exemplo que o passado da cidade propiciou a construção do imaginário sobre a abolição da escravidão.

Em parte, essas publicações se justificam pela relação que a família Escóssia mantinha com a Maçonaria – instituição que alavancou o processo abolicionista local. Entretanto, admite-se a hipótese de que essa tenha sido uma tentativa de estabelecer, no imaginário social, *O Mossoroense* como o guardião do passado da cidade, expresso em símbolos, ritos comemorativos, crenças, discursos e representações sobre a libertação dos escravos (PESAVENTO, 1995, p. 24). Por essa razão, os Escóssias teriam incentivado a construção do calendário cívico municipal e dado ênfase à valorização dos abolicionistas, o que resultou no esquecimento das formas de resistência dos negros à escravidão em Mossoró.

Esse processo de esquecimento foi imprescindível à produção de uma memória gloriosa do 30 de setembro de 1883. Foi um movimento de cima para baixo, com o completo controle político e midiático das Sociedades Libertadoras Cearense e Mossoroense e da Maçonaria. Assim, pois, a libertação dos escravos em Mossoró, como data

comemorativa, encontrou, na imprensa, seu lugar de circulação,<sup>50</sup> tendo como principal representante local *O Mossoroense*, que, no intuito de manter a circulação da documentação sobre o acontecimento e incentivar as atividades comemorativas anuais, retomou, em sua segunda fase, a narrativa sobre o assunto.

Amparada por comemorações e discursos cívicos, a memória a respeito da abolição em Mossoró, construída pelos Escóssias, no jornal, reafirma os abolicionistas como homens imbuídos de ideais civilizatórios. A boa imagem desses homens foi reforçada ainda pelo uso da memória histórica presente no jornal *Libertador*, que concedeu a eles o status de heróis da cidade.

Por trazer matérias detalhadas, o *Libertador* foi, de fato, significativo para o trabalho jornalístico dos Escóssias em prol da construção de um lugar para Mossoró na história nacional. Uma matéria que mostra sua influência é a que narra a ocasião da festa do 30 de setembro de 1883, publicada no mesmo dia da abolição mossoroense. De forma antecipada, o jornal cearense divulgou, em Fortaleza, todo o protocolo a ser seguido na manhã do evento, em Mossoró, antes mesmo que ocorresse a solenidade da entrega das cartas de alforria.

Narrada como a data áurea da municipalidade, o 30 de setembro representa o instrumento por meio do qual as elites locais, com destaque para os Escóssias, buscaram sua inserção no imaginário social e a conquista de um lugar no contexto político republicano do início do século XX. Nessa empreitada, contaram com o jornal, veículo de informação no qual divulgaram o avanço civilizatório como um dos elementos do seu discurso (*O MOSSOROENSE*, p. 3, 30 set. 1909).

Tal avanço, ao coadunar com o discurso do profícuo crescimento da cidade de Mossoró, serviu aos interesses das autoridades em usarem as festividades cívicas, tanto nacionais como municipais, como momento

---

50 O jornal *Correio de Natal* fez uma edição especial sobre a libertação dos escravos em Mossoró. Os textos exaltaram o feito mossoroense, a participação da Libertadora Cearense e a importância da abolição mossoroense para alavancar a campanha no Rio Grande do Norte (*CORREIO DE NATAL*, p. 01 - 04 30 set. 1883).

de exibição das “novidades do viver moderno, a exemplo do telégrafo, do jornal, da luz elétrica, do automóvel, que dará a Mossoró ares de modernidade” (FERNANDES, 2009, p. 26). Esses avanços foram acompanhados pelas transformações urbanas, entre elas: inaugurações de praças, jardins, pavimentação de ruas e outros equipamentos que refletiam as mudanças na vida social e política da cidade.

Com efeito, o simbolismo desses espaços de sociabilidade, juntamente com a ritualística e liturgia cívica das comemorações anuais do 30 de setembro, efetivaram a monumentalização dos documentos que referenciavam, a partir da abolição local, Mossoró como terra da liberdade. A monumentalização pode ser compreendida pela importância que seu uso passa a ter para as instituições promotoras das comemorações cívicas. No momento em que os documentos são utilizados, eles fazem parte das relações de força que compõe essas atividades comemorativas e possibilitam refletir sobre a memória coletiva a partir das relações de poder presentes em sua constituição (LE GOFF, 1996, p. 545). Ademais, mostram que a operacionalização do uso do passado pelos Escóssias ocorreu por meio da associação entre passado e presente, isto é, pelo regime de historicidade que via no passado os elementos de efetivação e crença no futuro promissor.

No jornal *O Mossoroense*, a cidade é revelada como centro irradiador de uma decisão estratégica à “transformação social” da nação. Além disso, produziu-se o discurso que pôs a liberdade como referência do passado de Mossoró. Percebe-se, então, que o dever de memória da família Escóssia obteve êxito porque atuou no espaço comemorativo, que funciona como “meio de combate contra a amnésia coletiva, ou melhor, como forma de luta pela produção (e reprodução) de uma nova memória, assim elevada a uma espécie de garantia da necessária articulação entre o passado, o presente e o futuro” (CATROGA, 2005, p. 109).

## **5.2 A Memória gloriosa**

Agenciada por diferentes formas de narrar o acontecimento (atas, hinos, poesias, biografias etc.), a fabricação da memória que propôs

Mossoró como pioneira do abolicionismo nacional encontrou na relação passado/presente o espaço para que a comemoração não fosse monoliticamente a cristalização do passado, mas “uma transformação do presente, de tal forma que, se o passado aí for reencontrado, ele não fique o mesmo, mas seja também ele retomado e transformado” (DIEHL, 2002, p. 101). Sua importância se evidencia pela possibilidade de novas abordagens na (re)construção e ressignificação do acontecimento pelo ato comemorativo, por isso, mais do que lembrar os fatos, o uso jornalístico do passado fez das comemorações espaço de questionamentos da situação social e política republicana (KARNAL; TATSCH, 2011, p. 08-27).

Bella e encantadora miragem – a República vinha para nós nimbada da luz mais esplendente de felicidades incomparáveis, não assinalando unicamente, triumphal avanço para um estado de civilização mais recomendável, mas também uma phase garantidora de um bem-estar geral e ambicionado.

Anteviamos a extraordinária elevação dos créditos e dos brios nacionaes, das honras e dignidades dos beneméritos servidores da pátria rehabilitada, a absoluta verdade da justiça inviolável, a excepcional grandeza desse mysterioso pedaço do continente americano, que parecia, no delírio de muitos, surgido dos mares e aparelhado n’aquelle mesmo dia para a grande vida invejável que o esperava.

No entanto, não pode ser mais desalentador, mais terrível, o desmentido, irreverente que de tudo nos tem dado os homens e as cousas dominadoras em Nosso Paíz (O MOSSOROENSE, p. 1, 15 nov. 1904).

A República não trouxe o que o jornal tanto pregou contra a monarquia – a liberdade e a melhoria das condições de vida das camadas mais humildes. O saldo desolador, apresentado em *O Mossoroense*, refletiu o posicionamento dos Escóssias diante do naufrágio do sonho que a proclamação da República havia criado no tocante às “expectativas de renovação política de maior participação no poder por parte não

só de contra-elites, mas também de camadas antes excluídas do jogo político” (CARVALHO, 1987, p. 22).

A desilusão apresentada diante do novo modelo político favoreceu a investida de *O Mossoroense* na tentativa de inserir a cidade na escrita da história da nação por meio de seu passado glorioso. Desse modo, dados biográficos, textos e poesias de abolicionistas nacionais e locais, como José do Patrocínio, Paulo de Albuquerque, Damião de Souza Mello e Almino Affonso, apareceram com frequência nas páginas do jornal, especialmente nos anos iniciais da segunda fase de circulação (*O MOSSOROENSE*, p. 1, 16 fev. 1905).

O uso desses textos, ao fundamentar-se na memória comemorada sobre o 30 de setembro, contribuiu no sentido de evitar indagações sobre o processo de transição da escravidão ao trabalho livre em Mossoró, o que reforçava a oficialidade da narrativa jornalística de *O Mossoroense*. Entretanto, a campanha abolicionista esteve no mesmo diapasão com que os Escóssias insistiram em reprovar as práticas que marcaram a cultura política da Primeira República. Em outras palavras, a exaltação aos abolicionistas e ao 30 de setembro omitiu as condições sociais dos homens e mulheres cujo passado escravo continuou como mácula à condição marginal diante dos direitos sociais essenciais à efetivação da cidadania.

Essa situação confirmou, em nível local, que a incorporação dos ex-escravos da sociedade mossoroense no pós-abolição ficou restrita ao mínimo que seu status de livres podia lhes oferecer em um contexto marcado pela preservação do caráter desigual e hierarquizado da sociedade brasileira (MACHADO, 2006, p. 149).

Desse modo, até o final de sua segunda fase, os Escóssias intercalaram a publicação de documentos com a programação das comemorações da abolição. Na edição nº 55, por exemplo, o jornal comentou as comemorações do 30 de setembro e apontou a inauguração da Estátua da Liberdade, na Praça da Redenção, como:

[...] um marco commemorativo que atesta que na memória de um povo não se extingue a lembrança dos feitos gloriosos dos seus antepassados, e, como uma eloquente ironia, servirá elle

de motivo para apostrofarmos os tyrannos, sempre que para aquella effigie tivermos de lançar as nossas vistas, lembrando-nos da clamorosa injustiça de um governo, que entrega seu povo ao extermínio pela negra fome (O MOSSOROENSE, p. 2, 30 set. 1904).

Como referência ao 30 de setembro, a Estátua da Liberdade era o ponto de convergência na relação que *O Mossoroense* mantinha com a sociedade. Para além do jornal, outras instituições foram agregadas às solenidades da abolição da escravidão. Em 1909, o Grupo Escolar 30 de Setembro ficou a cargo das comemorações até a década de 1930.<sup>51</sup> As atividades desempenhadas pela escola começavam pela manhã, com um desfile até a Praça da Redenção, onde cantavam o Hino da Libertadora Mossoroense e declamavam poesias. Em seguida, saíam em desfile rumo às casas dos abolicionistas e das sedes dos jornais *O Mossoroense* e *Comércio de Mossoró* (O MOSSOROENSE, p. 1, 1910).

Durante anos, a comemoração do 30 de setembro ficou restrita às visitas à Estátua da Liberdade, às residências dos abolicionistas, inaugurações, realização do baile dos negros e às reuniões na Loja Maçônica 24 de Junho (O MOSSOROENSE, p. 1, 1910). A força da data comemorativa, no início do século XX, partiu dos interesses da Família Escóssia em associar sua trajetória política à campanha abolicionista, buscando, assim, a inserção no imaginário social, através da construção da dimensão nacional ao pioneirismo mossoroense. Sua importância foi tão grande que a relação era maior com a Lei do Ventre Livre<sup>52</sup> que com a Lei Áurea. Em muitas ocasiões, a memória

---

51 Essa escola foi criada em 15 de novembro de 1908, durante o Governo de Alberto Maranhão. Suas atividades iniciaram em maio de 1909 com Francisco Gurgel do Amaral, como seu diretor. Informação disponível em: <http://ee30setembro100anos.blogspot.com/2010/04/um-breve-resgate-historico-da-escola-30.html>. Acesso em: 12 out. 2018.

52 A aprovação dessa lei gerou muitas discussões políticas e necessitou que Rio Branco e seus aliados articulassem, com ambos os partidos, os múltiplos interesses que a libertação dos recém-nascidos do ventre das escravas

do Visconde do Rio Branco, tido no jornal como um dos responsáveis por impulsionador as ideias em torno do fim da escravidão, foi citada como o ponto de partida mais significativo à expansão da campanha abolicionista (COSTA, 2010, p. 54).

Nos discursos proferidos durante as comemorações, foi comum os representantes de *O Mossoroense* reforçarem esse posicionamento. Em 1910, Escóssia Filho leu um discurso para uma plateia de alunos e representantes das instituições públicas. O texto, de autor desconhecido, publicado no dia 09 de outubro, apontou a importância das comemorações e relacionou a trajetória jurídica da questão escravocrata ao 30 de setembro, a ponto de afirmar que a libertação dos escravos mossoroenses “representou um grande passo na jornada” que se iniciou em 28 de setembro de 1871 e foi concluída em 13 de maio de 1888.

Esse legado glorificante de nossos antepassados de ontem, que nós hoje aqui osculamos com o mais carinhoso desvanecimento e, a mais entusiástica aclamação traduz para nós, representantes da nova geração um padrão de cívica nobreza, modelo primoroso das conquistas do futuro.

Eis, mocidade de Mossoró, vos que na frase do imortal cantô dos escravos, sois o Moyses no Sinai, erguei a vossa frente sobranceira ao morno bafejo da brisa de nossos verdes carnaubas e de desta estendida sobre a arca santa de nossas brilhantes tradições, entoai o solemne compromisso de vossa atividade e másculas energias em prol da grandiosa tarefa da liberdade de nossa pátria, de que a emancipação dos captivos foi o prologo e a nossa verdadeira emancipação política será o complemento.

Assim cumprireis o vosso dever com o passado e realizareis as esperanças do futuro.

---

refletiam naquele momento tanto sobre o lugar que a Coroa ocuparia na questão da escravidão, quanto em relação ao controle do processo abolicionista que deveria ser feito sem causar revoltas dos escravos. Era necessária uma solução moderada para a tranquilidade pública e para a confiança dos proprietários diante das atribulações que a abolição poderia causar.

Viva o dia 30 de setembro!

Viva Mossoró livre! (O MOSSOROENSE, p. 1, 1910).

O texto evidencia como a memória sobre o 30 de setembro transformou Mossoró em espaço de luta pela liberdade e tornou os Escóssias representantes desse discurso. Suas críticas repousaram sobre os vícios da política, retratados no clientelismo e no paternalismo, elementos característicos do regime republicano nas primeiras décadas, em termos de expansão dos direitos civis e políticos (CARVALHO, 1999, p. 45).

Diante desses posicionamentos, a busca pela legitimação do pioneirismo mossoroense no abolicionismo foi uma constante no exercício cotidiano do jornal dos Escóssias e nas instituições escolares, onde os discursos proferidos trouxeram à tona a memória sobre pessoas e lugares que, em seu conjunto, ficaram gravadas em poesias e outros documentos que listavam as ações dos que fizeram o 30 de setembro.

Na edição de 14 de maio de 1910, *O Mossoroense* apresentou o passado como herança e autointitulou-se como responsável pela sua manutenção na vida dos habitantes da cidade.

Como sempre, passou esta gloriosa data esquecida, entre nós, que, entretanto, representamos papel tão saliente no movimento abolicionista, tendo sido Mossoró o 2º município livre em todo o vasto território do Brasil.

Nem ao menos as repartições públicas se lembraram de hastear seus pavilhões como sempre faz O Mossoroense que, por todos os meios, procura levantar bem alto a gloriosa tradição que nos legou a nossa história política, censurando sempre os que fugirem ao cumprimento deste dever quase sagrado. [...] O dia '13 de maio' que é o prolongamento do 30 de setembro, a data mais gloriosa da história de nossa civilização, deveria ser sempre lembrada em nossa terra, e, o despontar deste sol, acariciado pelos beijos reconhecidos do povo mossoroense, ao som do imortal Hymno Libertador (O MOSSOROENSE, p. 1, 1910).



Baseado na justificativa de que o 30 de setembro de 1883 foi o acontecimento local mais importante diante da história nacional, o jornal reivindicou um lugar para a libertação dos escravos no calendário cívico da cidade. Esse trabalho da família Escóssia torna evidente os interesses de associar a própria trajetória de Jeremias da Rocha Nogueira, patrono da família Escóssia, e de seu jornal, ao pioneirismo na luta que desembocou na campanha abolicionista.

O uso jornalístico do passado, feito por *O Mossoroense*, associou tanto a celebração do progresso, alardeada pela imprensa do início do século XX, quanto a crença de que o futuro promissor ainda encontraria, na exaltação do passado, o exemplo para sua realização (ELEUTÉRIO, 2008, p. 83-89).

Nessa perspectiva, a busca pela inserção da libertação dos escravos como data do calendário cívico da cidade seria, também, a incorporação da trajetória social e política da família Escóssia dentro do que foi considerado o mais importante momento da participação da cidade em nível nacional. Todo o empenho partiu do trabalho de jornalistas de uma cidade interiorana, eufóricos por uma exaltação que não encontrou nos principais centros do país ecos, e que se restringiu a ficar localizado e com pouca repercussão jornalística, daí o entendimento dos limites e significados do 30 de setembro para os Escóssias.

Esses limites e significados refletem o olhar que o próprio jornal possuía sobre o tempo social da cidade, uma vez que a relação entre passado e futuro continuavam a ser permeadas pelo exemplo que o passado teria na construção do futuro. Isso foi exposto em um contexto (início do século XX) em que as grandes cidades, como o Rio de Janeiro, passavam por consideráveis transformações, cuja percepção do tempo social, linear e orientado, tinha no “futuro, a redenção e, no passado, o esquecimento” (BARBOSA, 2007, p. 25).

A batalha pela memória expressa em *O Mossoroense* mostrou que, no início dos anos de 1920, a preocupação com os rumos das comemorações do 30 de setembro foi uma constante. Em meio ao enfraquecimento das comemorações, os Escóssias apelaram à população por uma maior participação nas festividades, tendo como justificativa a importância simbólica da data para a história local.

Mossoró atravessa, positivamente, uma phase de decadência cívica, que urge remediar e remover, pela recordação *systemathica* e oportuna, em todos os centros e em todas as camadas populares, dos feitos patrióticos dos nossos antepassados. E nem de outra forma, nos mostraremos dignos, aos nossos próprios olhos, da herança que recolhemos e de que somos depositários e guardadores. A data anniversaria da abolição de todos os captivos residentes em território mossoroense deveria ter sido outras manifestações de regosijo que não apenas a tradicional *soirée* dançante dos libertos e a festividade do “Democrata Club”, a despeito de seu realce e importância. As comemorações cívicas, para que alcancem a finalidade que se destinam, devem ter amplitude maior e repercussão mais extensa e mais larga (O MOSSOROENSE, p. 1, 1920).

Para os proprietários de *O Mossoroense*, ao chegarem aos clubes, as atividades comemorativas perdiam parte de sua publicidade e modificavam-se, tanto na ritualística como na essência necromântica de exaltação aos heróis do passado. No jornal, intensificou-se a retomada das comemorações com textos, como o do professor Joel de Carvalho, que enfatizou, a partir da narrativa do sofrimento dos negros escravos, a coragem e brilhantismo dos abolicionistas mossoroenses em desafiar a força dos proprietários de escravos.

Os gemidos de dôr e de angustia que ecoavam no fundo das senzalas, tocava-lhes o âmago do coração, incitando-os, cada vez mais, ao triunfo do seu benemérito desiderato.

A tribuna era liderada por Almino Afonso e a imprensa, por Jeremias da Rocha Nogueira, que ao lado de outros não menos entusiastas pela causa dominante, baniu os gládios da palavra, que eram como verdadeiras farpas flamejantes lançadas em praça pública, para devorar a dureza e a apatia dos adversários inconscientes da grande cruzada da maçonaria, a mater propulsora da liberdade dos povos, erguia também a sua espada de fogo a fulminar e partir os élos impiedosos (O MOSSOROENSE, p. 1, 1931).

Observa-se que a fabricação da memória sobre o 30 de setembro pelos Escóssias trouxe, em seu arcabouço, a necessidade de inserir nomes que, até então, não eram citados como abolicionistas, como o de Jeremias da Rocha Nogueira, falecido em 26 de junho de 1881.

Patriarca da família Escóssia, fundador de *O Mossoroense*, militante do Partido Liberal, e maçom, a memória de Jeremias da Rocha Nogueira, como abolicionista, era indispensável ao sucesso da estratégia de incorporação do passado abolicionista à trajetória dos Escóssias. Mas, ao ser apresentado como abolicionista, logo surgiram questionamentos, como o do jornalista José Martins de Vasconcelos. No artigo “*Adulterando a história sobre o 30 de setembro de 83 em Mossoró*”, publicado no jornal *Correio do Povo*, o jornalista questionou a veracidade da inclusão de Jeremias Nogueira como abolicionista, alegando que ele não participara da campanha abolicionista (CORREIO DO POVO, p. 3, 1910).

Nesse aspecto, o processo de gestação da memória sobre Mossoró – cidade da liberdade – ganhou forma e sentido na evocação de um passado que teve como cerne os interesses de uma família que buscou um lugar na história da cidade. Entretanto, essa memória abolicionista não está restrita aos homens que lutaram pelo fim da escravidão, nela cabem também a idealização do “bom escravo”, como foi narrado pelo professor Joel de Carvalho.

Rompem-se afinal as cortinas do firmamento azul, e no horizonte fulgidos da terra invicta de Rafael Mossoroense da Glória, surge a aurora radiosa para ouvir o epinício altissonante da grande vitória.

Era o 30 de setembro de 1883, que raiava grandioso e límpido como o sol brasileiro, ao ruído triunfal das grilhetas partidas. Estavam libertos todos os escravos do nosso município, “Rafael, tú doravante és livre como o vento que sibila nos leques das nossas carnaubeiras!” – Disse o grande tribuno, ao dar áquelle a alcunha de Mossoroense da Glória.

Não sei se se pode desejar feito mais sublime, episódio mais heroico, do que esse que nos legaram, num exemplo altiloquente de amor e de civismo aquele pugilo de espartanos tão nobres quão juntos,

que hoje constituem a relíquia imperecível dos nossos dias e dos dias de amanhã.

Sejam, pois, benditos, muitas vezes benditos, hoje e sempre, esses “varões de Plutarco”, que a 30 de setembro de 1883, escreveram com o gládio de seu feito de gigante, no bronze maciço da nossa História, essa tríplice legenda – Liberdade, Igualdade, Fraternidade (O MOSSOROENSE, p. 1, 27 set. 1931).

Símbolo das articulações que desembocaram no fim da escravidão e dos desdobramentos que suas ações passaram a ter com o famoso Clube dos Espartacos, similar ao Clube do Cupim, em Recife, Rafael Mossoroense da Glória é a idealização do ex-escravizado que agradece e honra a atitude das autoridades que o libertaram.

A referência ao Clube do Cupim no Recife é uma associação às atividades desenvolvidas pelo “Clube dos Espartacos em Mossoró – dar abrigo e amparo aos escravos” que chegavam a Mossoró. Na correspondência que os abolicionistas mossoroenses escreviam aos abolicionistas pernambucanos, a alusão ao transporte de libertos e as pressões pós-libertação local mostram como a libertação dos escravos em Mossoró manteve a tensão que a questão abolicionista propiciava e estava longe de ser resolvida por completo. Em carta enviada ao comerciante pernambucano João Ramos, em 28 de maio de 1884, Joaquim Bezerra da Costa Mendes (presidente da Sociedade Libertadora Mossoroense) expõe sua constante luta em prol da libertação nas áreas circunvizinhas e, por conta disso, afirma que continua “lutando com os infames e nojentos negreiros não só do interior como daqui! Ainda que nesta terra não tenha mais escravos!” (GALVÃO, 1982, p. 17).

Na correspondência, negócios e ideias estão juntos do comerciante abolicionista mossoroense. A luta para manter a empresa de compra de algodão e venda de produtos nacionais, mediante os obstáculos comerciais, advindos por partilhar posicionamentos sociais e políticos diante dos ideais abolicionistas, era uma constante (ROSADO, 1989, p. 36). A vida do comerciante pagou o ônus dos posicionamentos abolicionistas à medida que o esforço em encontrar parcerias na capital pernambucana era permeada pela necessidade de abertura de crédito

para manter o fluxo comercial com o interior do oeste da Província do Rio Grande do Norte.

Joaquim Bezerra da Costa Mendes é exemplo dos atritos que marcaram a libertação dos escravos mossoroenses. Mesmo com um pequeno fluxo de escravos, Mossoró era o centro econômico irradiador do oeste, como tal, mantinha os vínculos socioeconômicos que a escravatura gerou, como foi o caso do comércio interprovincial que deslocou grande parte da mão de obra escrava das Província do Norte para São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

Com todo esse trânsito, Mossoró possuía particularidades viáveis à construção do processo libertário: era praça comercial; possuía poucos escravizados e suas autoridades políticas e jurídicas possuíam contato com as ideias abolicionistas, quer com sociedades libertadoras, como era o caso da ligação com a Sociedade Libertadora Cearense, quer com as ideias abolicionistas que circulavam entre as autoridades jurídicas locais, como o juiz Alcebíades Dracon. Com o apoio das principais autoridades locais e os interesses abolicionistas dos cearenses na Província do Rio Grande do Norte, a libertação dos escravos em Mossoró limitou-se às inclinações de sua elite em prol dos princípios do progresso que o trabalho livre representava naquele momento, ficando os ex-escravizados sem os meios necessários ao exercício da cidadania (CARVALHO, 2015, p. 57)

Assim, as narrativas jornalísticas sobre as comemorações da libertação dos escravos em Mossoró, especialmente no jornal *O Mossoroense*, evidenciam que, junto à lembrança do ato comemorativo, construíam-se os meios para esquecer resistências, tensões e limites à medida que se produzia, em nível local, uma memória gloriosa sobre o pioneirismo da cidade em uma das grandes questões das últimas décadas do Império, a abolição da escravidão.

## REFERÊNCIAS

---

- 13 DE MAIO. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 14 maio 1910.
- 15 DE NOVEMBRO. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 15 nov. 1904.
- 30 DE SETEMBRO. **Correio de Natal**, Natal, p. 1-4,  
30 de set. 1883.
- 30 DE SETEMBRO. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 3, 30 set. 1909.
- 30 DE SETEMBRO. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 9 out. 1910.
- 30 DE SETEMBRO. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 4 out. 1920.
- A FALLA do Throno. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 11 jan. 1873.
- A ESTÁTUA da Liberdade. **O Mossoroense**, Mossoró, p.  
2, 30 set. 1904.
- BARBOSA, M. **História cultural da imprensa: Brasil – 1900-  
2000**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- CARVALHO, J. M. **Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República  
que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, J. 30 de setembro. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 27 set. 1931.

CARVALHO, J. M. **Pontos e bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CATROGA, F. **Nação, mito e rito**: religião civil e comemoracionismo (EUA, França e Portugal). Fortaleza: Edições NUDOC; Museu do Ceará, 2005.

COSTA, E. V. **A Abolição**. 9. ed. São Paulo: UNESP, 2010.

DANTAS, J. H. **A Imprensa em Mossoró**. Mossoró: Fundação Vingt-Un Rosado, 2002.

DIEHL, A. A. **Cultura historiográfica**: memória, identidade e representação. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

ELEUTÉRIO, M. L. Imprensa a serviço do progresso. In: MARTINS, A. L.; LUCA, T. R. (org.). **História da imprensa no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

FERNANDES, P. R. **Mossoró**: uma cidade impressa nas páginas de O Mossoroense (1872-1930). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2009.

GALVÃO, J. B. **Subsídios para a história da abolição do cativo no Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 1982. (Coleção Mossoroense).

JOSÉ do Patrocínio. **O Mossoroense**, Mossoró, p. 1, 16 fev. 1905.

KARNAL, L.; TATSCH, F. G. A memória evanescente. *In*: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. (org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2011.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1996.

MACHADO, H. F. Imprensa e identidade do ex-escravo no contexto do pós-abolição. *In*: NEVES, L. M. B.; MOREL, M. P.; FERREIRA, T. M. B. C. (org.). **História e imprensa**: representações culturais e práticas de poder. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj, 2006.

PESAVENTO, S. J. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, 1995.

PROGRAMA. **Libertador**, Fortaleza, p. 1, 1 jan. 1881.

ROSADO, C. A. E. **Escóssia**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 1998. (Coleção Mossoroense. Série C, v. 989).

ROSADO, C. A. E. **Síntese histórica de O Mossoroense**. Mossoró, RN: Fundação Guimarães Duque, 1992.

ROSADO, J. V. **Repercussões pernambucanas do movimento abolicionista mossoroense**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 1989. (Coleção Mossoroense. Série B, v. 507).

VASCONCELOS, J. M. Adulterando a história sobre o 30 de setembro de 1883 em Mossoró. **Correio do Povo**, Mossoró, p. 3, 4 out. 1910.





# 6

## **SERTANEJO NORTE-RIO-GRANDENSE MIGRANTE E SUA RELIGIOSIDADE NA PRIMEIRA REPÚBLICA**

Lemuel Rodrigues da Silva

O texto aqui apresentado é parte de uma pesquisa que se propôs mostrar a relação entre discurso de salvação e migração e que tomou como referência as experiências de famílias que migraram do oeste do Estado do Rio Grande do Norte, na década de 1930, para o sul do Ceará, mais precisamente para o Arraial do Caldeirão, sítio pertencente ao Padre Cícero e administrado pelo Beato José Lourenço.

Antes de entrarmos na discussão sobre a religiosidade dos sertanejos, faremos uma reflexão sobre cultura popular, o que nos dará consistência ao percurso que iremos traçar. Para isso, tomaremos como base algumas obras que discorrem acerca da temática e levantaremos alguns questionamentos quanto à visão dos sertanejos em relação à sua religiosidade e o modo como os setores do clero católico tratavam essa questão.

Se tomarmos como referência Chartier (1995, p. 1), segundo o qual a cultura pode ser concebida, dentre outras maneiras, “como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irreduzível à da cultura letrada”, veremos que a cultura religiosa dos sertanejos, como é interpretada em boa parte da produção historiográfica, remete-nos a essa concepção.

O autor propõe o conceito de cultura através da categoria de *apropriação e representação*. A primeira noção nos remete a uma ideia de consumo, que se faz presente a partir da maneira como será utilizado aquilo que é imposto. A segunda noção nos revela o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade é construída, pensada, dada a ler por grupos e agentes sociais distintos. No entanto, é preciso lembrar que, ao longo da história do ocidente cristão, a cultura popular nunca esteve totalmente desmembrada da cultura letrada, seja a literatura, a religião ou os costumes, como as danças, crenças, devoções etc. Estabelecer uma rígida separação entre elas é omitir suas semelhanças, já que é comum nos depararmos com as narrativas sobre a cultura medieval europeia de costumes com elementos culturais que transitavam entre os diversos segmentos sociais.

Peter Burke (1989, p. 207-208) nos mostra que, “em 1500, a cultura popular era a cultura de todo mundo” e só por volta de 1800 ocorreram, em algumas regiões da Europa, mudanças no comportamento cultural por parte de setores elitizados da sociedade, como o clero, a nobreza, os comerciantes, motivados por uma nova visão de mundo. O autor trabalha com a ideia de hierarquização da sociedade entre a classe subalterna e a elite. Assim como as classes, a cultura também estaria dividida entre a não oficial, das classes subalternas, e a cultura oficial, que pertenceria à elite.

Mesmo apontando para uma divisão de cultura, a partir da hierarquização das classes, ou seja, a cultura como produto de uma situação de classe, Burke revela que, tanto a maioria da população quanto a pequena parcela erudita, compartilhavam de elementos presentes na cultura popular. A elite mantinha uma relação muito próxima com os segmentos subalternos, participando das festas de rua e carnaval juntamente com esses grupos. Isso significa dizer que, ao longo dos tempos modernos, a renascença, as reformas religiosas e a ilustração, provocaram gradativamente o distanciamento entre a cultura popular e a letrada, no entanto esse distanciamento não implicou uma ruptura. Nesse contexto, reafirmamos que a mudança no comportamento não pode ser vista como uma ruptura, isso porque os limites de fronteira

entre o popular e o letrado são frágeis, o que garante uma permanente e forte interação entre ambas.

Se retornarmos as considerações feitas por Chartier, perceberemos que, ao historicizar a evolução das relações sociais no que diz respeito à cultura popular e a imposta pela Igreja e pelo Estado, o autor nos remete a vários momentos históricos diferentes e que fogem a um esquema pré-estabelecido de um marco temporal, separando uma cultura de outra; isto é, perceberemos a existência de “uma suposta idade de ouro da cultura popular, onde essa aparece como matricial e independente, e épocas onde vigoram censura e coação, quando ela é desqualificada e desmantelada” (CHARTIER, 1995, p. 2).

Assim como Burke trabalha o final do século XVIII como marco nas mudanças na Europa, Le Goff, citado por Chartier, reconhece antes de 1200 o “crescimento de uma cultura popular leiga que vai aproveitar o espaço criado, nos séculos XI e XII, pela cultura da aristocracia leiga, ela mesma toda impregnada do único sistema cultural então disponível fora do sistema clerical, precisamente o das tradições folclóricas” (CHARTIER, 1995, p. 3). Além disso, no século XIII, teríamos outra mudança nos perfis cultural na Europa. Portanto, na mesma linha de raciocínio de Chartier, homogeneizar o discurso de ruptura cultural na Europa, estabelecendo um marco transitório, parece-nos menos importante do que compreender “como em cada época, se elaboram as relações complexas entre formas impostas, mais ou menos constrangedoras e imperativas, e identidades afirmadas, mais ou menos desenvolvidas e reprimidas” (CHARTIER, 1995, p. 3).

Descrever a cultura popular e a letrada, tomando como referência suas diferenças e o estabelecimento de um marco regulatório, gera uma omissão daquilo que consideramos essencial para sua compreensão, que é a capacidade de ambas promoverem entre segmentos sociais distintos o processo simultâneo de acultramento.

Carlo Ginzburg também dará grande contribuição ao nosso estudo, uma vez que sua vasta obra aborda com bastante precisão a temática da cultura popular. Na introdução de *O queijo e os vermes*, Ginzburg evidencia a ideia de circularidade formulada por Bakhtin (1999) – muito embora apareça, na obra de Bakhtin, de maneira implícita, uma

vez que o autor priorizava em seus estudos as oposições em detrimento das interpenetrações culturais entre as classes. Ginzburg afirma que, “entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas” (GINZBURG, 1987, p. 12).

Inspirada na Antropologia Cultural, Ginzburg formula uma visão original de cultura popular que não se confunde com cultura imposta às classes subalternas pelas classes elitizadas, nem tampouco aponta para um triunfo de uma cultura original das classes populares sobre os projetos aculturadores das elites letradas. Na sua concepção, a cultura popular se define pela sua oposição e também pelas relações que mantém com a cultura letrada das classes dominantes, que é filtrada pelas classes subalternas de acordo com os seus próprios valores e condições de vida. Ginzburg observa que a cultura não é estanque e estática, muito menos deve se trabalhar com marco regulatório numa suposta supremacia entre uma cultura e outra, devido ao seu caráter dinâmico e sua faculdade de “circular” entre os setores da sociedade.

Os modelos de interpretação citados acima nos dão uma noção da dimensão e das possibilidades de se trabalhar com a temática da religiosidade sertaneja, seja através do pensamento de Chartier – sustentado no conceito de apropriação e representação – ou através de Ginzburg – que utilizou, com muita propriedade, o conceito de circularidade cultural.

É a partir da ideia de circularidade cultural que iremos buscar a compreensão da religiosidade sertaneja, tema sempre presente nas discussões sobre a atuação da Igreja Católica no Brasil, ora apresentada como uma anomalia, fanatismo, fetichismo, ora como elemento de luta contra a opressão. As opiniões são as mais diversas e levam, às vezes, a conclusões carregadas de preconceitos.

A temática – que apresenta diversas denominações, tais como religiosidade popular, catolicismo popular, cristianismo moreno – já foi bem trabalhada por autores como: Suss (1979), Beozzo (1982), Azzi (1987), Hoornaert (1991), dentre outros que apresentaram seus conceitos e promoveram amplos debates em torno da questão.

Se tomarmos como referência Beozzo (1982, p. 145), veremos que o autor defende a ideia de religiosidade popular como um “patrimônio de classes sociais exploradas e oprimidas”. O autor divide as crenças conforme o nível social, estabelecendo uma hierarquização, uma divisão da cultura, de acordo com a posição dos grupos que a detém. Tal afirmação demonstra um caráter preconceituoso, primeiro porque divide as crenças religiosas baseando-se na posição social do fiel – por isso é que as camadas mais pobres demonstram sua fé de uma maneira instintiva, fugindo das regras pré-estabelecidas pelo catolicismo oficial; segundo porque apresenta um conceito de popular como algo que não representa a realidade do Brasil, tendo em vista o caráter mestiço de nossa gente e de nossa cultura. Vendo dessa forma, o caráter popular da religiosidade nada mais é do que uma representação de memória coletiva dos segmentos subalternos, uma manifestação supersticiosa e vulgar de crenças.

Outros autores propõem uma concepção diferenciada para o termo. Suss (1979, p. 28), afirma que:

A aculturação horizontal de diversas culturas entre si é possível com muito mais rapidez do que o intercâmbio vertical entre o povo e a elite dentro do mesmo círculo cultural. Disto se deveriam deduzir conclusões muito importantes sobre a presença da Igreja numa cultura da pobreza.

O conceito “catolicismo popular” na extensão em que é usada aqui [...] abrange todos os costumes e vivências religiosas do povo, sejam eles de origem africana, indiana, protestante, católica, espírita ou pagã.

O autor nos conduz a uma relação intercultural, apontando para as diversas origens étnicas da formação da população brasileira. A origem do sertanejo está nas populações nativas e de outros grupos que se integraram, como o povo oriundo de diversas regiões da África, com diferentes formações culturais e religiosas; e da Europa, de onde recebeu forte influência cristã católica e judaica. Essa integração é o que consolida o caráter mestiço da religião cristã no Brasil, não cabendo,

portanto, conceitos que venham a dividir os segmentos sociais a partir de suas crenças, como assinala Beozzo.

Podemos apresentar, como características da religiosidade popular, as preces, devoções e peregrinações – todos esses elementos fazem parte do universo do fiel, independentemente do nível social. Sendo assim, a fé e suas formas de demonstração não podem ser definidas tendo como referência categorias sociais. O que pode ser identificado como diferente em determinados grupos de religiosos são as manifestações de fé, que podem apresentar momentos de exaltação durante as louvações ou demonstrar afeto por algum santo. Esse tipo de comportamento também não implica numa afirmação de que seja particular das classes subalternas, haja vista a dificuldade de diferenciar a origem social, por exemplo, dos romeiros que se dirigem a Juazeiro do Norte, no Ceará, durante as romarias em nome de Nossa Senhora das Dores ou do Padre Cícero.

Não podemos esquecer que o Brasil herdou de Portugal um caráter místico, uma vez que o colonizador se manteve fiel a algumas das tradições medievais em detrimento da incorporação do espírito burguês. Assim, deparamo-nos com uma situação de transposição do mundo feudal de alguns comportamentos culturais que vão marcar profundamente o processo de formação da cultura brasileira. Daí, encontrarmos, na Europa, situações que nos remetem, juntamente com as culturas nativas, indígenas e africanas, a origem da religiosidade popular no Brasil, como declara Huizinga (1996, p. 174):

Enquanto a profunda devoção se encontrava ainda centrada em Cristo e sua mãe, uma multidão de crendices e fantasias enxa-meava em volta dos santos. Tudo contribuía para torná-los familiares e quase vivos. Vestiam-nos com trajos populares. Todos os dias se encontravam os ‘Senhores’ S. Roque e S. Jaime nas pessoas vivas dos peregrinos e de doentes.

Diante disso, percebemos nos fiéis uma característica singular da religião que a faz popular pelo seu caráter sincrético, os aspectos

devocionais são apresentados pela magia simbólica em detrimento dos ditames da ortodoxia.

A herança portuguesa, na formação cultural do brasileiro, vai marcar sua história e sua religiosidade. O caráter popular dessa religiosidade se dá, então, pela aproximação do fiel com o sagrado, do vivido em oposição ao doutrinal, sem interferência do clero. Desse modo, a oração, a prece, a penitência e a devoção se constituem como alimentos espirituais do fiel.

Em sua obra *Religião e dominação de classe*, Pedro Ribeiro (1985, p. 114) nos remete a esse universo marcado pela presença dos santos:

Os santos são as representações fundamentais do catolicismo popular. Concebidos como seres pessoais e espirituais, dotados de poderes sobrenaturais, eles são tidos como capazes de exercer influência sobre o curso da vida e da natureza. A noção popular é muito mais abrangente do que a dos santos canonizados, pois ela compreende também os diversos títulos de vocacionais de Jesus e de Maria, as almas de defuntos e figuras mais ou menos lendárias. Cada um desses seres espirituais pode conceder graças e proteção celestiais a quem lhe dedica culto ou invoca sua proteção. Assim, o catolicismo popular conhece uma multidão de santos, desde aqueles oficialmente reconhecidos pelo magistério eclesiástico até santos locais cujo culto não dura mais do que duas ou três gerações.

O caráter terreno da santificação desses personagens implica a aproximação real deles com os problemas vivenciados pelo fiel. O crente busca fortalecer a sua fé através da certeza de que o santo escolhido, para defender e resolver suas questões, tem consigo uma identidade cultural, como bem citou Ribeiro ao apontar o Padre Cícero como uma dessas divindades – embora o cenário atual de devoção sobre o padre de Juazeiro já tenha demonstrado, ao contrário do que previu o autor, que a realidade religiosa vivida ao redor de Padre Cícero não se constitui em “santo” de “duas ou três gerações, mas remete para uma perpetuação em torno de sua devoção”.



Esse caráter devocional e penitencial vai se acentuar com o trabalho missionário desenvolvido pelas Santas Missões a partir do século XVII, em especial com os oratorianos e os capuchinhos franceses, que tiveram um papel significativo na aproximação da Igreja com os fiéis que viviam distantes dos núcleos urbanos. Não pretendemos concentrar nossa discussão em torno do papel exercido pelas Santas Missões junto às comunidades sertanejas, apenas queremos ressaltar que esses missionários se tornaram uma referência para os sertanejos ao assumirem a vida itinerante e desenvolverem ações comunitárias ao lado dos fiéis, não se furtando, inclusive, ao trabalho braçal e se igualando na pobreza e nas necessidades materiais. Esse comportamento os aproximava cada vez da realidade vivida pelos fiéis, passando a existir uma cumplicidade que fazia deles homens comuns e uma liderança espiritual e política.

Se formos estabelecer, como elemento para a compreensão da religiosidade dos sertanejos o seu caráter de independência em relação à doutrina oficial e da hierarquia eclesiástica, chegaremos a uma compreensão que nos dará suporte para explicar os fatores que levaram centenas de famílias a migrarem rumo às comunidades lideradas por padres, beatos ou conselheiros, dando origem aos movimentos sócio-religiosos nos sertões do Nordeste.

A conduta dos sertanejos, no que diz respeito ao aspecto religioso, deve-se muito a sua relação com esses missionários que atuaram no final do século XIX e na primeira metade do século XX, além do acesso daqueles que eram alfabetizados a algumas obras como: *Missão Abreviada e Imitação de Cristo*. Tais obras, herança da “*Devotio Moderna*” lusitana seiscentista, constituíam-se em manuais de ensinamento da doutrina cristã e tornaram-se populares nos sertões através desses missionários.

A *Missão*, escrita pelo padre oratoriano de origem portuguesa Manoel José Gonçalves Couto (1819-1897), teve sua primeira edição no ano de 1859 e tinha por objetivo, como expõe o próprio autor na capa:

Para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar o fructo das Missões. É destinado este livro para fazer oração, e instruções ao povo, particularmente povo d'aldeia.

Obra utilíssima para os parochos, para os capelães, para qualquer sacerdote que deseja salvar almas, e finalmente para qualquer pessoa que faz oração pública.

A obra tem mais de setecentas páginas e é dividida em quatro partes, mais um aditamento no final. A primeira parte é voltada para meditação em torno de vários assuntos, como: vocação religiosa, pecado, morte, juízo final, além de orações e ladainhas; a segunda prioriza as instruções extraídas dos evangelhos; a terceira são reflexões morais tiradas da sagrada paixão de Cristo; a quarta parte são relatos de vida dos santos e orientações de como proceder numa missa; e, no aditamento, a obra orienta e chama atenção para as práticas cristãs.

Outra preocupação do autor diz respeito ao avanço dos protestantes e, por conseguinte, justifica a necessidade de expandir a leitura de sua obra através do seguinte argumento:

Ora, como os inimigos da Religião espalham por toda a parte, e com a maior actividade, os seus maus livros para assim destruir o catholicismo, nós devemos fazer outro tanto em favor da Religião e da Igreja, e pelo amor de Deos, ás almas e á Religião, que espalhem estes livros; não por via de interesse que d'elles me resulta, pois já se sabe que não correm por minha conta; mas sim para que em toda a parte se plante a Oração, a frequencia dos Sacramentos, a santificação dos dias sagrados, e especialmente para que ninguem se deixe illudir da incredulidade e do protestantismo. (COUTO, 1868, p. 5-6)

O autor não esconde sua preocupação com a penetração de obras e missionários protestantes no país, por isso exorta os fiéis a combater aqueles julgados como “inimigos da Religião” numa verdadeira cruzada antiprotestante. Com esse apelo, o texto toma uma conotação mais agressiva para com os fiéis, uma vez que a sua luta não se restringiria apenas à busca pela salvação de sua alma, mas também a uma eterna vigilância em torno da ameaça protestante. Mas esse apelo não é o

ponto essencial da *Missão*; a observação foi feita com o intuito de contextualizarmos o momento de sua construção e publicação.

A referida obra teve importância crucial na formação cultural e religiosa dos sertanejos, não pelo seu discurso antiprotestante citado acima, mas por se tratar de um manual bastante utilizado pelos missionários nas Santas Missões, devido à linguagem e mensagem de fácil compreensão, mesmo entre aqueles que não eram alfabetizados, chegando a ser considerada uma verdadeira bíblia entre os fiéis.

Hoornaert (1973, p. 77-87) ao analisar a obra, em confronto com a Sagrada Escritura, aponta algumas lacunas e limitações em seu texto, dentre elas:

a redução da mensagem cristã ao âmbito estritamente individual e moral; a exaltação unilateral da obediência e penitência como virtudes cristãs, e a quase identificação entre ‘vida cristã’ e ‘vida de piedade’ (pietismo).

Sobre a primeira observação o autor assinala:

O fato é que, ao longo das setecentas páginas da “*Missão Abreviada*”, tem se a impressão que a *religião cristã consiste na arte de salvar a sua alma*. Esta perspectiva reduz tudo: o evangelho se torna uma colação de histórias edificantes, a moral engole a mensagem do Reino de Deus, Cristo se torna instrumento no caminho da salvação individual, a Igreja nem entra em consideração (HOORNAERT, 1973, p. 77-87, grifo nosso).

O autor também analisa com detalhes cada uma das observações feitas no estudo comparativo, elaborado por ele em relação às mensagens contidas na *Missão* e na *Sagrada Escritura*. Limitar-nos-emos à primeira análise por se tratar de uma abordagem que levanta o tema em torno do discurso da salvação da alma, ponto principal de nosso estudo e que está mais presente na memória dos sertanejos, que tinham conhecimento da existência desse livro e de sua mensagem.

O acesso à referida obra nos levou a constatação apontada por Hoornaert, com a qual concordamos. Mas é viável acrescentar a objetividade de sua mensagem, bem como o fato de atender ao seu propósito: tornar acessível aos fiéis de todos os segmentos sociais a palavra de Deus através de um discurso agressivo, dominador e autoritário, fazendo valer a proposta de cristianização dos povos colonizados.

Já a obra *Imitação de Cristo* tem sua primeira edição latina manuscrita datada de 1419, foi escrita pelo monge agostiniano Tomás de Kempis (1380-1471) no período em que viveu no Mosteiro de Sant'Ana, localizado em Zwolle, distrito de Utrecht, na Alemanha. A obra caracteriza-se pelo seu gênero devocional e apresenta-se com uma espécie de guia espiritual e unificador das práticas cristãs católicas. Além disso, afigura-se como um verdadeiro tratado de moral cristã. A descrição mais objetiva da obra pode ser compreendida no prefácio (1979, p. 5):

[...] o mais velho dos livros de leitura permanente. Tem cinco séculos de vida e de ação nas consciências, nos corações e nas almas. Durante estes quinhentos anos, seus textos simples, mas profundos, consolam, aconselham, nutrem o espírito e lapidam os sentimentos da humanidade.

[...] nenhum outro livro, místico ou profano, pôde reunir textos que, a partir da singeleza, fossem animados por linguagem tão direta e tão penetrante, tão capaz de arrebatrar, de conter e de salvar.

Trata-se, portanto, de um livro de formação espiritual, usado com um fim educativo, interpretando os valores cristãos e orientando suas práticas. A obra se constitui num dos mais antigos textos religiosos de leitura intensiva, sendo, inclusive, considerada uma segunda Bíblia, igualmente traduzida para inumeráveis línguas vernáculas e o latim.

A obra é dividida em quatro partes, chamada de *livros*, na qual cada uma versa sobre uma temática, a saber: no primeiro livro encontra-se um aviso útil para a vida espiritual, convidando o leitor para refletir sobre humildade, verdade, prudência, resistência a tentações, dentre outros temas; o segundo livro apresenta uma exortação à vida interior,

através dele nos deparamos com ensinamentos sobre a bondade humana, a pureza, a amizade familiar com Jesus, a gratidão pela graça divina; no terceiro livro vem a consolação interior, o fiel fica diante de Cristo num diálogo silencioso sobre como andar no caminho de Deus, sobre o desprezo do mundo, sobre tolerância e sobre a renúncia a toda ambição, dentre outros assuntos; o quarto, e último livro, evidencia o sacramento do altar, no qual o fiel é exortado à sagrada comunhão.

Como essas obras podiam formar e informar num universo como os sertões do Nordeste, composto por uma população quase que totalmente analfabeta? Como tais ensinamentos podiam ser transmitidos e assimilados por essa população? Para responder essas questões, faz-se necessário retornar às formulações teóricas de Chartier sobre apropriação e representação, uma vez que é preciso lembrar a existência de um leitor entre o livro e de um público ouvinte, no caso os sertanejos analfabetos.

A leitura é por si só, geradora de novas práticas sociais, seja ela realizada de forma individual em recinto fechado ou de forma coletiva em espaço público. Se uma obra é lida para um público alfabetizado, seu conteúdo poderá ser rediscutido, mas se essa leitura for feita para um público analfabeto? Não se via muita possibilidade de rediscussão em torno de seu conteúdo, o que levava a uma imposição da interpretação do leitor. Sendo assim, a leitura e propagação do conteúdo desses livros para a população sertaneja analfabeta proporcionou inúmeras interpretações acerca dos temas ali tratados, que passaram a fazer parte de seu universo de conhecimento e, com certeza, foram repassadas para outras gerações a partir da tradição oral.

A leitura dessas obras nos foi fundamental para compreender algumas questões colocadas pelos entrevistados em relação às suas crenças, dentre elas a convicção de que a religião cristã consiste na arte de salvar almas. A promessa da salvação está presente na memória dos homens e mulheres que foram entrevistados ao longo de nosso estudo. Tomemos, como exemplo, um trecho do depoimento do Sr. José Gomes de Almeida (84), contemporâneo, a respeito da pregação de Severino Tavares durante sua passagem por Portalegre (RN): “O Conselheiro os

aconselhava a ir, era um fanatismo medonho, uma história que eles iam ganhar a salvação. Se fossem, ganhavam a salvação lá no Beato”.

Assim como o Sr. José Gomes, outros entrevistados justificaram suas atitudes por conta da crença na remissão dos pecados e na salvação de suas almas. O senhor A. C. O. (92), que mora em Portalegre, guarda em sua memória os ensinamentos de Severino:

Na missão ele ensinava primeiramente a rezar: rezar o Pai Nosso, rezar o terço. Depois do terço, ele nos colocava para rezar o Ofício da Mãe de Deus. Todo mundo tinha que cumprir, rezar aquelas orações muito bonitas, que eram criadas pelo meu Padim Ciço Romão Batista.

Poucos falaram da Igreja, do clero, era como se a relação dos fiéis com Deus não necessitasse da intermediação do clero. A Igreja, para eles, aparece apenas quando perguntado sobre as festas religiosas.

Outra questão verificada nas obras citadas e que confirmamos nas entrevistas é a penitência como uma necessidade capital para alcançar a salvação. A oração e a penitência levariam o homem ao céu. Daí o entendimento da exigência do trabalho como um dos critérios para se viver no Caldeirão. O Sr. M. P. O. (82), remanescente, afirma que:

A vida era trabalhar e rezar. Tinha aqueles dias que ele saía com uma cruz de madeira grande, vestia aquela túnica que nem um padre. Aí saía com aquele pessoal em procissão um atrás do outro. Os homens na frente e as mulheres atrás. Quando chegavam num determinado local eles paravam para rezar, depois se levantavam e seguiam de novo até chegar à casa dele novamente.

O trabalho como penitência faz parte do cotidiano cristão, tanto na *Missão Abreviada* quanto na *Imitação de Cristo*. Nessas obras, fica evidente a exigência da penitência como um meio de salvação. Para entendermos melhor, destacamos, na segunda obra, um trecho sobre a meditação da morte, que nos remete a uma orientação para a aceitação

passiva do sofrimento e a necessidade da penitência para atingir a salvação da alma:

Pois o que dará grande confiança de morte abençoada é o perfeito desprezo do mundo, o desejo ardente do progresso da virtude, o amor à disciplina, o rigor na penitência, a prontidão na obediência, a renúncia de si mesmo e a paciência em sofrer, por amor a Cristo, qualquer adversidade (KEMPIS, 1486, p. 45).

Semelhante comportamento demonstraram os sertanejos em relação ao cotidiano do Caldeirão, resumindo suas vidas à oração e ao trabalho. De acordo com D. Maria Madalena Filha (83), também conhecida como D. Mazinha, remanescente e residente na cidade de Umarizal:

O sermão de Severino era semelhante ao de Frei Damião. Aconselhava as pessoas dizendo: quem bebeu, não beba mais; quem mentiu, não minta mais; reze o rosário; e assim por diante. Minha mãe o levou lá prá casa, passou três dias na minha casa.

É bem verdade que, entre os contemporâneos, as opiniões nem sempre eram de concordância com essa postura, muitos apontavam o movimento como farsa, enganação, e aqueles que se dirigiram para o arraial eram comumente taxados de fanáticos.

Para os sertanejos, as grandes virtudes do cristão são a penitência e a obediência, virtudes que estão bem claras nas obras estudadas. As observações acerca da vida monástica, que constam na *Imitação de Cristo*, aproximam-se muito do cotidiano religioso dos sertanejos:

São a mudanças dos costumes e a perfeita mortificação das paixões que fazem o verdadeiro religioso.

Quem outra coisa procura senão somente a Deus e a salvação de sua alma, só achará tribulações e angústias.

Não pode ficar por muito tempo em paz quem não procura ser o menor e o mais submisso de todos.

Para servir veste, não para mandar; lembra-te que foste chamado para trabalhar e sofrer e não para folgar e conversar (KEMPIS, 1486, op. cit).

Na *Missão Abreviada*, o caráter penitencial e a obediência também são imposições marcantes para o bom cristão e aparece ao longo de toda a obra como alerta e exigência para alcançar a salvação: “se te queres salvar, peccador, deixa já o pecado e cuida em fazer rigorosa penitência” (COUTO, 1868, p. 102).

Indagados sobre a origem do conteúdo das pregações de Severino Conselheiro, os sertanejos guardaram na memória “um livro grande de onde tirava as pregações”. Viríamos a constatar posteriormente que se tratava da *Missão Abreviada*, não só por informações colhidas entre os entrevistados alfabetizados, mas também em trabalhos que discutem a religiosidade do sertanejo.

Essa literatura, somada à formação cultural dos sertanejos e à relação com os padres das Missões, fortaleceram o caráter devocional nos sertões do Nordeste. A devoção é outra característica marcante entre os sertanejos. Sua aproximação com os santos faz destes o elemento primordial na sua vida, tanto que percebemos que a figura de Cristo perde um pouco a sua importância, sendo superado pela oração, pelo trabalho como penitência e pela obediência como alicerces de suas vidas. Os santos, por sua vez, ocupavam um lugar de destaque no sentido de resolver as questões terrenas, o que contraria um pouco a ideia de salvação em primeiro lugar.





## REFERÊNCIAS

---

ALMEIDA, J. G. **Memórias do Caldeirão**. [Entrevista cedida a Lemuel Rodrigues da Silva]. Portalegre, RN, 23 jul. 2008.

AZZI, R. **A Cristandade colonial**: um projeto autoritário. São Paulo: Paulinas, 1987.

BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1999.

BEOZZO, J. O. Religiosidade popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 42, n. 168, dez. 1982.

BÍBLIA SAGRADA: Antigo e Novo Testamento. traduzida por João Ferreira de Almeida. 2. ed. edição rev. e atual. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BURKE, P. **A Cultura popular na Idade Moderna**: Europa, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, dez. 1995. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2005>>. Acesso em: 28 Jul. 2020.

COUTO, M. J. G. **Missão abreviada**. 6. ed. Porto, Portugal: Tipografia de Sebastião José Pereira, 1868.

GINZBURG, C. **O Queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOORNAERT, E. **O Cristianismo moreno no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1991.

HUIZINGA, J. **O Declínio da Idade Média**. Lisboa: Ulissea, 1996.

KEMPIS, T. **Imitação de Cristo**. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1979.

MADALENA FILHA, M. 2008. **Memórias do Caldeirão**. [Entrevista cedida a Lemuel Rodrigues da Silva]. Umarizal, RN, 08 abr. 2008. A entrevistada utiliza como pseudônimo, D. Mazinha. Participação de Marcílio Lima Falcão.

OLIVEIRA, P. A. R. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, A. C. 2008. **Memórias do Caldeirão**. [Entrevista cedida a Lemuel Rodrigues da Silva]. Portalegre, RN, 23 jul. 2008.

OLIVEIRA, M. P. **Memórias do Caldeirão**. [Entrevista concedida a Lemuel Rodrigues da Silva]. Portalegre, RN, 23 jul. 2008. Entrevista realizada na Comunidade Alexandre Pinto.

SUSS, G. P. **Catolicismo popular no Brasil**: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Loyola, 1979.



# 7

## TEMPESTADE COMUNISTA: O JORNAL A ORDEM E A ESCALADA REPRESSIVA PÓS-1935

Micarla Natana Lopes Rebouças

A cidade de Natal,<sup>53</sup> de aproximadamente 40 mil habitantes, assistiu, na noite de 23 de novembro de 1935, a concretização de um dos maiores temores católicos: uma experiência comunista em terras brasileiras. O som dos disparos que saía do 21º Batalhão de Caçadores, naquela noite, quebrara a normalidade do sábado, embora somente na manhã seguinte seus habitantes e as próprias autoridades locais viriam a saber o que de fato havia ocorrido e as suas reais proporções. O tão temido “golpe extremista” havia sido dado, e a cidade amanhecia como palco do “primeiro ato da tragédia” (COSTA, 1995).

Não é difícil mensurar o quanto esse cenário se mostrou perturbador para hierarquia católica, naquele momento. Na edição de 01 de dezembro de 1935, o jornal *A Ordem* se referiu aos levantes como

---

53 Segundo Homero Costa, a Natal dos anos de 1930 apresentava-se como uma pequena cidade. Seus principais bairros eram a Ribeira, onde se concentrava o movimento comercial e artístico, contando com o Teatro Carlos Gomes, e a Cidade Alta, onde se situava o 21º Batalhão de Caçadores. Havia, também, a Polícia Militar e Guarda Civil. O transporte público era feito através de bonde elétrico, e a cidade contava com a circulação de quatro jornais: *A República* (órgão oficial do governo); *A Razão* (ligado ao Partido Popular), *A Ordem* e *O Jornal* (ligado a Café Filho). Cf. Costa (1995, p. 81).

uma tempestade de gravíssimas proporções. Passageira, devastadora, mas não inesperada, a “Intentona Comunista” foi exposta como uma tragédia anunciada, um desfecho previsível em meio aos presságios que haviam sido diuturnamente denunciados nas páginas do veículo católico.

Para o *A Ordem*, os acontecimentos de novembro não poderiam ser encarados como “uma simples quartelada”, mas sim, como “puro comunismo” (AINDA..., 1935, p. 01). Interessava, pois, naquele momento, caracterizar o movimento como essencialmente comunista, fruto da ação subversiva da ANL sob a coordenação da Terceira Internacional, uma conspiração cuidadosamente orquestrada e organizada pelos extremistas sobre a qual haveria o jornal premunido os leitores. Esse interesse, por sua vez, seria partilhado pelo governo tanto na esfera estadual, como federal.

Como assinala Motta (2002), não se pode interpretar como fantasiosas as versões conservadoras que qualificaram e (denunciaram) o episódio de 1935 como tentativa comunista de assalto ao poder. Pois, de fato, são inegáveis as evidências de que se gestava um levante de grandes proporções, no Brasil. Entretanto, como defende o autor, pode-se questionar o conteúdo das representações anticomunistas construídas sobre o evento e o arsenal que as forças conservadoras lançaram mão na manipulação dos acontecimentos envolvidos na “Intentona Comunista” e o seu potencial estratégico para a causa anticomunista.

Nesse sentido, a experiência do levante, em Natal, abriu um terreno valioso para que se referendasse todo o conjunto imagético constituído ao redor da ameaça soviética e dos seus planos subversivos, no Brasil, sob o comando da ANL. Ao fornecer argumentos contundentes em torno do “perigo vermelho”, os acontecimentos de novembro permitiram que a ofensiva católica tornasse as demandas anticomunistas irrevogáveis.

Potencializam-se os mecanismos de produção do medo que fizeram com que o discurso preventivo dos primeiros meses de 1935 desse lugar ao discurso prescritivo que marca as investidas anticomunistas pós-levantes, amparado, sobretudo, nas propostas em torno da chamada

“profilaxia social”. A partir dessa perspectiva, entendia-se que, assim como o funcionamento do organismo, pautado na coordenação entre as partes que o compõe, a sociedade, enquanto uma vasta organização que comporta uma rede de micro-organizações (família, escola, Estado, partido, Igreja), necessitaria da harmonização entre esses elementos. O orgânico pressupõe, portanto, “uma sociedade unitária e uma vida política harmoniosa”, e sua subversão representaria o perecimento de todo o corpo social. (DUTRA, 2012, p. 49).

Os impactos da tempestade e o cenário de desordem por ela deixados, portanto, foram providenciais para a consolidação do imaginário anticomunista nas páginas do *A Ordem*, mas, mais do que isso, abriram espaço para que a Igreja demarcasse seu lugar nas disputas políticos-ideológicas, utilizando-se do “perigo vermelho” “como uma ameaça que lhes cabe enfrentar em nome da sociedade como um todo” (RODEGHERO, 2002, p. 465).

É a partir desse panorama de montagem das frentes de combate ao comunismo pós-levantes, que este artigo tem como objetivo analisar os impactos da chamada “Intentona Comunista” na composição do imaginário anticomunista, perscrutando como a imprensa católica, mais especificamente o jornal *A Ordem*, explorou as ressonâncias do Levante, em Natal, como importante elemento de coesão das forças católicas em torno do inimigo, tornando indissociáveis o recrudescimento das batalhas anticomunistas e a defesa do projeto recatolizador da sociedade.

## 7.1 “A tempestade passou, graças a Deus!”

Na edição de 01 de dezembro de 1935, número que marca o retorno do *A Ordem*, após uma semana de interrupção,<sup>54</sup> o jornal enaltece aos que combateram contra o comunismo e defenderam “as tradições cristãs”:

---

54 De 24 a 27 de novembro de 1935, período de que data a ação comunista no estado, a redação do periódico foi ocupada pelos revolucionários, que ironicamente transformaram o veículo católico em órgão ligado a



Não podemos regatear o nosso applauso a todos aquelles, civis e militares que souberam defender dignamente as nossas tradições christãs, enfrentando com denodo o golpe extremista. Aos dignos officiaes, inferiores e praças da Polícia Militar e do 21º B.C., fieis da legalidade as familias christãs do Rio Grande do Norte assecuram a sua maior gratidão. Digna dos maiores encomios foi a valentia dos nossos sertanejos, que marcharam contra a invasão comunista, animados pelos seus chefes e pelos sacerdotes das parochias do interior. Aos que tombaram na lucta pela defesa da civilização christã, Deus saberá premia-los como merecem (O FRACASSO..., 1935, p. 01).

A mesma edição traz importantes referências para que se percebam os principais arranjos que compuseram a produção do discurso anti-comunista a partir daquele momento. O jornal procurou demonstrar que, diante da concretização dos temores católicos, “aos tibios e aos comodistas” (A Ordem, 01 dez. 1935, p.1), era preciso deixar claro que o perigo a que muitos julgavam retórico, havia se tornado uma ameaça concreta e, que diante dessa “tremenda provocação”, caberia aos “catholicos conscientes e patriotas sinceros” restaurar a civilização cristã da “barbaria materialista”.

Nesse sentido, no calor da hora, o jornal se esforçou para que os leitores encarassem os eventos do final de novembro como um ultraje à civilização cristã, sendo essa afronta simbolizada pela “ousadia” dos comunistas em ocupar a redação do único veículo católico do estado, o que, para o jornal, seria uma tentativa de “humilhar” a “população catholica do Estado”. Para os editores do *A Ordem*:

Os comunistas tiveram a ousadia de transformar esta folha em órgão da ‘Alliança Nacional Libertadora’, pretendendo humilhar a população catholica do Estado, que viu o seu jornal transformado, de momento para o outro, em centro de irradiação vermelha.

---

“Aliança Nacional Libertadora”. Na ocasião, os revolucionários destruíram a tiragem dominical e prenderam os funcionários do jornal.

Aquelle typos e aquellas machinas, sempre por nós utilizados em defesa de Jesus Christo e de sua Igreja passaram a ser cinicamente empregados pelos agentes de Moscou, em propaganda do anti-christo e da lepra marxista, contra os quaes sempre tivemos assestadas nossas baterias.

Os invasores queimaram nossa edição de domingo que trazia o EVANGELHO de São Matheus (24,15-35) referente aos ‘falsos profetas que farão prodigios e coisas espantosas, a ponto de seduzirem os proprios escolhidos’.

‘Falsos profetas’, sim, porque vem annunciando um paraizo irreal, na terra, para os operarios e os pequenos.

Elles, segundo o mesmo evangelho, fazem effectivamente, nos primeiros instantes de domingo, ‘prodigios e coisas espantosas’, distribuindo com os proletarios custosas iguarias, vinhos caros, cedulas e moedas de valor.

Mas depois... depois é descoberto o embuste e as mascaras dos hypocritas veem ao chão (O FRACASSO..., 1935, p. 1).

A destruição da edição em que circularia o evangelho de São Matheus (c. 24, v. 15-35), que trata dos “falsos profetas” e de seus “prodigios e coisas espantosas”, teria aqui uma importante carga simbólica. A passagem bíblica foi utilizada didaticamente no retorno do *A Ordem*, para se referir aos últimos acontecimentos, associando-se, notadamente, os insurretos aos “falsos profetas” e os seus “prodigios e coisas espantosas” a suposta distribuição de “custosas iguarias, vinhos caros, cedulas e moedas de valor” em meio as camadas mais pobres, seduzidas pelo “embuste” comunista. A ação dos comunistas, para o jornal, seria mais uma das formas de que se lançava a “hipocresia” comunista para ludibriar os “pobres operários”. Com o fracasso do movimento, continua a matéria: “O paraizo terrestre prometido se esvaiu em fumaça. Adeus tranquilidade. Adeus pão. Adeus terra. Adeus liberdade”.

Desqualificar o “proselitismo comunista”, estratégia lançada pelo jornal desde seus primeiros números, seria agora uma tarefa ainda mais urgente, diante da personificação da ameaça e de seus possíveis

frutos nas camadas populares. A preocupação manifestada, na matéria, nesse sentido, era a possível identificação das camadas pobres, principalmente o operariado, com movimento ao ponto de que acreditassem ser o Governo Popular Revolucionário, de fato, engajado com as causas populares. Não se podia, nesse momento, perder um dos principais argumentos de que os ideais de igualdade dos comunistas eram ilusórios. Para Viana (2011), entretanto, “a agitação nas ruas da cidade era menos uma adesão consciente a um movimento que não tinha consciência de si mesmo e muito mais uma festa pela saída de um governo impopular, pela distribuição de víveres e dinheiro e pela possibilidade de saques” (VIANA, 2011, p. 263).

Quanto aos saques que ocorreram durante os quase quatro dias do chamado Governo Popular Revolucionário, o jornal afirma não terem sido maiores devido à boa índole do povo norte-rio-grandense e ao “lastro ancestral de catholicismo, o fundo de ingênua brandura da nossa gente” que teriam evitado “que mais saques, e principalmente deshonras à família, se praticassem” (REPRIMIR..., 1935, p. 1). O que se sabe, entretanto, é que a prática de saques foi constante nos dias que seguem a tomada do poder pelos comunistas.

Em meio ao “regozijo geral pela vitória da legalidade”, as narrativas em tono dos levantes foram acompanhadas pelo tom de indignação diante da “audácia comunista”, somado, também, ao tom reflexivo em torno das possíveis lições que deveriam ser tiradas da “trágica semana”. Nas edições seguintes, multiplicavam-se, na coluna *Graças*, agradecimentos “ao triumpho de Religião Católica” diante dos comunistas. Esse recurso se torna interessante para se observar a reação dos leitores diante da insurreição, descrita em sua maioria como “dias de grande aflição” de modo que a derrota comunista seria tratada como uma graça alcançada pelos católicos norte-rio-grandenses, que teriam alcançado, por meio de suas preces em favor da religião católica, a vitória diante do comunismo:

Agreço ao S. Coração de Jesus e Nossa Senhora as graças alcançadas com a ‘Coroa das lagrimas’ nos trez dias de aflição por que

passou o Rio Grande do Norte. Maria do Carmo Pessôa de Mello. (GRAÇAS, 1935a, p. 4).

Ao sagrado coração de Jesus, à Imaculada Conceição a retição do seu rosário e a Santo Antonio – meu coração agradecido pelas graças alcançadas em benefício daqueles para quem implorei o auxílio da Misericórdia divina e pelo triumpho da Religião Catholica. Maria Floresta Pessôa da Silva (GRAÇAS, 1935a, p. 4).

A beata Paula Francinete, e a Santa Teresinha, agradece uma graça alcançada, em favor da religião Catholica quando houve nessa cidade um levante comunista. Aura A. Silva. 03-12-935 (GRAÇAS, 1935b, p. 4).

A partir da cobertura ostensiva dos eventos relacionados aos levantes, como as prisões dos implicados, medidas de repressão e as congratulações aos envolvidos na “vitória da legalidade”, o jornal procurou endossar, diante da concretização dos temores católicos, as principais demandas do projeto recatizador, investindo, sobretudo, na necessidade da recristianização da sociedade diante do ataque “a civilização christã”. Essa postura se mostrou evidente no editorial de 01 de dezembro, cujo título exclama: *Graças a Deus!*

A nossa sociedade, mesmo a chamada alta sociedade (e talvez ella principalmente) esquecera, desprezara a lei de Deus. Todos os vícios, toda a triste herança do paganismo, o horror ao sacrificio, o amôr ao fausto, o culto ao corpo, o apego aos principios dissolventes da família, desde o divorcio, a restrição de nascimentos, o aborto, o anti-concepcionismo, até a promiscuidade disfarçada, se praticavam.

E se este era o estado de espírito de nossa burguesia, que diferença entre essa mentalidade e a mentalidade comunista?

Nenhuma. Ou antes, apenas a de que o convencionalismo burguez procura disfarçar todas essas mazelas e o comunismo tem ao menos a coragem de declarar que tudo isso, para ele, é justo, é moral, porque... está de acordo com a sua doutrina, como se principios absolutos de verdade, de Bem, de Moralidade, estivessem

sujeitos a ser interpretados pela paixão humana (GRAÇAS A DEUS, 1935, p. 1).

No artigo, revela-se a transversalidade entre o discurso anticomunista e o discurso religioso presente, sobretudo, no encadeamento, bastante comum ao catolicismo, que reúne no tripé pecado/castigo/redenção uma importante estratégia de combate ao inimigo. Nessa esteira, o texto expõe os levantes enquanto “castigo”, um “aviso salutar” de Deus, que em sua infinita bondade, mesmo diante dos graves desvios cometidos pela “mentalidade burguesa”, “teve piedade do Brasil” diante da “ameaça vermelha”. Ao mesmo tempo, para se “emendarem” e se redimirem, restaria aos católicos a volta à prática integral da “philosophia do Evangelho”, como forma de restaurar a ordem aviltada e de demarcar o papel da religião nessa restauração:

*A bondade de Deus é infinita. Os seus castigos são avisos salutares. Que a tremenda provocação por que passou o Brasil nos sirva de lição. Nós estávamos numa sociedade pagã. E muitos divididos pelo ódio. As lutas partidárias haviam dilacerado a nossa patria, transformando-a em triste arena, onde se degladiavam partidos sem ideias e ideias, esquecidos dos interesses do Paiz, entretidos principalmente em atassalhar a facção adversa e empregando, para subir ou para não cair, toda especie de armas.*

Enquanto isso, os templos acorriam poucos fieis, o Tabernaculo aguardava em vão que se multiplicassem as visitas e a aranha infernal do comunismo distendia suas teias de monstro, prendendo na sua baba envenenada todos os oprimidos, todos desiludidos que não tinham a graça do consolo da fé e se deixavam arrastar pelos aproveitadores e pelos oportunistas.

O plano fracassou, dessa vez, graças a Deus. Mas nós ainda não estamos tranquilos. Nós só descansaremos se virmos que os brasileiros aprenderam com a rude lição e estão dispostos a mudar de rumo.

(GRAÇAS A DEUS, 1935, p. 1, grifos nosso).

O fracasso do plano subversivo seria, portanto, atribuído ao poder divino e deveria deixar uma “lição” aos católicos, cuja carga pedagógica incidiria na integralidade da vida cristã como antídoto a “lepra marxista”. A figura do inimigo e a sua materialização, sob essa perspectiva, seriam essenciais, pois, nesse momento, ela serviria “para fornecer ao povo a consciência de sua unidade, e ao poder que conduz o combate, a legitimidade” (DUTRA, 2012, p. 46). Reforça-se, pois, a assertiva de Baczko (1985, p. 310), de que “quando uma coletividade se sente ameaçada por forças externas, ela operacionaliza o seu dispositivo imaginário com a finalidade de unir, criar um espírito de corpo entre seus membros e possibilitar uma linha de ação conjunta”. Com efeito,

[...] o imaginário social informa acerca da realidade, ao mesmo tempo em que constitui um apelo a ação, um apelo a comportar-se de uma determinada maneira. Esquema de interpretação, mas também de valorização, o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos da sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma ação comum (BACZKO, 1985, p. 311).

O levante de novembro, portanto, “faz convergir para figura do inimigo a possibilidade de pôr termo à dispersão de princípios e às divergências sobre a ameaça ou não de um perigo social” (DUTRA, 2012, p. 44), permitindo o consenso em torno de seu combate. A necessidade de coesão diante da ameaça comunista foi bastante aludida pelos editores do jornal, que, mesmo defendendo a necessidade de união de “todos os órgãos da soberania nacional” em prol da causa anticomunista, procuraram, em diversas oportunidades, demarcar o papel de primazia dos católicos na luta contra o comunismo, haja vista ser a religião, na visão destes, o maior alvo das “machinações geradas nos seios dos que se declaram sequazes de doutrinas ímpias, anti-sociais, anti-nacionais como o comunismo”.

Sob essa perspectiva, “a argumentação religiosa ocupou papel hegemônico nas representações contra-revolucionárias do período” (MOTTA, 2002, p. 214). A Igreja, como nenhuma outra instituição, soube fazer valer essa coesão em torno de um “inimigo comum” para fortalecer as propostas de recristianização da sociedade, cobrando cada vez mais o empenho dos leigos na luta contra os “inimigos da fé”. Os editores reforçariam a necessidade de que o povo norte-rio-grandense, de “forte tradição christã”, demonstrasse seu “desagravo” à afronta dos comunistas. Nesse momento, verifica-se um esforço em ampliar a participação da sociedade natalense na luta anticomunista, viabilizada sobremaneira pela ação do *A Ordem*, enquanto porta-voz da Diocese, na veiculação dos posicionamentos católicos.

Em defesa da fé, portanto, as forças católicas norte-rio-grandenses se prestavam a reparar o mal. Com esse intuito, a Confederação Católica masculina e feminina de Natal organizou duas “manifestações públicas de fé” em “reparação aos atentados comunistas”, quais sejam uma procissão de “penitência”, que percorreria importantes ruas da cidade, e a realização de uma missa em ação de graças “à vitória da legalidade”, celebrada por Dom Marcolino. As cerimônias ocorreriam, respectivamente, nos dias 7 e 8 de dezembro de 1935, com a presença maciça da população e das autoridades locais, marcando a resposta católica aos “atentados contra a civilização christã”.

A iniciativa católica foi amplamente divulgada pela imprensa local e teve um espaço privilegiado no órgão de imprensa da Diocese. O *A Ordem* entendia serem as cerimônias uma prova simbólica do “desagravo” dos católicos natalenses à tentativa de destruição da “civilização christã”, “uma pública e grandiosa manifestação de Fé e de repulsa ao materialismo grosseiro”, além de oferecerem ao “Deus ultrajado a reparação que se fazia necessária” (RENDENDO..., 1935, p. 1). Na edição de 03 de dezembro, o jornal já iniciava a divulgação das “paradas de fé” e trazia, em detalhes, o itinerário das cerimônias:

A Confederação Catholica masculina e feminina, sob os auspícios do exmo. Sr. Bispo Diocesano e presidida pelos vigários da Cathedral, Alecrim e Bom Jesus, deliberou promover uma

grande manifestação publica de fé em reparação do attentado dos communistas à civilização christã e em acção de graças a Deus pela vitoria da legalidade. Contará o desagravo dos catholicos de uma procissão de penitência com a imagem do Bom Jesus das Dores, sabbado 7 de dezembro, às 4 horas da tarde, sahindo o cortejo da Igreja da Ribeira, passando pela Cathedral e recolhendo-se à Matriz do Alecrim. No dia seguinte, domingo, 8, festa da Imaculada Conceição, haverá às 5 horas da manhã, em frente à Igreja de São Pedro, Missa campal, em acção de graças, celebrada pelo exmo. Sr. Bispo Diocesano, falando ao povo nessa occasião o sabio jesuíta padre Camillo Torrend, presentemente nesta capital. Após a Missa, voltará em procissão à igreja da Ribeira a imagem do Bom Jesus das Dores (AOS CATHOLICOS, 1935, p. 1).

A realização das cerimônias públicas teve, naquele momento, um valor simbólico inestimável para a causa católica. A “reparação ao atentado dos communistas” reafirmaria publicamente a tradição católica norte-rio-grandense ao mesmo tempo em que marcaria o lugar da Igreja e do exército de Cristo Rei no combate anticomunista. Não poderia, portanto, o principal veículo católico deixar de prestigiar a celebração da vitória, que seria, antes de tudo, católica.

A semana que antecedeu os eventos foi marcada, nesse sentido, por uma intensa mobilização. Enquanto o jornal dedicava um espaço privilegiado a divulgação dos dois eventos durante toda semana, as Associações Leigas e Irmandades Religiosas reforçavam a participação de seus membros nas cerimônias. A propaganda dos eventos contou com uma série de medidas que circularam no jornal no sentido de reforçar a mobilização em torno dos eventos:

- 1 – Intensa propaganda pela A Ordem durante a semana.
- 2 – Distribuição e afixação de Boletins aos seus fiéis.
- 3 – Avisos repetidos dos Vigários e Capellães aos seus fiéis.
- 4 – Insistir cada presidente de associação junto aos respectivos membros no sentido de nenhum faltar. Trazer o estandarte



e apresentar-se com as insígnias. As irmandades comparecerão sem opa.

5 – Chamada pelos sinos de todas as Igrejas às 15 horas do sabbado e às 4 do domingo.

6 – Appello às repartições, ao commercio, às fábricas, às oficinas, a todos os estabelecimentos de trabalho, afim de cessarem suas actividades às 15 horas do sabbado, e aos que tem interesse na feira do Alecrim a só comparecerem alli, depois de recolhida a procissão, às 7 horas do domingo (AOS CATHOLICOS, 1935, p. 1).

A participação nas paradas de fé seria considerada pelo jornal como um “compromisso de fé” dos católicos norte-rio-grandenses, o que exigiria, por sua vez, a participação maciça da população, daí a intensa mobilização para que toda a cidade parasse para participar das comemorações pela vitória sobre o comunismo. Prova disso, o apelo para que o comércio, as fábricas, as oficinas e todos os estabelecimentos de trabalho encerrassem seus expedientes no horário da celebração, seria mais um dos esforços para que se concentrasse o maior número de pessoas nos eventos. O apelo foi atendido e no dia 7 de dezembro a Associação Comercial de Natal emitiu a seguinte nota, divulgada no jornal:

A diretoria da Associação Comercial de Natal solicita nos seus consorcios e demais comerciantes desta Capital, a terminarem o expediente do dia 7 do corrente, às 15 horas, afim de que todos possam comparecer à procissão de reparação publica ao attentado ultimamente verificado nesse Estado, à civilização Christã (ASSOCIAÇÃO..., 1935, p. 01).

Foi, portanto, por meio de procissão e missa, que a população natalense glorificou a vitória sobre o perigo vermelho. A Igreja conclamava os fiéis para louvarem e agradecerem a manutenção da ordem na cidade. O Bom Jesus das Dores circularia pelas ruas de Natal em demonstração da luta que fora travada e da necessidade de reunir a população diante de uma causa que perturbava os dirigentes da ordem.

Ao mesmo tempo em que se rendia graças a Deus e a todas as forças que ajudaram a derrotar os revoltosos, reunia-se a população para alertá-la e orientá-la diante das propostas comunistas.

Significativo exemplo dessa função, a palestra proferida pelo jesuíta Pe. Camilo Torrend, no início da missa campal, publicada pelo *A Ordem*, revela como essas “concentrações de fé” se mostravam um espaço privilegiado para as batalhas anticomunistas. Na ocasião, o religioso fez um longo pronunciamento em que se dedicou à reflexão sobre os últimos acontecimentos, descrevendo o inimigo e os seus principais meios de ação, na mesma medida em que cobrou medidas enérgicas em seu combate. Fica claro, portanto, que, em consonância com a cerimônia religiosa fazia-se, também, a tarefa de orientação dos expectadores no sentido de conhecerem e combaterem o inimigo.

Não menos importante e simbólico para o combate comunista seria a procissão de penitência. Em edição de 08 de dezembro de 1935, o jornal assim descreveria a procissão:

Há muito tempo nossa capital não assistia a demonstração de fé tão grandiosa quanto a que hontem presenciamos.

Multidão incalculável, composta de todas as associações religiosas, masculinas e femininas, escoteiros do mar, alumnas do Orphanato João Maria, povo em geral, accorreu à Igreja do Bom Jesus, de onde partiu a procissão, sendo conduzida até o Alecrim a imagem do Bom Jesus das Dôres. À frente seguiam os estandartes de todas as associações.

Todas as ruas do itinerario, as janellas das casas, estavam repletas de fieis, que em sua maioria se incorporaram ao grandioso prestito.

Durante todo o trajecto foram entoados hymnos sacros e rezado terço.

À porta da Igreja de S. Pedro de Alecrim, acompanhado do monsenhor Alfredo Pegado, encontrava-se o exmo. sr. Bispo d. Marcolino Dantas.

Ao ingressar na Igreja a procissão toda a multidão vibrou em aclamação a Christo Rei (O DESAGRAVO..., 1935, p. 01).

O cortejo, sua indumentária e a ritualística que marcaria a participação do elemento leigo nas batalhas da fé se tornam interessantes, nesse momento, para se compreender como a causa anticomunista apostou nos elementos do catolicismo militante e na composição apolo-gética que se emprestariam a defesa da fé. A ênfase nos símbolos que materializassem a fé, própria do catolicismo militante, como os estandartes e as insígnias, reforçam a mística do Exército de Cristo Rei, que de modo análogo ao Exército, “onde cada grupo ou corporação se apresenta com seus sinais específicos”, ostenta publicamente elementos distintivos de suas associações e movimentos. Assim sendo, os católicos deveriam cerrar as fileiras desse imenso exército em defesa da causa cristã. Na mesma medida, os cânticos entoados, como o famoso “Queremos Deus”, versão de *Nous voulons Dieu*, mediante o qual os católicos franceses reagiram contra o laicismo dominante no país, animava a marcha em ritmo marcial daqueles que estavam dispostos a lutar em nome da fé.

A luta contra o comunismo, portanto, representaria o esforço em salvaguardar o conjunto de princípios, instituições e tradições que compõem a “civilização cristã”, de modo que as cerimônias não poderiam ser interpretadas como “resultantes da vitória desta ou daquela classe ou facção, mas o triunfo dos princípios cristão” (CIVILIZAÇÃO..., 1935, p. 01). Essas demonstrações públicas de fé fizeram parte, nesse momento, do esforço de restabelecer o domínio da religião sobre a vida pública, que, por sua vez, se daria com a maior participação da sociedade na luta anticomunista. Resistir à “tempestade comunista”, no Rio Grande do Norte, com tudo que fosse disponível à fé cristã, levou a Igreja Católica a uma nova etapa de sua luta contra o comunismo.

Na mesma direção argumentativa de defesa e prontidão para o combate, o editorial de 11 de janeiro de 1936, intitulado *Reação necessária* e assinado por de Pe. Herôncio, investiu no potencial de mobilização do povo “essencialmente cristão”, pois este teria além do dever “patriota”, o dever de zelar pela fé, enquanto cristãos. O artigo, portanto, frisa a necessidade da mobilização popular no combate ao comunismo e na defesa da fé, que, nesse momento, como vimos,

passavam a ser projetos indissociáveis. Diante deste dever, não seria “lícito ficar indiferente”, seria um “crime continuar de braços cruzados”; defendia-se, pois, a reação consciente do povo, que, imbuído dos valores da moral cristã, seria mais poderoso que as “armas da República”.

## 7.2 Considerações finais

Em busca do seu lugar na “cruzada anticomunista”, a Igreja Católica apostou no alinhamento cada vez mais evidente entre o discurso anticomunista e o projeto recatolizador que, por sua vez, fez da simbiose entre o discurso religioso e o combate ao comunismo, a evidência de que a causa anticomunista deveria ser, acima de tudo, uma causa cristã.

Havia, portanto, um duplo dever a ser cumprido: o de patriota e o de cristão. Amalgamados ao discurso anticomunista veiculado no *A Ordem*, esses deveres se traduzem no exercício cotidiano de combate ao comunismo e de defesa das tradições cristãs, como elementos que permitiram o fortalecimento das propostas de recatolização, no estado, à medida que se recrudescia a produção do discurso anticomunista. Nesse sentido, em meio à escalada repressiva, evidenciaram-se os esforços para aumentar a “divulgação dos argumentos anticomunistas de base religiosa” (MOTTA, 2002, p. 211), que encontraram no bom combate, o combustível para o fortalecimento da presença católica na sociedade.

Com efeito, à medida que se gestavam as soluções autoritárias no período pós levantes se intensificavam os argumentos em torno da necessidade de se recristianizar a sociedade como barreira mais eficaz ao comunismo, apoiando-se no imaginário anticomunista, engendrado nas páginas do jornal, e na necessidade de coesão das forças católicas diante da ameaça que se presentifica a partir da experiência comunista em terras potiguares.



## REFERÊNCIAS

---

- AINDA o fracasso do golpe comunista. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 108, p. 1, 3 dez. 1935.
- ASSOCIAÇÃO Commercial de Natal. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 112, p. 1, 7 dez. 1935.
- AOS CATHOLICOS. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 108, p. 1, 3 dez. 1935.
- AZZI, R. **História da igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BAZCKO, B. **Imaginação social**. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985.
- CABRAL, Pe. J. Causas do comunismo. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 111, p. 2, 6 dez. 1935.
- CIVILIZAÇÃO cristã e civilização burguesa. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 112, p. 1, 7 dez. 1935.
- COSTA, H. O. **A Insurreição comunista de 1935**: Natal, o primeiro ato da tragédia. São Paulo: Ensaio; Natal: Cooperativa Cultural Universitária do Rio Grande do Norte, 1995.

COSTA, H. S. Angustiosa pergunta. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 113, p. 1, 8 dez. 1935.

DUTRA, E. F. **O Ardil totalitário**: imaginário político no Brasil dos anos de 1930. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

GOMES, P. Do Combate aos extremismos. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 109, p. 2, 4 dez. 1935a.

GOMES, P. Estamos advertidos. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 111, p. 1, 6 dez. 1935b.

GOMES, P. Nada de derrotismo. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 118, p. 1, 14 dez. 1935c.

GRAÇAS A DEUS! **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 107, p. 1, 1 dez. 1935.

GRAÇAS. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 108, p. 4, 3 dez. 1935.

MOTTA, R. P. S. **Em Guarda contra o “perigo vermelho”**: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). São Paulo: Perspectiva, 2002.

O DESAGRAVO dos catholicos. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 113, p. 1, 8 dez. 1935.

O FRACASSO do golpe comunista: a defesa da civilização christã contra a barbaria materialista: regosijo geral pela victoria da legalidade. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 107, p. 1, 1 dez. 1935.

PATMOS, J. Uma Aurora gotejando sangue. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 179, p. 1, 29 fev. 1936.

RENDENDO graças a Jesus salvador. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 114, p. 1, 10 dez. 1935.

REPRIMIR e prevenir. **A Ordem**. Natal, v. 1, n. 108, p. 1, 3 dez. 1935.

RODEGHERO, C. S. **O diabo é vermelho**: imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1945-1964). 2. ed. Passo Fundo: UPF, 2003.

VIANA, M. A. G. **Revolucionários de 1935**: sonho e realidade. São Paulo: Expressão Popular, 2011.