



CENTRO DE HUMANIDADES - CH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGH

MARIA ISABEL PIMENTEL DE CASTRO

**LAÇOS DE FAMÍLIAS E COSTUMES DE FÉ NAS TERRAS DE CABACEIRAS
(1735-1770)**

Campina Grande-PB

2009



CENTRO DE HUMANIDADES - CH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGH

MARIA ISABEL PIMENTEL DE CASTRO

**LAÇOS DE FAMÍLIAS E COSTUMES DE FÉ NAS TERRAS DE CABACEIRAS
(1735-1770)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande-PB, para obtenção do título de mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Marinalva Vilar de Lima

Campina Grande-PB

2009





FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

- C3551 Castro, Maria Isabel Pimentel de.
Laços de famílias e costumes de fé nas terras de Cabaceiras (1735-1770) / Maria Isabel Pimentel de Castro. – Campina Grande, 2009.
125 f. : il.
- Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Marinalva Vilar de Lima.
Referências.
1. Colônia. 2. Laços Familiares Consangüíneos. 3. Religiosidade. I. Título.

CDU 2-184.3 (043)



CENTRO DE HUMANIDADES - CH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH

MARIA ISABEL PIMENTEL DE CASTRO

**LAÇOS DE FAMÍLIAS E COSTUMES DE FÉ NAS TERRAS DE CABACEIRAS
(1735-1770)**

Profa. Dra. Marinalva Vilar de Lima (UAHG/ PPGCS- UFCG) (Orientadora)

Prof. Dr. Iranilson Oliveira Burity (UAHG/ PPGCS- UFCG) (Examinador Interno)

Prof. Dr. Élio Chaves Flores (UAHG/ PPGCS- UFPB) (Examinador Externo)

Profa. Dra. Regina Coeli Gomes Nascimento (UAHG/ PPGCS- UFCG) (Suplente)

Prof. Dr. Gervácio Batista Aranha (UAHG/ PPGCS- UFCG) (Suplente)

Campina Grande-PB

2009

*Aos meus pais Alexandre e Betânia. Às minhas irmãs
Catarina e Lorena. Laços de sangue e de costumes
inquebrantáveis...*

AGRADECIMENTOS

Ao historiador George Gomes de Araújo, pelas muitas histórias que vivenciamos juntos na gestação desta dissertação. Reportei-me agora das horas a fio que passamos em Cabaceiras, estudando genealogia e de como nos identificamos com o trabalho no museu desta cidade. Foi uma experiência única e agradeço a você, amigo, por essa e por muitas portas que me abriu na minha caminhada enquanto historiadora, mas principalmente, por sua amizade sincera.

Aos meus primos Tony, Rosa e Bebeto, estes últimos meus padrinhos, pelo orgulho de me ver subir mais um degrau como historiadora. Sei da admiração, do respeito, do afeto, do carinho que sentem por mim. Também devoto a vocês os mesmos sentimentos.

A minha orientadora Marinalva Vilar, por sua competência, por sua inteligência e pela enorme contribuição que me trouxe no campo do saber histórico; também pela paciência que teve comigo na reta final deste trabalho. Muito obrigada, Mari.

Ao professor Iranilson Burity, pelas contribuições enquanto historiador, como também pelo carinho que sempre demonstrou por mim. Meus reconhecimentos.

Aos demais professores desta instituição que, desde a graduação, deram a sua contribuição para que eu estivesse concluindo essa etapa importante enquanto profissional, especialmente a Gervácio, Clarindo, Nilda, Regina, Socorro Rangel e Durval Muniz.

Ao historiador e futuro promotor de justiça, Herry Charriery, por nossa trajetória enquanto amigos, enquanto correligionários nas calorosas campanhas políticas que quase nos tira o juízo, como pelos momentos de alegria que passamos quando soubemos da nossa aprovação no mestrado. Este dia foi emblemático para nós. Nunca esquecerei. Obrigada, gente boa.

A Cláudia Cavalcante, os meus reconhecimentos a pessoa amiga que tens demonstrado ser. Tu foste alguém que tive grande honra de estreitar laços de amizade neste mestrado. Sou muito grata a Deus por ter te conhecido. Obrigada, amiga.

Aos demais colegas, José do Egito, Fernanda, Paula, Júnior, Lincon, Daniel Ely, Helmara, Daniely, Ana Paula, Silvia, Pávula, Roseane e Giuliane, por terem compartilhado comigo o orgulho de sermos parte da turma pioneira do mestrado em História da UFCG.

A Rosemary Ramos Rodrigues, pela relação de amizade e respeito que construímos ao longo do curso de História e, para além deste. Obrigada a você por ter perseverado para que eu tivesse a oportunidade de lecionar em uma graduação. Sua amizade, Rose, é muito importante para mim, saiba.

A Francisco de Paula Almeida, por ter compartilhado comigo as alegrias das três etapas da seleção do mestrado que, com muito orgulho, consolidado agora, aquele momento inicial desta trajetória. Obrigada também pelas raridades cedidas da biblioteca do bicentenário Banco do Brasil.

A Rubens Elias, por sua inteligência e sensibilidade. Por nossas conversas sobre Genealogia, História, Sociologia, amores, tristezas, decepções e alegrias. Tens demonstrado ser fiel na amizade. Gosto muito de ti.

A Edgardo Pires Ferreira, homem muito cordial que tive a oportunidade de conhecer em um Congresso de Genealogia na cidade de São Paulo há pouco mais de um ano. Obrigada por suas contribuições e pela grande torcida para que eu tivesse êxito no final dessa caminhada.

A Jairo Rangel, por sua agradabilíssima companhia, por nossas risadas sem fim, por nossa afinidade e por todos os momentos bons que passamos nestes últimos meses em que quase perco o juízo para terminar essa história: o mestrado.

Aos irmãos Tarcízio Dinoá Medeiros e Martinho Dinoá Medeiros, pelo contributo de ambos no campo da Genealogia e, por sua vez, neste trabalho.

Ao nobre, Antonio Mariano Sobrinho, por ter sido uma das pessoas que me ensinou a paixão pelas pesquisas genealógicas na cidade de Cabaceiras.

A Paulo Sérgio Guimarães, cabaceirense que conheci há alguns anos atrás, por sua contribuição como memorialista, por sua sensibilidade de poeta e por ser um homem de grande conhecimento da história de sua cidade. Obrigada por tudo, Paulinho.

A Socorro e Camila, minhas parentas por consideração, por me suportar noites a fio estudando e fazendo barulho, como também pelos mais de vinte anos desde que minha vizinha, dona Beliza Balduino, as trouxe para sua casa. Obrigada.

A minha tia, quase mãe, Lisbeth, como também a prima, quase irmã, Evelyne, e ao priminho, quase sobrinho, Pedro Henrique, por terem prestigiado um dos dias mais significativos da minha vida, a defesa da minha dissertação. Amo vocês.

A Milton, que teve a paciência de me acudir quando esse computador teimava em não querer cooperar.

Enfim, mas acima de todos estes, ao Arquiteto do Universo, a essa força superior que me trouxe até aqui. O enalteço por minhas vitórias, por minha perseverança, pela família maravilhosa que me deu e pela dádiva maior, que é prova concreta de sua existência: o dom da vida.

Era um simples recurso de desabafo, porque na verdade estavam ligados até a morte por um vínculo mais sólido que o amor: era um remorso comum de consciência. Eram primos.

CEM ANOS DE SOLIDÃO, GABRIEL GARCIA MARQUES

RESUMO

A dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação da Universidade Federal de Campina Grande teve como objetivo, problematizar a temática que envolveu família e religiosidade na Parahyba colonial. De modo mais específico, a mesma foi discutida tomando como recorte espacial a fazenda Cabaceiras, localizada no Cariri paraibano porque trabalhamos especificamente com as práticas familiares endógamas, ou seja, laços matrimoniais construídos a partir de estreitos laços consangüíneos e percebemos que, este modelo de família foi identificado de modo bastante expressivo no espaço analisado. O recorte temporal deste trabalho começa em 1735 e se estende até 1770, embora tenhamos trabalhado essa periodização de modo a flexibilizá-la, tendo em vista que as pesquisas genealógicas deram conta de que as práticas endógamas se fortaleceram no decorrer de praticamente todo o século XIX. Esta análise buscou também problematizar o modo como a relação famílias/Igreja influenciou na elaboração e reelaboração das práticas cotidianas da referida comunidade e de que modo essas famílias se utilizaram da Igreja para legitimação do projeto colonizador e das suas próprias referências sócio-culturais. Numa análise sobre cotidiano e sensibilidade religiosa discutimos sobre como essas famílias se apropriaram de preceitos católicos para construção de uma identificação familiar espelhada em um modelo de família inscrito no catolicismo a partir, por exemplo, do lugar ocupado por santos de devoção, principalmente Jesus, Maria e José e que poder simbólico tiveram essas imagens na formação das subjetividades dessas famílias. Enfim, nosso trabalho esteve voltado para uma análise sobre família e religiosidade tomando como referencial teórico-metodológico as discussões que norteiam a chamada História Cultural.

Palavras-Chaves: Colônia- Laços Familiares consangüíneos- religiosidade.

ABSTRACT

The dissertation presented to the post graduation program at the Federal University of Campina Grande, aimed to discuss the issue involving family and religion in Colonial Parayba. Specifically discussed was having the same spatial area as the farm Cabaceiras, located in the Paraiba Cariri, because we work specifically with the family practices endogamous, in other words, marriage bond constructed from close blood ties and realize that this family model was identified quite significant in the analyses space. The time frame of this work begins in 1735 and extends until 1770, although we have worked this periodization so that it more flexible, in order that the genealogical research realized that endogamous practices have been strengthened over almost the entire XIX century. This analyses sought also to problematize how the relationships/ Church influenced the design and redesign the daily practices of that community and how so that these families used the church for legitimating of the colonial project and its own social-references cultural. In an analyses of daily life and religious sensitivity discussed how these families have appropriated Roman Catholic beliefs to build a family identity mirrored in a model of family enrolled in Catholicism, as, for example, the place occupied by patron saints, specially Jesus, Mary and Joseph, and that these images had symbolic power in the formation of subjectivities of these families. Finally our work was focused on an analysis of family and religion taking as theoretical and methodological discussions that guide the so-called Cultural History.

Key words: Colonial – Family blood ties – religiousness.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 FAMÍLIAS COLONIZADORAS NOS CAMINHOS DA PARAÍBA	22
2.1 O COLONIZAR É PRECISO: CRISTIANIZAR TAMBÉM	22
2.1.1 A cana e o gado na colonização da América Portuguesa	26
2.1.2 Colonos e nativos na Confederação dos Cariris: despovoamento e povoamento do <i>hinterland</i> paraibano	32
2.1.3 Missões jesuíticas nos rastros dos sertões	36
2.1.4 Famílias palmilhando o chão dos velhos sertões e cariris	39
3 LAÇOS DE FAMÍLIAS ENTRE O SANGUE E O COSTUME	50
3.1 POR UMA GENEALOGIA CULTURAL DAS PRÁTICAS ENDÓGAMAS NA FAZENDA CABACEIRAS (SÉCULOS XVIII)	50
3.2 O SANGUE E O COSTUME NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIFICAÇÃO DE FAMÍLIA	58
3.2.1 Forasteiros nas terras de Cabaceiras: casamento possível	69
3.3 IGREJA CATÓLICA E FAMÍLIAS ENDÓGAMAS: BURLAS DE FÉ RESSIGNIFICANDO A TRADIÇÃO	73
3.3.1 Segredo de família: segredo guardado, segredo sagrado	77
4 FAMÍLIAS COLONIAIS CARIRIENSES: COTIDIANO E SENSIBILIDADE	81
4.1 COTIDIANO E PRIVACIDADE NOS ANTIGOS CARIRIS	81
4.2 FAMÍLIAS E COSTUMES DE FÉ NAS TERRAS DE CABACEIRAS.....	83
4.2.1 Cotidiano e espaços domésticos caririenses	88
4.2.2 Espaço privado do lar: entre o viver e o crer	95
4.2.3 Reinventando o passado: novas formas de crer e de viver o sagrado	104
4.3 ENTRE OS SOLARES E AS SENZALAS: CAMINHOS E DESCAMINHOS DE UMA FAMILIARIDADE POSSÍVEL	107
5 CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119
FONTES DOCUMENTAIS	124
ANEXO – GENEALOGIA	125

1 INTRODUÇÃO

[...] Eu Izabel Rodrigues de Oliveira [...] porque como Verdadeira Christã protesto de viver, e morrer em Sancta Feé Catholica: e crer o que tem e crê a Sancta Madre Igreja de Roma, e me esta Fee Spero de Salvar minha alma nan por meus merecimentos, mas pela Sanctissima Payxam do Unigenito Filho de Deos. Rogo a meo marido o Thenente Domingos de Faria, e a meo Primo o Sargto mor Gaspar Pereyra de Oliveira, e a meo Cunhado o Capitam Ant^o Ferreira Guimarães, meo compadre Leonardo Domingues Porto [...] faserem mercê queiram Ser meus testamenteiros. Meu corpo Será sepultado nesta Cappella de nossa Senhora da Conceição da Cabaceyra neste Curato do Cariri e em habito de S. Antonio, e acompanhado com os Sacerdotes, que se acharem, que quero digão por minha alma hua missa de corpo presente cada hu [...] e declaro que Sou casada em Face de Igreja na forma do Sagrado Consílio Tridentino, com o Thenente Domingos de Faria Crasto, de quem tenho nove filhos, e ao presente pejada de Outro, que são meus herdeyros [...].

Testamento de Izabel Rodrigues de Oliveira – 1735

Laços de famílias construídos e ressignificados pela sensibilidade religiosa desses sujeitos históricos é parte de uma história que se inscreve nas terras de Cabaceiras¹ setecentista com o casamento de Domingos de Faria Castro, português natural de Cheleiros, com a matriarca Izabel Rodrigues, descendente do capitão-mor que já se encontrava nas terras do cariri desde o final do século XVII.

Este matrimônio, e, tantos outros, foram construídos por uma sensibilidade de família como algo sagrado e indissolúvel, não somente no sangue, mas nos costumes de uma fé cristã, trazida para os trópicos e que parecia ainda ter ligações muito tênues com a Igreja de Roma, mas reinventada pelas práticas cotidianas desses sujeitos históricos que exorcizaram seus medos construindo pontes de enfrentamento desse caos vivenciado em terras há pouco conhecidas e dominadas por aqueles que se enunciavam seus colonizadores.

A referida fonte documental, o testamento o qual iniciamos o texto que data de 1735, é bastante emblemática porque nos possibilitou a discussão central deste trabalho, que envolve família e sensibilidade religiosa, problematizando de que forma os casamentos endógamos, ou seja, com pessoas a partir de estreitos laços consangüíneos, e os costumes de uma fé cristã foram importantes na construção de determinados códigos de sociabilidade. Estes alicerçados

¹ O município de Cabaceiras está localizado no Cariri paraibano, região inserida na mesorregião da Borborema composta por 31 municípios; sua área total é de 11.186 km². A população é de 196.246 hab. A vegetação é a caatinga e o clima semi-árido com chuvas escassas e irregulares.

no culto aos antepassados, na obediência à família, na lealdade e nos princípios de honra, de piedade e de caridade cristã, enfim, ao apego forte a uma representação familiar que se confundia com o próprio modelo de família construído pela Igreja Católica.

A problemática em discussão nos próximos capítulos partiu de pesquisas realizadas há bastante tempo que deram conta de que as relações familiares construídas a partir de estreitos laços consangüíneos foram predominantes neste recorte espacial, assim como suas relações de conflitos e coesão com a Igreja Católica são nuances que não perdemos de vista nesta análise.

O recorte temporal deste trabalho começou em 1735, ano do testamento da matriarca Izabel Rodrigues, que tomamos como referência para enfatizar as relações familiares nas terras de Cabaceiras; e se estende até 1770, porque foi neste ano em que o décimo filho do casal, Luís de Faria Castro (o qual Izabel estava grávida quando da feitura do testamento mencionado), contraiu casamento com sua prima em segundo grau Maria de Brito. Para tanto, foi a partir deste casal, Izabel e Domingos, que mostramos de que forma e com que frequência os casamentos consangüíneos que já vinham se configurando desde o século XVII, se intensificaram no século seguinte e se estenderam até meados do século XIX, como mostramos na árvore genealógica, apresentada em detalhes no segundo capítulo.

Como vimos, esta prática endógama se fortaleceu com o passar do tempo, por isso tivemos como justificar aqui o fato de o recorte temporal especificado acima ser tomado de modo flexível, tendo em vista que o trabalho genealógico se estendeu até o século XIX, como também pelo fato de, em alguns momentos deste trabalho, utilizamos documentação referente a este século.

Foi utilizando desta metodologia que os historiadores Laura de Melo e Souza e Fernando Novais justificaram, no prefácio de História da Vida Privada no Brasil Colonial, sua periodização referente à época colonial ter sido flexibilizada afirmando que, para recuperar as manifestações da intimidade na América Portuguesa, procurando articulá-las às estruturas mais gerais da colonização e, ao mesmo tempo, explicitar as suas peculiaridades não foi tarefa fácil, mas indispensável para entendermos os contornos da privacidade que, gestados no interior da colônia, desenvolvem-se mais tarde, nos séculos XIX e XX (1997, p. 10).

Contudo, ao flexibilizarmos o recorte temporal em questão que, de certo modo, é longo, não problematizamos esta pesquisa em torno de uma história das mentalidades que associa a longa duração somente a análise das permanências e de elementos de coesão, arquétipos e generalizações em detrimento dos conflitos e de construções e ressignificações constantes, enfim, de uma historicidade possível.

Para problematizarmos melhor essa justificativa, vimos o quanto a construção de um tipo de família, que se pretendia fechada, foi marcada por conflitos no interior da própria família tendo em vista que, nem todos aceitavam sem questionar este modelo hermético familiar. Conflitos foram traços marcantes na construção de uma prática familiar que foi construída a partir de negociações com a própria Igreja Católica que parecia estar quase sempre em harmonia com estas famílias colonizadoras.

Por outro lado, nós, historiadores sabemos que esta prática de casamentos endógamos pode ter sido comum em vários recantos da colônia, mas não predominante, ou seja, não foi pensada como problematizamos aqui, como uma prática de uma considerável parcela das famílias cabaceirenses, fato este que já justifica que nossa pretensão não foi trabalhar com longa duração associada às generalizações. E mesmo que se queira enfatizar que a singularidade desta prática no Cariri é o eixo central de nosso trabalho, veremos os conflitos que marcaram a predominância e a permanência destas práticas, como já o dissemos.

Ainda atentando para a escolha por Cabaceiras neste trabalho, afirmamos que este município merece destaque por ter se constituído, segundo Antônio Pereira de Almeida (1978, p. 9), em um dos focos irradiadores do povoamento do Cariri e regiões vizinhas. Além disso, as práticas familiares endógamas no início do povoamento deste espaço estão respaldadas nos indícios de que, no início da ocupação deste espaço, as famílias portuguesas em sua maioria, relacionavam-se através de estreitíssimos laços consanguíneos não apenas para garantir que o seu patrimônio não fosse dividido, mas principalmente para dar continuidade aos seus códigos de sociabilidade relacionados à religiosidade católica, o culto aos seus ascendentes, o culto à família, enfim ao apego forte às tradições familiares reinventadas, enfim, a determinadas identificações de família que pudemos problematizar neste momento histórico.

Falar em práticas familiares não exclui, em nenhum momento, pensar nas relações de poder que se fizeram presentes na construção de uma identificação familiar fundamentada nos códigos de sociabilidades que tratamos aqui. Também é importante esclarecer quando enfatizamos as famílias endógamas não estamos negando o fato de essas famílias não terem convivido com outros modelos de famílias nem que não tenha havido as “zonas de contato” e seus processos de “transculturação” (PRATT, 1999, p. 46), mas é importante esclarecer aqui que se tratou somente de uma escolha que está respaldada principalmente nos documentos que pesquisamos em estudo que proporcionou uma análise mais densa do objeto, além, claro, das subjetividades humanas presentes em qualquer uma de nossas escolhas.

Ainda sobre família, sabemos da difícil tarefa, ao buscarmos conceituá-la, principalmente quando a limitamos ao modelo monogâmico. Mais problemático ainda refletir

sobre famílias coloniais pensando somente no modelo patriarcal que, embora tenha existido, “não comandou do alto da varanda da casa grande o processo total de formação da sociedade brasileira” (FARIA, 1997, p. 252).

Segundo Tânia Maria Pires Brandão, o modelo de família patriarcal não foi hegemônico na colônia, embora convivesse com diversos tipos de combinações familiares às quais estão relacionadas tanto pelo vínculo consanguíneo, quanto pela relação de proximidade entre criados, agregados e padrinhos. Enfim, o termo família aparece ligado a elementos que extrapolam os limites da consangüinidade, entremeia-se à coabitação e a parentela, incluindo relações rituais (BRANDÃO, 1995. p. 99-105).

Problematizando os vários conceitos de família, faz-se necessário esclarecer que, considerando o fato de essas famílias endogâmicas caririenses terem convivido com outros modelos de famílias, o objetivo dessa análise foi perceber as implicações históricas que possibilitaram a forte influência desse tipo de família e de que modo determinados códigos de sociabilidade foram influenciados ou mesmo fortalecidos a partir de estreitos laços consanguíneos.

No primeiro capítulo, problematizamos acerca da colonização do interior da Paraíba, como também buscamos sua relação com o restante da colônia justificando a importância da família como instituição indispensável ao projeto colonizador que começou a se configurar no interior da colônia de modo mais tênue no século XVII e mais efetivo no século seguinte.

Buscamos também, discutir como, no âmbito do povoamento do interior da Paraíba, que fatores ligados à distribuição das sesmarias puderam explicar a forte influência da família Oliveira Ledo e das demais famílias que se entrelaçaram com esta, na consolidação da colonização em todo o interior da então capitania real da Paraíba, especificamente em Cabaceiras (BANDEIRA, 2000, p. 87).

Vimos que, desde o projeto colonizador da Paraíba, as poucas famílias que passaram a se estabelecer neste espaço se constituíam a partir de casamento dentro da própria família. Daí destacamos a presença da família Oliveira Ledo e das demais famílias que configuraram esse construto de família a partir de casamentos consanguíneos ou, como veremos, entre seus iguais e atentamos para o fato de que, neste período foi muito comum a prática dos casamentos entre as filhas dos colonizadores e as os rapazes vindos do Reino, para depois terem se constituído a partir desses casamentos consanguíneos.

Isso foi possível quando consideramos a endogamia pensada de modo mais flexível, a partir desse olhar que laços entre iguais não se dão necessariamente pelo sangue, mas podem se remeter a laços entre pessoas que comungam de uma mesma origem étnica e cultural

também ser “tática” utilizada por essas famílias para não contraírem casamentos com outros grupos sociais ou étnicos que não fosse o seu.

Neste capítulo inicial, vimos, enfim, as relações entre o Estado português, a Igreja Católica e as famílias colonizadoras, mas principalmente das relações entre essas últimas que, enfrentando conflitos com a própria Igreja Católica, foram protagonistas de uma história que se iniciou a partir de conflitos com os indígenas que, como sabemos, foram penalizados de várias formas por essas instancias colonizadoras. Portanto, este capítulo discutiu como povoamento e cristianização foram interfaces de um projeto que buscou consolidar o projeto colonizador marcado, desde a sua gestação, por relações muitas vezes conflituosas e negociadas pelos seus agenciadores.

O segundo capítulo problematizou o eixo norteador deste trabalho que tratou da construção de casamentos consangüíneos e suas implicações culturais imbricadas nessa prática familiar. A análise sobre práticas familiares endogâmicas, como se sabe, está respaldada em estudos genealógicos. Por isso é importante enfatizar alguns dos novos olhares historiográficos lançados sobre tal temática para se perceber como a mesma vem sendo analisada por alguns historiadores.

Linda Lewin, em “Política e parentela na Paraíba” (1993, p. 162), faz uma análise importante sobre este espaço durante o período da República Velha, enfocando a oligarquia dos Pessoa, sob a liderança de Epitácio Pessoa, analisando o empenho deste então senador e presidente da República para expandir uma base familiar de modelo oligárquico na Paraíba. Lewin se remete a um dos principais mecanismos utilizados por esse grupo político para seu fortalecimento: a política da parentela que tem como principal sustentáculo a prática dos casamentos endogâmicos.

Como não podemos perder de vista certo traço antropológico do seu trabalho, Lewin realiza um minucioso estudo sobre parentela e endogamia na Paraíba enfatizando que essas práticas familiares refletiam principalmente uma estratégia de preservação de prestígio político e econômico, mas não nega o fato de que a permanência de tais práticas serem motivadas por questões de preconceito racial como também pela necessidade de dar continuidade a uma identificação sustentada na obediência, na confiança e na lealdade.

Além disso, como nosso estudo baseia-se na idéia de que família endogâmicas foram predominantes, como também todas as práticas culturais imbricadas a essa prática, esta brasilianista, através de análises bastante pertinentes sobre tal temática, situa o interior do Nordeste, ainda no início do século XX, como a área de maior endogamia do Brasil, estando a Paraíba acima dessa média. Seu trabalho foi importante justamente porque mostrou a

continuidade de uma prática colonial em um período bem mais recente em relação ao que nos dispomos a problematizar nesta dissertação.

Tomando como referência o trabalho historiográfico de Lewin, pode-se perceber um contraponto com historiadores, sociólogos e outros estudiosos no assunto que dão conta de que no litoral como também no interior do Brasil, a predominância da mestiçagem tornou-se algo de caráter quase inquestionável por boa parte dos estudiosos e que, como se sabe, permeou inúmeros debates que, no início do século XX foi responsável pela construção de uma “identidade” para o Brasil. A mesma coloca em evidência, através de um aprofundado estudo sobre práticas familiares endogâmicas, que o interior do Nordeste pode ser considerado a área de maior endogamia do Brasil:

[...] Dados do século XX indicam que o interior do Nordeste é ainda a área de maior endogamia no Brasil. Os clines – áreas de lentas mudanças na frequência de endogamia mapeadas segundo amplas áreas geográficas – abrangiam tanto a capital da Paraíba, João Pessoa, como o distante município interiorano de Cajazeiras [...]. Estimativas sobre a média de casamentos consangüíneos, calculados por Salzano e Freire Maia, ainda situam a Paraíba acima da média da região Nordeste [...] (LEWIN, 1993, p. 162).

Para tanto, o objetivo dessa análise foi perceber que indícios históricos puderam ser utilizados para explicar o passado colonial de Cabaceiras e que também puderam oferecer subsídios para os seguintes questionamentos: analisar de que modo este município, na época, uma fazenda colonial, se inseriu no contexto das práticas familiares endogâmicas considerando ainda que, pelos estudos realizados para escrita deste trabalho, percebe-se que este espaço concentrou as maiores taxas de casamentos consangüíneos de todo o interior da Paraíba.

Devemos esclarecer aqui que não há o intuito de negar que em outras regiões do Brasil não se presenciou a união de famílias através de laços familiares endógamos, nem tampouco negar que não existe mestiçagem no Cariri paraibano posto que, nas demais regiões do Brasil, seja no litoral ou no sertão pudemos observar que famílias brancas unidas por laços consangüíneos, constituíram-se na minoria detentora de prestígio político e econômico.

Porém, em Cabaceiras, entre 1735 e 1770, a presença de famílias endógamas foi predominante, sendo estas detentoras não só de prestígio político e econômico, mas

determinantes dos códigos de sociabilidade não somente no espaço delimitado por este município, mas na sua extensão em todo o Cariri paraibano.

Sabendo que as famílias que povoaram Cabaceiras eram cristãs católicas e tinham suas vivências enormemente influenciadas pelos preceitos católicos, se fez necessário discutir que tipo de "táticas" essas famílias utilizaram para burlar a proibição da Igreja Católica dos casamentos entre pessoas com laços consangüíneos. Certeau chama de tática "o modo como as pessoas utilizam de dispositivos para desviar-se de normas pré-estabelecidas, pois pelo "pelo fato de ser o não-lugar, a tática depende do tempo vigiando para captar no vôo, possibilidades de ganho" (CERTEAU, 1994, p. 47).

Assim, os gestos, as ações, o não cumprimento de "ordens", as "táticas", foram analisadas aqui para compreendermos que, apesar dos registros de casamentos terem mostrado que os matrimônios foram realizados em conformidade com a Igreja de Roma, nos utilizamos aqui dos estudos genealógicos feitos sobre o Cariri paraibano para perceber que, a maioria das uniões matrimoniais realizadas nesse período, aconteceu entre pessoas de estreitíssimos laços consangüíneos. Houve casos em que os nubentes eram primos em um determinado grau pelo lado paterno e em outro, pelo lado materno; muitas vezes seus pais ou suas mães eram irmãos; outras vezes suas avós. Casamentos entre tio e sobrinha, entre sobrinho e tia, entre cunhados era muito comum nessas comunidades.

Podemos então compreender que "o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada" e que, no espaço em estudo neste projeto de pesquisa, a permanência e a própria sobrevivência dessas famílias, dependeram dessas "caças não autorizadas", desses desvios de regras, enfim, da forma como as pessoas utilizavam-se de determinadas práticas para se apropriar de um determinado espaço, pois "o espaço é um lugar praticado e existem tantos espaços quantas experiências espaciais distintas" (CERTEAU, 1994, p. 38 e 202).

Então, as práticas que elaboram e reelaboram os espaços através das "astúcias", da "antidisciplina" dos sujeitos históricos deve, nesta análise, levar a compreensão de que no interior, da hoje região Nordeste, pode-se encontrar no cerne do seu povoamento, práticas cotidianas, vivências que foram muitas vezes generalizadas por uma boa parcela dos historiadores, mas que, nos últimos anos, vêm sendo reelaboradas, ressignificadas no sentido de compreender as especificidades de cada espaço que institui a referida região buscando contribuir com mais afinco para o alargamento das análises historiográficas neste *hinterland*.

Considerando que a influência do catolicismo se fez presente em boa parte da Colônia portuguesa, no terceiro capítulo deste trabalho, foi fundamental problematizar, de que modo a relação famílias/Igreja influenciou na elaboração e reelaboração das práticas cotidianas da

referida comunidade e de que modo essas famílias se utilizaram da Igreja para legitimação do projeto colonizador e das suas próprias referências sócio-culturais. Partindo para um contexto mais geral da colonização, concluímos que o catolicismo apareceu, desde o início do projeto colonizador, como discurso legitimador da expansão colonial através do fortalecimento da fé católica em toda a extensão da colônia.

Para darmos conta dessas relações família/Igreja foi necessário, por exemplo, utilizarmos das fontes históricas disponíveis para analisar como os ritos de passagem eram vivenciados por essa comunidade, tais como, nascimento, batismo, casamento e morte, perpassados por um imaginário fortemente religioso, pois “os ritos da vida privada pontuavam, assim, o curso regular das coisas, o fundo permanente de pequenos fatos diários, o tecido mesmo da existência humana” (DEL PRIORE, 1997 a, p. 330).

A leitura do espaço doméstico possibilitou outra reflexão importante no que diz respeito ao modo como essas famílias se apropriaram de preceitos católicos para construção de uma identificação familiar espelhada em um modelo de família inscrito no catolicismo, a partir, por exemplo, do lugar ocupado por santos de devoção, principalmente Jesus, Maria e José e que poder simbólico tiveram essas imagens na formação das subjetividades dessas famílias. Sobre as práticas simbólicas, Chartier faz a seguinte observação:

[...] visam reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar um estatuto, uma posição, por fim as formas institucionalizadas e objetivadas graças as quais um representante (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência de um grupo, classe ou comunidade (1988, p. 23).

Para tanto, os símbolos do catolicismo foram representações que, nesse momento histórico estudado, foram capazes de mobilizar todo um universo simbólico que, ressignificados por essas famílias, buscavam atribuir um reconhecimento de uma legitimidade social e cultural.

Portanto, o conceito de representação dispensa a possibilidade de pensar a religião enquanto padrão cultural como analisou o antropólogo Clifford Geertz em “A interpretação das culturas”, afirma que esta se constitui do seguinte modo:

[...] padrão de significados herdados historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções dadas, expressas em formas simbólicas por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (1989, p. 103).

Dessa forma, Geertz colocava, por exemplo, a religião como sendo um conjunto de significados herdados historicamente, sendo as formas de crer e de viver o sagrado, sempre as mesmas, produzindo os mesmos resultados (GEERTZ, 1989, p. 103). Porém, o mesmo, publicando uma de suas obras mais recentes, “Nova luz sob a antropologia” já sinaliza para uma mudança no olhar antropológico em relação a sua defesa em relação ao padrão cultural. Geertz aponta que não entende mais a religião como se a mesma fosse apenas uma herança cultural, uma continuidade moral, tendo em vista que os símbolos sagrados são reelaborados e re-apropriados pelas sociedades de formas diferentes (GEERTZ, 2001, p. 152).

Por isso, não podemos instrumentalizar a influência do catolicismo na colônia como se o mesmo fosse vivenciado da mesma forma, tendo sempre as mesmas implicações sócio-culturais no Cariri, no Rio de Janeiro, nas Minas Gerais, no Piauí e assim por diante. Por esse motivo muito do que já foi comentado sobre Geertz precisa ser repensado pelos historiadores, como também dos antropólogos aos quais Geertz também não escapou de ser alvo de várias críticas.

Certeau enfatiza que a visibilidade de uma crença se institui pela invenção de novas formas de capitalizá-la, ou seja, nos novos investimentos das pessoas nos símbolos sagrados, enfim do deslocamento que se faz das crenças que são capazes de produzir espaços diferentes pelas “táticas” de reinventar a tradição (CERTEAU, 1994, p.47).

Portanto, as práticas simbólicas constituem-se em representações que os grupos modelavam de si próprios para instituir seus novos territórios, para marcar uma nova forma de estar no mundo e que nesta análise foi imprescindível porque forneceu subsídios para entendermos de que modo as famílias caririenses se apropriavam dos ritos católicos e constituíram novas formas de crer e de viver, o sagrado.

Desse modo, a problemática que envolve este objeto de estudo buscou fazer uma leitura de como foi possível a construção de uma identificação familiar com todas as suas peculiaridades que possibilitam novos olhares inerentes a representações, às construções imagéticas que contribuíram e vêm contribuindo para a quebra de generalizações e para descortinar velhos paradigmas que foram capazes de construir verdades que pareciam dar conta de todas as singularidades e temporalidades históricas.

O contato com a documentação tradicional referente a livros escritos sobre o Cariri paraibano foi fundamental para operacionalização da referida temática, pois embora tratem de narrativas históricas de cunho não historiográfico possibilitou o acesso às informações importantes sobre o povoamento deste interior, por exemplo, à época do início da colonização, sobre os seus fundadores, a presença da família Oliveira Ledo e das demais famílias que povoaram o Cariri, a presença da Igreja Católica, enfim, as complexas relações sócio-culturais e de poder que envolveram a Igreja e as primeiras famílias povoadoras do espaço em estudo.

Além de livros de história local, tivemos acesso a inventários e testamentos², assentos de batismos, de casamentos e de óbitos dos séculos XVIII³ no município de Cabaceiras. Uma boa parte dessa documentação encontra-se em estado razoável de conservação e foi útil para compreensão dos códigos de sociabilidade das famílias que povoaram Cabaceiras neste período. Foram informações que ofereceram subsídios para a compreensão da cultura material e imaterial dessa comunidade. Pudemos encontrar, por exemplo, indícios de que a Igreja Católica ocupou um lugar de destaque no cotidiano dessas famílias, suas vivências desde o nascimento até o morrer.

Nos inventários e testamentos pudemos evidenciar, através da descrição dos bens patrimoniais dessas famílias, o valor dos objetos religiosos que estavam presentes em todas as partes dos antigos solares coloniais. Imagens dos santos de devoção das famílias, nos oratórios, Jesus, Maria e José, representando a Sagrada Família, além de outras representações simbólicas importantes na análise das práticas cotidianas nesse espaço.

Outra documentação importante refere-se aos livros de genealogia do Cariri e de todo o interior da Paraíba, pois através dos estudos genealógicos foi possível, nesta análise, percebermos como se caracterizava as uniões matrimoniais endógamas entre essas famílias caririenses e de que forma essas mesmas famílias tiveram influência na consolidação do povoamento, não só de Cabaceiras, como também de todo o Cariri paraibano.

Novas fontes também nos foram úteis para a viabilidade deste projeto, a exemplo de construções monumentais coloniais ainda bem preservadas, que permitiram a análise de como eram construídos os primeiros solares caririenses, como também do mobiliário colonial os quais muitos descendentes dessas primeiras comunidades ainda conservam em suas casas. O levantamento bibliográfico e as formas como essas fontes históricas foram utilizadas para

² Toda essa documentação encontra-se no Fórum do município de Cabaceiras, que reserva inventários, testamentos e outros documentos com informações não somente sobre este município, mas sobre todo o cariri paraibano.

³ Essa documentação encontra-se na Paróquia de Nossa senhora da Conceição no município de Cabaceiras.

uma posterior produção textual da referida temática se constituíram em etapas fundamentais para, neste trabalho, percebermos até que ponto é possível uma leitura ou mesmo uma releitura das práticas sócio-culturais que construíram uma identidade para essas famílias que povoaram Cabaceiras entre 1735 e 1770.

Sendo assim, a perspectiva metodológica utilizada nesta análise nos forneceu indícios históricos indispensáveis na compreensão da referida temática. Tais indícios, para o historiador, se revela na “[...] capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimental diretamente”. (GINZBURG, 1991, p. 152)

Enfim, nosso objetivo neste trabalho foi, sobretudo, possibilitar novos olhares lançados em torno das discussões sobre famílias e religiosidade. Portanto, foi através do método histórico indiciário, foram as pistas, os sintomas, os signos, os dados aparentemente irrelevantes que possibilitaram um aprofundamento sobre esta temática, ainda pouco explorada pelos historiadores paraibanos.

2 FAMÍLIAS COLONIZADORAS NOS CAMINHOS DA PARAHYBA

As histórias são decerto um espelho no qual o historiador não cessou jamais de olhar, de interrogar-se sobre sua própria identidade: ele é esse que olha e é olhado, questionador-questionado – enfim, sempre conduzido a declinar seus títulos e suas qualidades. O que é ele: historiador ou mentiroso?

Hartog, 1999

2.1 COLONIZAR É PRECISO: CRISTIANIZAR TAMBÉM

Quando o padre francês Martin de Nantes veio para os Cariris por pedido do capitão-mor Antonio de Oliveira Ledo, primeiro colono a pisar nas terras dos índios Cariris, em meados do século XVII, permaneceu nessas longínquas paragens por cerca de oito meses e deixou importante registro de sua passagem pelo *hinterland* paraibano:

Cheguei ao Brasil no dia 3 de agosto de 1671; Pouco tempo depois eu fui para uma aldeia a setenta léguas de Pernambuco entre uma nação de índios chamados cariris. Era logo depois da festa de todos os santos e estávamos então no nosso tempo de jejum e preparação ao natal. Eu tinha levado para esta viagem um pouco de peixe fritos e ovos. O peixe apodreceu logo e o negro que carregava os ovos caiu e os quebrou. Assim no segundo dia toda a nossa provisão estava perdida; só me restava farinha de mandioca e um pouco de óleo e vinagre numa garrafa; Entrando nessas extensas e horríveis solidões, eu fui tomado por um certo pavor, mais ainda porque as árvores não tinham nenhuma folha. Estavam do jeito que estão na França no inverno. Por fim, depois de treze ou quatorze dias de caminhada chegamos a aldeia. Eu não sei nem se sem morrer, alguém pode ficar mais cansado do que eu estava, pois não agüentava mais ficar de pé⁴. (NANTES, 1979, p. 1)

Estas primeiras impressões dão conta do cenário dos Cariris velhos, especificamente do lugar chamado Boqueirão de Carnoió, onde a numerosa família Oliveira Ledo fincou as

⁴ Para auxiliar na pacificação dos indígenas no interior da capitania real da Paraíba, o capitão-mor Antônio de Oliveira Ledo, foi ao Recife com o intuito de encontrar um padre, tendo trazido para Boqueirão de Carnoió, Théodore de Lucé e, mais tarde em novembro de 1671, chegou aos cariris o Pe. Martin de Nantes tendo permanecido por cerca de oito meses nessas terras. Este catequizador escreveu um livro intitulado *Reltion Succinte et Sincere de La mission du P. Martin de Nantes Parmi Lês Indiens Appelés Cariris* (Relação Breve e Sincera do Pe. Martin de Nantes entre os índios chamados cariris), editado em Quimper, França, no ano de 1706, deixando algumas impressões interessantes sobre sua passagem por essas terras.

primeiras estacas para a instalação dos primeiros currais que fizeram do Cariri o primeiro centro de irradiação das entradas organizadas para a conquista e colonização de todo o interior da Paraíba (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 13).

A partir do referido registro podemos pensar numa arqueologia do olhar de Nantes lançado sobre o Cariri (HARTOG, 1999, p. 38-39). Esta arqueologia parte do momento em que se pode problematizar: Como Nantes associa a imagem do Cariri à própria França? Em que medida Nantes narra o Cariri a partir do espelho da França, um espelho do próprio dele mesmo.

Nantes elabora uma retórica da alteridade sobre o Cariri sem perder suas referências culturais, base a que a liga diretamente. Exemplo disso, em seu discurso, ocorre quando ele recorda do tempo em que chegou ao Brasil - no dia 3 de agosto de 1671, após a festa de todos os santos e argumenta que estava no tempo de jejum e preparação para o natal, haja vista que eram esses os acontecimentos que se dariam pelo calendário da França; também quando fala das árvores sem folhas, associando o aspecto da vegetação àquele que costumava ver durante o inverno francês. O que, por outro lado, vai demonstrando o não conhecimento das terras que chegou.

Ele vê sempre o velho no novo, ele não vê o Cariri, ele só enxerga a própria Europa. O medo do estranho, do desconhecido faz com que o mesmo necessite se remeter aquilo que conhece e, de certa forma, pode dominar. Ao falar do Cariri ele faz um exercício de dominação pelo discurso, e para isso ele só tem um caminho: usar a sua linguagem que lhe é própria, com toda a carga cultural que ela carrega. Por isso, ele lança mão do que já conhece para se proteger em sua narrativa.

Isso fica evidente quando, no relato, vimos que ao mesmo tempo em que o padre falava sobre as extensas e horríveis solidões do Cariri e que essa realidade o fazia ter muito pavor, logo em seguida comparava a vegetação da região com a da França no inverno. Remeter-se ao velho pode demonstrar, portanto, a necessidade de exorcizar seus medos a partir dessas reminiscências, da própria necessidade de enquadrar, classificar, comparar e se auto-afirmar perante o outro.

Nantes, um estrangeiro, um viajante, usou do distanciamento para narrar o outro, porém, esse distanciamento não aconteceu de modo a pensarmos que o mesmo não se utilizou de suas referências para narrar o outro, pelo contrário, no caso o esforço dele era por se fazer entender para aqueles de cultura semelhante a sua e, ainda, demonstrar a cultura com a qual entrou em contato. Seu discurso foi balizado por um saber que compartilhou com um outro: a França. Por isso, Nantes narrou o outro que não quer ver refletido em seu espelho, o espelho

da alteridade, da auto-afirmação, de identidades que se chocavam e se refletiam a partir de suas semelhanças, mas, sobretudo, de suas diferenças. A sua narrativa mostrou, assim, como o mesmo representou para si, os outros.

Carmem Lícia Palazzo, na opinião de Estevão Rezende Martins, ao problematizar sobre os trezentos anos da colonização do Brasil, enfatizando os olhares de viajantes e missionários franceses lançados sobre este espaço geográfico, afirma:

[...] O itinerário do outro é sempre um caminho repleto de mistério e encantamento. Constitui um desafio vivificante desvendar os meandros do inteiramente outro e descobrir que nele se refletem a identidade e as modificações, a permanência e as mudanças de cada um de suas sociedades. A imaginação e a fantasia mas também a razão e o desvendamento aliam-se em proporções diversas ao se tornarem ingredientes do deciframento- mítico ou lógico- do mundo.[...]. (PALAZZO, 2002, p. 11).

A escrita sobre o outro vem sendo problematizada pela História Cultural e, nesse sentido, não podemos deixar de pensar sobre essa questão a partir da busca incessante de fazer o outro ser construído enquanto real. Mas, o sentido de real na História Cultural é construído para os historiadores de outra forma: “[...] aquilo que é real, efetivamente, não é (ou não é apenas) a realidade visada pelo texto, mas a própria maneira como ele cria, na historicidade de sua produção e na intencionalidade da sua escrita.” (CHARTIER, 1988, p. 63).

Nesse sentido, as representações de real foram construídas, elaboradas e reelaboradas pelos viajantes e religiosos que passaram a narrar o outro em terras americanas a partir de uma escrita que nos deixa rastros de uma relação de alteridade em que o outro é narrado, enquadrado enquanto exótico, diferente, assustador e, principalmente, como aquele que nunca é compreendido, pois está sempre lá, sendo enquadrado como distante, diferente. O outro sempre apareceu pouco ou quase de nenhum modo, compreendido na medida em que não era visto como igual e tampouco como superior. Os olhares franceses sobre a América portuguesa também denotam que “[...] A afirmação de si próprio, de que cada um manifestamente carece, inclui ter haver-se com intermináveis reflexos de si em outros, e de outros em si [...].” (PALAZZO, 2002, p. 11).

Para a problemática das representações construídas sobre o outro, tomamos como referência inicial um trecho do relato de Martin de Nantes sobre o interior da então Capitania Real da Parahyba por considerarmos um documento de importância incontestável para

buscamos construir nossas representações de um cenário interiorano, especificamente, do Cariri.

Até porque são muitos os textos que trazem trechos de relatos do missionário francês Martin de Nantes, mas nenhum historiador paraibano analisou com mais profundidade o referido documento que foi transformado em livro e publicado na França no início do século XVIII e que, por tratar de nosso recorte espacial, merece lugar de destaque nessa dissertação.

Para tanto, temos que considerar a presença de religiosos no processo de colonização do Cariri paraibano tendo em vista que os mesmos se constituíram numa estratégia do próprio Estado português para fortalecer, entre as famílias colonizadoras do referido espaço, vínculos sociais e afetivos mais fortes em uma realidade que, muitas vezes, parecia distante daquilo que muitas dessas famílias, ou de seus ancestrais, tinham deixado no Velho Mundo.

Sendo assim, veremos como as relações familiares nesse espaço se fortaleceram, mas não poderiam ser pensadas em todas as suas especificidades sem problematizarmos como tais relações foram construídas não por si só, mas a partir de todas as representações de família construídas pela Igreja Católica.

Portanto, nesse capítulo, procuramos demonstrar como ocorreu o processo de colonização do Cariri paraibano que, compreendemos, com base nos documentos que problematizamos, ter se dado a partir da combinação da interferência do Estado português, da Igreja católica e das primeiras famílias que se estabeleceram na região. Sendo, portanto, fundamental ao êxito da empreitada, as relações construídas entre essas instituições [o Estado português e a Igreja católica] e as famílias pioneiras.

Essas tiveram que enfrentar muitos conflitos - muitas vezes, com o próprio Estado português e a Igreja Católica, como também com os indígenas a partir das disputas de terras e de imposições da cultura européia por parte dessas mesmas famílias. Os indígenas, no transcorrer da colonização, foram penalizados de várias formas por essas instâncias colonizadoras, sendo que a primeira delas foi à perda de territórios que foram, aos poucos, se despovoando para dar lugar a um povoamento baseado na lógica européia moderna.

Povoamento e cristianização se constituíram em duas faces de um mesmo processo: colonizar para garantir a sobrevivência e a permanência das famílias colonizadoras nesses confins caririenses. Veremos, então, como se construiu esse processo.

2.1.1. A cana e o gado na colonização da América Portuguesa

A interiorização do Brasil foi um processo que se iniciou de modo tardio em relação à fase inicial da nossa colonização que se fizera presente desde os anos iniciais do século XVI na faixa litorânea, enquanto que o interior só fora colonizado em meados do século XVII.

O cultivo da cana-de-açúcar foi predominante na faixa litorânea e, no momento inicial da colonização da América portuguesa, pecuária e produção canavieira foram atividades econômicas complementares nesse processo. Porém, o uso quase completo dos solos para a atividade agrícola canavieira fez com que gado e cana-de-açúcar fossem atividades inviáveis dentro de um mesmo espaço.

Mas, ao mesmo tempo em que a prioridade ao cultivo da cana-de-açúcar se fazia presente na faixa litorânea, pois a mesma servia para o abastecimento do mercado europeu, sabia-se da necessidade da criação de gado que se constituía na força motriz para o transporte da cana e toda a movimentação dos engenhos canavieiros. (SCHWARTZ *apud* MACEDO, 2007, p. 33).

A estratégia da metrópole portuguesa para se resolver este impasse foi à emissão de uma carta régia de 1701 que proibia a criação de gado a menos de dez léguas do litoral. Todavia, para concretização dessa estratégia colonizadora seria necessário o rompimento de fronteiras⁵ que, nesse momento, pareciam intransponíveis pela falta de recursos para a mesma, também pela pouca disponibilidade de pessoas que estavam dispostas a enfrentar esse horizonte fronteiro desconhecido. O enfrentamento com os indígenas que resistiam de todas as formas ao projeto colonizador também foi outro fator de impasse para o projeto colonizador.

Além da preocupação com a colonização interiorana, como forma de garantir a posse das terras conquistadas, alie-se a isso outro objetivo que era o de prover de carne o litoral. Com o êxito da empresa a pecuária passou a ter significativa importância para a metrópole devido à produção de um importante derivado: o couro, que em forma de sola, servia de

⁵ Fronteira: palavra de exército em movimento, palavra relativamente nova que se opõe a limite, essa velha palavra indulgente de medidores de terra. Fronteiras, verdadeira fronteira, linear e de choque- um dos nervos à flor da pele”. E ainda conforme John Hemming (2004, p. 423): “A fronteira européia era uma divisão mais acentuada: o limite da ocupação permanente por uma cultura estrangeira. Marcava uma divisão entre povos de composição racial, étnica, religiosa, política e tecnológica radicalmente diferente. Para os colonos europeus, a fronteira era o término da civilização. Além dela ficava o desconhecido barbaresco do sertão - a mata ou a terra desabitada do interior- ou selva impenetrável, as florestas tropicais amazônicas

embalagens para o fumo que, dessa forma, podia ser trocado por escravos, dinamizando o comércio escravista de então (ANTONIL *apud* ABREU, 1998, p. 133).

Embora Capistrano de Abreu tenha enfatizado a zona pecuária do interior do Brasil como a “civilização do couro”, esses objetos de couro, no Cariri paraibano, não estão entre os objetos de destaque nos inventários a que tivemos acesso. No inventário de Izabel Rodrigues de Oliveira, o mais afortunado que tivemos contato, de 1742, o inventariante, que aparece como um dos fundadores da fazenda Cabaceiras, o seu marido, Domingos de Farias Castro, ao detalhar todos os bens e partilhá-lo entre seus herdeiros, faz o seguinte registro sobre os objetos que possuía a partir do couro em seu mobiliário: “Disse mais o inventariante havia hua dúzia em bom uso a dois mil reis cada hum e outra meya dúzia já uzados a mil Seis Centos reis cada hum e emportam todos vinte e hum e Seis centos reis que Sesay”.

Dentre várias páginas deste inventário, essa foi à única menção que o inventariante fez a um objeto de couro, seja do seu mobiliário ou além deste. É possível que não houvesse outros objetos de couro neste espaço, pois considerando o detalhamento com que esses documentos foram escritos, chegando a descrever todos os bens do casal, compreendemos que qualquer outro objeto, mesmo que de menor valor econômico figuraria na rolagem dos bens. Afirmção que fazemos em virtude de que, no documento citado, entre os objetos de grande valor econômico, figuram outros de menor valor, tais como, enxadas, martelos, foices, etc.

Outros objetos que eram partes do mobiliário colonial, as camas de couro, só foram identificados em documentação do século XIX, como veremos no terceiro capítulo. Esse foi o objeto de couro mais valioso encontrado nas fontes disponíveis, mesmo assim seu uso estava restrito a poucas famílias, mesmo as que possuíam significativos cabedais. Portanto, por não fazermos uma identificação deste espaço a partir do uso e do abuso do couro, chamaremos as terras interioranas de “civilização do gado” (grifo meu), tendo em vista que, no detalhamento de muitos inventários do Cariri, vimos, de fato, não o couro em destaque, mas o próprio gado, artigo de luxo para os moradores das terras desse *hinterland*.

A colonização do interior da América portuguesa tornou-se instrumento estratégico no século XVII e, não por acaso, está vinculada à presença holandesa no Brasil, considerando que este foi um período de grande prosperidade da lavoura canavieira e a privação ou limitação da atividade pecuária deixaria inviabilizada a rentabilidade da produção açucareira.

Devemos considerar, também, que foram muitos os que, fugindo dos holandeses, não tiveram outra alternativa a não ser embrenhar-se pelo desconhecido, transpor barreiras que pareciam intransponíveis para garantir a própria sobrevivência. Portanto, o romper da guerra

holandesa acelerou e contribuiu de modo decisivo para que se construísse na América portuguesa um perfil colonizador onde a atividade pecuária teria sua devida importância.

A atividade pecuária adquiriu importância e se dinamizou nas proximidades de Salvador. Mas, à medida que esta atividade econômica se afastou do litoral, partiram os pecuaristas com suas boiadas, tanto da Bahia, quanto de Pernambuco, sendo o rio São Francisco um condensador de populações que buscaram sobrevivência nas longínquas terras interioranas.

Sendo a Bahia e Pernambuco os espaços de onde partiam os pecuaristas para expandir seus negócios, de volta ao litoral, eram estes os lugares certos das boiadas por concentrarem a maior parte da população da Colônia e por serem os centros da economia açucareira em expansão e de maior destaque na Colônia. As cabeças de gado, no lado baiano, já no século XVIII, atingiam cerca de meio milhão e mais de oitocentas mil em Pernambuco (ABREU, 1982, p. 134-136).

A expansão dos ditos currais era tamanha que, tendo se iniciado no século XVII, já no início do século XVIII, a zona de criação do gado se estendia do norte de Minas Gerais, ao Piauí, à Paraíba, aos extremos do Maranhão e Ceará, pelo Ocidente. Antes da abertura do caminho das Minas em 1727, pelo lado sul, todo o gado provinha dos campos do Piauí e da Paraíba de onde percorriam uma distância de 400 léguas até os centros de consumo sejam estes em Salvador ou com destino às minas.

Embora no início do processo de interiorização do Brasil a criação do gado fosse vista como uma atividade complementar ao cultivo da cana-de-açúcar, quando a colonização deste *hinterland* se efetivou, principalmente a partir do século XVIII, esta passou a ter importância por ela mesma. Até porque se esta só tivesse figurado como complementar não teria havido a necessidade de para cá virem não só homens aventureiros, uns a serviço do Reino, outros não, apenas para levar de volta suas boiadas para a faixa litorânea, mas famílias e famílias se constituíram e se multiplicaram nesse espaço construído, configurado e reconfigurado com suas características próprias.

A própria importância que se dava ao gado era bem diferente em ambos os espaços coloniais, pois enquanto os que figuram entre os mais ricos na zona interiorana eram, sem dúvida, os criadores de gado, nos engenhos açucareiros “bois e vacas que não fossem os do serviço eram vistos como animais danados para os latifundiários” (FREYRE, 2002. p. 112)

[...] o antagonismo econômico se esboçaria mais tarde entre os homens de maior capital, que podiam suportar os custos da agricultura da cana e da indústria do açúcar, a aos menos favorecidos de recursos, obrigados a se espalharem pelos sertões em busca de escravos- espécie de capital vivo- ou a ficarem por lá, criadores de gado. Dela resultaria, entretanto, o Brasil antiescravocrata ou indiferente aos interesses das escravidão [...]. (FREYRE, 2002. p.104).

Freyre afirma, então, que o interior da América portuguesa foi o lugar para onde se dirigiram os aventureiros e despossuídos que não encontravam espaço entre os que se dedicavam a lavoura canavieira. Porém, assim como os pioneiros do interior da colônia puderam figurar entre os menos favorecidos economicamente, para lá foram homens com um cabedal considerável como os que colonizaram o litoral. Por isso, não é regra a afirmação de Freyre de que somente despossuídos colonizaram o interior tendo em vista que muitos saíram direto de Portugal para o interior da colônia com o fim de criar gado.

Consideramos ser complicado aqui concordar com Freyre porque o eixo de nossa discussão parte de um projeto colonizador que se concretizou com a presença de famílias e não somente de aventureiros e despossuídos como afirmou o sociólogo. Além disso, estes sujeitos históricos foram presença importante, tanto zona açucareira como a faixa interiorana pecuarista e ambas figuraram quase sempre como segunda opção destes que se aventuravam pelo Atlântico para conhecer e usufruir de benesses no recém descoberto continente.

Nesse sentido, lembremos aqui do capitão-mor Custódio de Oliveira Ledo, patriarca do clã Oliveira Ledo, que gozando de grande prestígio entre os membros da casa da Torre, veio diretamente de Portugal, já viúvo, com o intuito de adquirir sesmarias para a criação de gado. Custódio trouxe consigo seus filhos Teodósio, Pascácio, Constantino e Ana, como também um irmão chamado Antônio de Oliveira Ledo e seus três filhos Gaspar, Francisco e Bárbara que, margeando o rio São Francisco, seguiram viagem com suas boiadas para se estabelecerem no interior da colônia. (ALMEIDA, A., 1978, p. 9).

Junto aos Oliveira Ledo vieram outros portugueses com o mesmo intuito, a exemplo de Domingos de Farias Castro que, em 1700 chegou ao Cariri da Capitania Real da Parahyba, vindo de Cheleiros, distante à poucas léguas de Lisboa, capital da metrópole portuguesa, e que se notabilizou por ter dado continuidade ao processo colonizador da fazenda Cabaceiras iniciado por Pascácio de Oliveira Ledo (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 22).

Temos, também, Antônio Ferreira Guimarães, português que se casou com uma filha do capitão Pascácio, dando continuidade ao processo colonizador no Cariri. Além destes

muitos outros colonos vieram diretamente de Portugal com o objetivo de ampliar ou levantar fortuna com o gado (ALMEIDA, A., 1978, p. 9).

Porém, Freyre destaca informação importante a qual não podemos deixar de mencionar que é a presença da família nesse processo de colonização não só do litoral, mas da América portuguesa como um todo:

No Brasil, como nas colônias inglesas de tabaco, de algodão e de arroz da América do Norte, as grandes plantações não foram obra do Estado colonizador, sempre somítico em Portugal, mas de corajosa iniciativa particular. Esta é que nos trouxe pela mão de um Martin Afonso, ao sul, e principalmente de um Duarte Coelho, ao norte, os primeiros colonos sólidos, as primeiras mães de famílias, as primeiras sementes, o primeiro gado, os primeiros animais de transporte, plantas alimentares, instrumentos agrícolas, mecânicos judeus para as fábricas de açúcar, escravos africanos para o trabalho de eito e bagaceira (FREYRE, 2002, p. 92).

Freyre, então, destaca a presença de famílias em terras da América portuguesa como a primeira experiência em todo o continente, sendo essas responsáveis por todo o empreendimento colonizador que embora tenha sido elaborado, pensado pelo Estado Português que só foi viável a partir da iniciativa particular desses que, ou vieram com suas famílias ou as formaram aqui a partir do casamento entre os colonos como também com os nativos.

Sendo assim, a colonização formada por indivíduos como soldados de fortuna, aventureiros, degredados, europeus fugidos de perseguições religiosas não pode ser considerada característica marcante do contexto colonial em estudo. Mas antes desse processo se consolidar os colonos estiveram aqui em meio a uma guerra contínua contra os indígenas que passaram a ser um empecilho à colonização na medida em que não aceitaram a cristianização, nem muito menos o trabalho forçado. Vejamos.

2.1.2 Colonos e nativos na Confederação dos Cariris: despovoamento e povoamento do *hinterland* paraibano

Mesmo com o auxílio da Igreja para pacificação e cristianização dos indígenas, a colonização de todo o Brasil, com destaque para o interior, foi necessária a imposição do poder de fogo dos colonos para a concretização do ato colonizador. Processo esse pensado a partir da idéia de que estes eram os pioneiros e que o passado daquelas terras deveria ser ressignificado pela existência desse empreendimento colonizador em que o colono aparecia como superior e civilizado.

Inserido no ato colonizador do Brasil observou-se a associação entre a Igreja e o colonizador, haja vista que, na medida em que a Igreja procedia à cristianização dos indígenas, o movimento de entrada dos colonizadores era facilitado. Onde já havia a pacificação feita pela via do rosário o uso das armas era quase desnecessário, pois os nativos que aceitavam a nova crença entravam em contato com um lado da colonização que servia de preparação para o outro. Situação diferente da que encontramos em territórios que não haviam passado pela evangelização ou estavam em seus primórdios.

Portanto, a guerra contra os nativos era contínua, havendo maior uso do poder de fogo no interior do Brasil, devido aos fatores como a entrada dos índios em fuga do colonizador no litoral; ao pouco povoamento; à maior dificuldade de acesso, etc. Entravam em choque os interesses dos habitantes das terras e daqueles que se diziam seus proprietários, os colonizadores. Assim sendo, a concretização do processo colonizador podia resultar da dizimação cultural ou física, ou ainda, da conjugação de ambas.

Sendo assim, quando problematizamos a lógica do povoamento do Brasil podemos afirmar que o mesmo foi responsável, por outro lado, pelo completo despovoamento na medida em que tanto a força das armas, quanto as doenças trazidas pelos colonos e a própria escravização de muitos destes, contribuíram para a sua quase que completa dizimação. Então, é nessa lógica de despovoamento e povoamento que, aos poucos, foi se construindo o perfil colonizador.

Foi nesse embate de forças entre colonos e indígenas que insurgiu no ano de 1687 a chamada Guerra dos Bárbaros ou Confederação dos Cariris, a qual arregimentou inúmeros grupos indígenas para enfrentar os colonos desde as ribeiras do Açú, Piranhas, Apody e Jaguaribe (ALMEIDA, 1977, p. 407-433). Esse conflito sangrento se configurou na medida em que os colonos, não somente se apossaram das terras sesmarias, mas, principalmente,

quando buscaram colocar em prática toda a complexidade do projeto colonizador que resultou nos sangrentos conflitos com os indígenas, conflitos esses que mobilizaram todo um aparato institucional para se concretizar, de toda e qualquer forma a colonização. Vejamos:

todas as forças vivas do governo, nas cinco capitanias do Nordeste, Pernambuco, Itamaracá, Rio Grande do Norte e Ceará, foram arregimentadas contra o tapuia na chamada Confederação dos Carijó, do Açú ao Cunhaú, no Rio Grande, tendo, tendo por centro o sertão do alto e médio Piranhas (ANDRADE, 2002, p. 95.)

Tais relações de poder se mostraram desiguais na medida em que a espada foi o mais ferrenho e cruel dispositivo que terminou por eliminar quase que totalmente a nação dos Tapuias e que contou até mesmo com o auxílio do mestre de campo Domingos Jorge Velho que, ao sair das terras do Piauí para confronto com os Cariris, articulou o seguinte estratagema:

[...] ser em redor de 600 léguas desta costa de Pernambuco, mais áspero caminho, agreste e faminto sertão do mundo... chegando abaixo, mandou o Governador Geral, torcer caminho e fosse acudir a Capitania Real do rio Grande do Norte, que infestava nos vales do Açú-Piranhas, conseguindo libertar o capitão-mor Constantino de Oliveira Ledo que se encontrara cercado de uma quase infinito numeroso de tapuias bravos (ALMEIDA, E., 1978, p.41).

Este conflito se prolongou até o século XVIII, quando os cariris não tiveram mais forças para enfrentar os colonos que, como vimos desde o início, buscou o apoio de todas as esferas de poderes institucionais, contribuindo para que, ao final, os colonos pudessem efetivamente concretizar a lógica colonizadora planejada (ALMEIDA, E., 1978, p. 21-27).

Após este embate de forças desiguais em que estes se depararam com o cenário de morte e destruição que se alastrava pelo interior de ambas as capitanias, todos os poderes institucionais desde o Estado até a atuação da própria Igreja Católica, uniram todos os esforços para efetivar a empreitada colonizadora. Vimos então que, após esses conflitos com os indígenas, o número de fazendas e solares aumentavam no interior da capitania, desde os

cariris até os sertões chegando até as fronteiras das Capitanias do Rio Grande, Pernambuco e Ceará.

Este episódio, a “Guerra dos Bárbaros”, narrado pelo colonizador, mesmo no momento em que enuncia o nativo resistindo, traz à tona que, nesse embate de forças desiguais, o colonizador acabava se sobressaindo.

Estes nativos mesmo resistindo, aparecem como “usuários entregues à passividade e à disciplina” (CERTEAU, 1994, p. 37). São narrados, enunciados, reduzidos a uma imagem de meros expectadores da trama histórica, **construída de forma a colocá-los enquanto um entrave ao projeto colonizador.**

De início os colonos achavam que a conquista do interior teria como principal entrave as dificuldades da própria falta de conhecimento e adaptação deste espaço e que, na guerra contra o indígena as forças institucionais e a espada e a própria representação de si mesmos enquanto heróis conquistadores a enfrentar qualquer adversidade e vencer no final levou-os a invadir com gado as terras deste *hinterland* sem considerar o nativo seria “maioria silenciosa” (CERTEAU, 1994, p. 44) nas manipulações deste espaço de disputa de poderes.

Desde o momento em que colonos apareceram com o seu gado para povoar estes sertões da América portuguesa, os índios Caryris, nas palavras de Joffily (1892, p.118), não estavam “domados” e se refugiaram nas serras e, de seus esconderijos, longe dos olhares do bandeirante, os observava em todo momento. Os colonizadores, arrebentando as fronteiras do desconhecido e seguiram o caminho dos rios com o seu gado, a partir de suas “táticas”, “vigilando para captar no vôo possibilidades de ganho”. Isolado desse ambiente de dominação, momentaneamente, o indígena entrou em cena e, apesar de ser pensado como alguém facilmente “domado”, mobilizou todas as esferas governamentais que, pegas de surpresa, num primeiro momento, não puderam reagir.

Nas narrativas de muitos dos que enfatizam o final desse episódio, a exemplo de Celso Mariz, Maximiliano Machado, Elpídio de Almeida e Irineo Joffily, ver-se que os mesmos, na medida em que lamentam as atrocidades cometidas pelos colonizadores, afirmam que este cenário torpe foi “compensado” com a prosperidade futura da criação do gado.

A exemplo de Joffily, (1892, p. 119-120), mesmo que afirme que neste embate de forças a história deixou de atribuir a devida importância aos índios nessa luta contra os colonos e que os mesmos jaziam no completo esquecimento, as narrativas, ao mesmo tempo em que deixam transparecer a perplexidade diante do esquecimento dos feitos indígenas, trazem relatos que nos possibilitam perceber as reações dos índios, então vejamos como Joffily interpreta esse período:

Dessa época dos bandeirantes até o levante das tribus Carirys, que chamaremos tempos heróicos do Sertão, foi Oliveira Ledo a principal figura, pode-se dizer que todo esse período está nelle personificado [...] e que no final desse conflito [...] a raça indígena se submeteu inteiramente, e sem maiores obstáculos entrou a capitania na senda do progresso (JOFFILY, 1892, p. 119-120).

Esse relato é importante porque serve para problematizarmos a escrita de uma época em que o índio aparece enquanto entrave a colonização. E que embora o indígena tivesse resistido de todas as formas ao ataque colonizador, ao final é narrado enquanto alguém que se submeteu inteiramente ao empreendimento europeu na América que, na escrita de Joffily, era empecilho ao progresso trazido pelos colonos.

Portanto, a escrita de Joffily parte de uma época em que o lugar do índio e do colono é pensando a partir de antagonismos, ou seja, mostrando que esse embate de forças entre colono e nativo foi construído, de um lado, configurando o bandeirante como herói na luta indômita contra o índio, e de outro, este último sendo construído enquanto vítima do seu grande algoz: o branco conquistador e cruel.

Discutindo a escrita de Joffily, podemos problematizar acerca das relações entre nativos e colonos sem esses antagonismos tendo em vista que perdemos de vista o fato de que mesmo que os indígenas tivessem assimilado a cultura do europeu, não podemos ver esse aspecto de forma completamente negativa tendo em vista que nas chamadas “zonas de contato” esse processo de transculturação é parte de uma trama histórica em que povos diferentes se entrecruzaram, vivendo experiências cotidianas em que, não somente o nativo reconfigurava suas vivências a partir de traços culturais europeus, como também em relação ao português, o mesmo foi evidenciado.

Daí pensarmos que a afirmação de que o indígena foi completamente submetido ao português está fora de nossas discussões aqui. Agora vimos que, a partir de uma imposição cultural muito forte, os traços culturais europeus foram predominantes não por serem nem melhores nem piores, mas pela própria estratégia de conquista e dominação que procurou silenciar as manifestações culturais indígenas narrando-as de modo pejorativo, desqualificando-as, de todas as formas. Houve então uma ordem nova que se impôs pela dominação cultural. Ai esteve o êxito de toda conquista. A conquista para além das armas.

Eram de fato, forças de poderes muito desiguais, nativos buscando “táticas” para escapar de algum modo dessa conquista, desse caráter evangelizador que se pretendia

absoluto, não só por parte da Igreja Católica, mas por parte dos conquistadores tendo em vista que ambos necessitavam dessa “conversão” em nome de Deus e dos homens.

Inseridos nessa “tática” racionalizada para a conversão dos indígenas, vimos formas astuciosas, silenciosas e dispersas de conviver com esse controle desejado pelos religiosos. Tomemos como exemplo o momento em que os jesuítas, percebendo o fascínio do índio pela música, se utilizaram de instrumentos musicais europeus para que o convite a conversão fosse facilitado. Mais adiante, incluíram em suas estratégias o uso do tupi para ensinar os mandamentos da Bíblia, como também o Padre Nosso em estilo de cantoria indígena.

O padre Manoel da Nóbrega, em carta datada de 1550 para um membro religioso, Simão Rodrigues, falava da estratégia positivamente quando relatou que os meninos da terra que antes escutavam se expressando a partir de canções lascivas e diabólicas, agora usavam sua língua mãe, o tupi, para cantar com fervor orações ensinadas pelos ditos padres (TINHORÃO, 2000, p. 26- 28).

Essa produção para evangelização do nativo era representada de modo espetacular, barulhenta e centralizadora, mas haveria de conviver com uma outra produção: as formas “sub-reptícias que são assumidas na criatividade dispersa, tática e bricoladora dos grupos ou indivíduos presos agora nas redes de vigilância” (CERTEAU, 1994, p. 41).

A estratégia é assim, a produção de uma representação que é apropriada e re-apropriada de modo que esses produtores não tenham controle sobre esta. Os nativos não se tornaram apenas consumidores de uma representação, mas produtores desta na medida em que se apropriam dessa representação a partir de suas práticas, de suas artes de fazer, de suas manipulações cotidianas próprias. Certeau chama atenção para essa questão que envolve produtores e consumidores culturais no caso dos conquistadores e indígenas na Nova Espanha, enfatizando que:

[...] submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes, esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir...seu modo de usar a ordem dominante exercia o seu poder, que não tinham meios para recusar; a esse poder escapavam sem deixá-lo. (CERTEAU, 1994, p. 39-40).

A estratégia posta em prática pelos jesuítas aqui demonstraram que essas formas silenciosas do indígena, começaram a preocupar os religiosos, a exemplo do bispo D. Pedro Fernandes, que chegando à Bahia em 1552 iria notar certo orgulho por parte dos indígenas em os padres e alunos do Colégio dos Meninos Jesus adotarem suas músicas em seus cantos. (TINHORÃO, 2000, p. 30). O padre Manoel da Nóbrega fora questionado por arquitetar essa estratégia que, no seu entender, estava sendo muito eficaz no processo de conversão desses povos.

A forma como esse impasse entre os próprios jesuítas se resolveu sustentou que, esse tipo de prática adotada por Manoel da Nóbrega deveria ser esquecida porque esse “intercâmbio cultural” poderia pôr em cheque o próprio temor que os ditos jesuítas queriam impor de modo incontestável aos indígenas, temor esse que agora estava do lado daqueles que, ao menos entenderam que o nativo não era aquele construído pelos conquistadores dos anos iniciais da conquista, desprovidos de malícia, dóceis e confundidos com a própria natureza naquela visão de paraíso construída pelos europeus.

Jesuítas tocavam com os índios as músicas cristãs, não na sua língua, mas daqueles supostamente dominados, entregues à passividade; dançavam, pulavam ao som de instrumentos indígenas as canções que iriam amolecer o coração dos gentios e os levar ao conhecimento da verdade cristã. Esse processo de “transculturação”, mesmo acontecendo sob os olhares atravessados, desconfiados pelos membros da hierarquia católica, mostrava que os indígenas jamais seriam os mesmos. Jesuítas e colonos também não.

2.1.3 Missões jesuíticas nos rastros dos sertões

As missões nos sertões estavam desvinculadas da instituição do Padroado português e as que mais se destacaram foram a dos capuchinhos franceses, italianos e os oratorianos. O caminho dos franceses foi aberto porque os mesmos aderiram às lutas em favor da expulsão dos holandeses e assim conseguiram autorização para atuarem com missões nas terras do Brasil. Além disso, essas ordens religiosas se adaptaram bem ao caráter itinerante das missões sertanejas, adotado pelas mesmas quando teve início o processo de evangelização. (ANDRADE, 2002, p. 93)

A ordem dos jesuítas, nesse contexto, se destacou por ter sido a primeira a chegar às terras paraibanas, desde o momento de sua conquista em 1585. Desse modo, foi pioneira na catequese dos índios, como também, na fundação de escolas para os filhos dos nativos e dos colonos. Após quatro anos de atividades dos jesuítas, eles foram expulsos da capitania pelo governador Frutuoso Barbosa devido os conflitos entre estes, e já em 1589, estavam instalados aqui os franciscanos que iniciaram imediatamente na capital a construção da Igreja de Santo Antonio e do convento ao lado, como ficaram encarregados da administração de todas as aldeias próximas à capital.

Porém, os franciscanos também passaram a ser hostilizados da mesma forma que os jesuítas, pelo então governador da capitania Feliciano Coelho. Desde o início da colonização as relações entre os representantes da Igreja e da Coroa portuguesa foram marcadas por desarmonia, motivada pela freqüente disputa de poder entre ambos, havendo, por parte dos governantes, o medo de conviver ou enfrentar um poder paralelo ao do Estado que era representado pelas ordens religiosas.

Enquanto a catequese no litoral já se fazia presente desde o final do século XVI, logo após a conquista da Paraíba, na faixa interiorana, especificamente no Cariri, só começou a se configurar após praticamente cem anos da fundação da capital da Parahyba, quando Antonio de Oliveira Ledo, antes de trazer Martin de Nantes, como vimos no início deste capítulo, trouxe o frei Teodoro de Lucé que se empenhou na instalação do primeiro aldeamento indígena (CÂMARA, 2000, p. 46).

Mas, Antonio de Oliveira Ledo e os demais fundadores do interior ficaram isolados da capital desta capitania talvez porque nem soubessem da existência desta, e por isso, recorreram sempre a Pernambuco, exemplo disso, como fez quando decidiu trazer os referidos missionários para o Cariri. Até porque convém lembrarmos que a expansão dos currais de gado para o interior desta capitania se deu por duas vias de acesso, vindos de Pernambuco ou da Bahia, principalmente.

Foi praticamente cem anos de isolamento entre os sertões a capital da Capitania Real da Parahyba. Isolamento que foi quebrado somente quando, após a Confederação dos Cariris, Teodósio de Oliveira Ledo teria ido à capital, em 1697, conforme demonstra a carta do capitão-mor Manoel Soares de Albergaria ao rei de Portugal.

Incurção que foi motivada com o objetivo de levar os gentios que terminaram por ficar aldeados onde mais tarde seria edificado povoado que daria origem à cidade de Campina Grande. Teodósio pediu armas e munições e esclareceu que, para evitar um novo levante, foi necessário o povoamento com gado do segundo núcleo de povoamento da Parahyba, o arraial

de Piranhas que mais tarde deu origem ao município de Pombal (JOFFILY, 1892, p. 115-116).

Neste período que Teodósio de Oliveira Ledo esteve nos Cariris, os missionários se dedicavam ao trabalho de cristianização dos indígenas, muitas vezes entrando em choque com os colonos o que não foi diferente quando Antonio de Oliveira Ledo pôs todo o seu gado dentro das plantações dos índios, ficando os missionários em favor dos últimos. Este conflito levou o capitão Oliveira Ledo a prestar queixa na câmara da cidade do Recife dizendo que os missionários não mereciam a devida confiança, pois eram franceses e poderiam não servir de fato aos interesses da coroa. Mas, os missionários conseguiram se livrar das acusações e seguiram para uma nova missão à beira do rio São Francisco (SEIXAS, 1985, p.129).

Após esse episódio, Martin de Nantes continuou tendo conflitos com os colonos, inclusive com Francisco Dias d'Ávila 2º, entre 1685 e 1686, devido a um aldeamento dos Jesuítas nas margens do São Francisco, pois estes últimos não concordavam com as áreas assinaladas para demarcação dos aldeamentos.

Nesse embate de forças entre missionários e sertanistas, nos deparamos com pretensões diferentes na zona interiorana, que aos poucos se tornou espaço de disputas de poder entre ambos. De um lado estavam os missionários desejosos por concessão de léguas de terras para a catequese; de outro, os sertanistas como os da Casa da Torre que aumentavam seus domínios com a invasão do gado e não respeitavam os domínios indígenas como descreve Calmon:

[...] perseverante, tarde e inevitável, por isso invencível. Não havia pará-lo. O tupinambá da costa, o caeté ribeirinho, o cariri da caatinga, recuavam. Os bois remoendo, sonolentos progrediam... o rebanho crescia caminhando. O milagre da multiplicação era mais espantoso no jornadas paciente. (CALMON, 1983. p. 57).

A partir dessas disputas por espaços, os homens da Casa da Torre só fizeram concessão de terras mediante carta régia sob ameaças de penas canônicas. Devido esses conflitos desde o início da colonização, ainda no século XVI, o padre Manuel da Nóbrega rompeu relações com o patriarca da Casa da Torre Garcia d'Ávila.

Na interiorização da América portuguesa, vimos o missionário Martin de Nantes como figura de destaque nesses embates com os sertanistas quando, após deixar Boqueirão, localizada no interior da capitania da Parahyba, e descer para a região do São Francisco, entra

em choque com Francisco Dias d'Ávila afirmando que este incitara os índios a rebelarem-se, dando-lhes presentes e incitando-lhes a fugir (BANDEIRA, 2000, p. 194).

Nantes, ao relatar a morte deste sertanista afirma que “Caiu em demência um ano antes de morrer: ficou abandonado e desprezado dos seus, e dos próprios filhos. Morreu sem socorro algum, e, o que é ainda mais deplorável, sem sacramentos. Deixo a Deus o julgamento de morte tão desastrosa” (CALMON, 1983, p. 111).

O referido missionário deixa-nos a impressão de que a d'Ávila estaria reservado um destino de desprezo e de ira divina, tendo como motivação o fato de ter estado em desacordo com os missionários e ter se guiado pela ambição humana, distanciando-se de Deus. Resultaria disso, ter sido esquecido em seus últimos suspiros de vida pelo Criador.

2.1.4. Famílias palmilhando o chão dos velhos sertões e cariris.

Lá pelos fins dos anos mil e seiscentos e início do século vindouro, vindos da Bahia, margeando o São Francisco, os jovens portugueses Domingos de Farias Castro e Antônio Ferreira Guimarães, fixavam-se num lugar chamado sítio Cabaceiras. Conseguido por compra ao capitão-mor Pascácio de Oliveira Ledo, quando mais tarde contraíram núpcias, respectivamente, com as duas filhas deste capitão, Isabel Rodrigues de Oliveira e Cristina Rodrigues de Oliveira (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 13-14).

Mas, sabia Pascácio que a sua numerosa família já era possuidora, naqueles longínquos sertões desde a década de 1660, de sesmarias que iam desde o Cariri até o Rio do Peixe, nas ribeiras do Seridó, das Espinharas, passando por Piancó e pelas Piranhas e se estendendo até a capitania do Rio Grande. (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 19-20).

Foi então a partir da década de 1660 que o capitão-mor Antônio de Oliveira Ledo, tio que era dos capitães Pascácio e Teodósio de Oliveira Ledo, vindo da Bahia, através do São Francisco e chegando ao Pajeú, entrou na Paraíba através do Rio Sucuru. Prosseguindo pelo rio Paraíba até atingir a região de Boqueirão de Carnoió, fincou as primeiras estacas para a instalação dos primeiros currais nos ditos cariris de fora, que veio se tornar o primeiro centro de irradiação de entradas organizadas para a conquista e colonização de todo o interior da Paraíba. (SEIXAS, 1985, p. 162).

Todas essas sesmarias estavam assentadas no livro de registro de Sesmarias, na cidade de Salvador, Bahia conforme o livro 7º de provisões reais:

Faz 50- ANTº de OLIVEIRA LEDO, Custodio d'Oliveira Ledo, Constantº d'Oliveira, Maria Barbosa Barradas, e o Alferes Sebastiam Barbosa de Almeida. – Provam de 20 de março de 1665. -30 léguas de terra de comprido e 12 de largo. – Na Capitª da Parahiba, e cabeceiras das datas de André Vidal de Negreiros, começando pelo Rº da Paraíba acima 30 lgoas , e 12 de largo, correndo para o sul 2 legs e pª o Norte 10 legs, fazendo comprimento largura e vice-versa, com todas as agoas, pastos, matos, e logradouros, que houver. – Conds: As do Foral. (SEIXAS. 1985, p. 21).

Para melhor esclarecimento da posse de terras por parte de Antonio de Oliveira Ledo e seus parentes mais próximos, nos informa Antonio Pereira de Almeida:

[...] ali se fixara o chefe da família Oliveira Ledo, Antonio de Oliveira Ledo-cercado pelos três filhos: Francisco, Bárbara e Gaspar Pereira de Oliveira, que se estenderam pelas terras adjacentes... enquanto que Cústódio de Oliveira Ledo, pai de Constantino, Teodósio e Ana de Oliveira se apossou em terras do rio Paraíba, cerca de 50 km de Boqueirão, em lugar que recebeu o nome de Porteiras, situado, hoje entre a Vila Cabaceirense de São Domingos e Vila de Carnaúbas do município de São João do Cariri. (ALMEIDA, A.,1978, p. 9)

A instituição das cartas de sesmarias na colônia, como um todo, foi um modelo fundiário espelhado em Portugal cuja organização se deu a partir do século XI e que tinha como objetivo distribuir terras aos portugueses após a expulsão dos mouros de Portugal. A distribuição das ditas sesmarias objetivava assim num esforço de reverter à difícil crise de abastecimento que naquele momento fazia sentir no Reino.

Mas somente a partir de 1375, sob o reinado de Fernando I, é que é criada a Lei das Sesmarias que, mais tarde com a conquista e colonização portuguesa se traduzirá em um instrumento de poder utilizado por Portugal. Esse processo pode ser explicado quando o Reino, na distribuição das ditas sesmarias, concederá apenas o direito de usufruto da terra e não a propriedade legal da mesma para fins de atender a lógica da colonização baseada na exploração permanente de suas riquezas por intermédio de sesmeiros e arrendatários. (MACÊDO, 2007, p. 54).

Sendo assim, o sistema sesmarial, quando implantado no Brasil, terminou por ser motivado não pela necessidade de ocupação de terras abandonadas, nem por êxodo rural e crises de abastecimento ou mesmo descaso. “Na américa portuguesa o motor principal de sua

aplicação respondia por duas razões principais: instituir urgentemente o povoamento e associá-lo urgentemente ao vetor da produção mercantilista” (MACÊDO, 2007, p. 54).

Não podemos deixar de mencionar a presença da Casa da Torre ao tratarmos de sistema sesmarial no novo mundo, tendo em vista que o clã dos Garcia d’Ávila dominou as terras de quase todo o norte da colônia e “além da Bahia, estendeu-se da confluência do pajeú, na capitania de Pernambuco, à foz do Rio Grande, na capitania do Rio Grande do Norte, e ao sertão da Paraíba, onde os capuchinhos organizaram as primeiras aldeias dos cariris” (BANDEIRA, 2000. p.178).

Chegando à Bahia em 1549, sob a proteção de Tomé de Sousa, com o ensejo de resolver o problema da segurança na cidade de Salvador, Garcia d’Ávila construiu uma torre ou casa forte (era assim chamada porque lembrava os castelos medievais da região do Minho em Portugal. Aquela obra, observou o historiador baiano Braz Amaral, foi levantada decerto por quem conhecia os edifícios congêneres da Península Ibérica. O próprio emprego da palavra torre tem significado especial, pois por toda a região entre o Minho e o Douro, os solares chamam-se “casas da Torre”) para a vigilância da costa junto aos engenhos de cana-de-açúcar e demais plantações, sob instruções de D. João III, cujo Regimento apontava não somente para a proteção da costa como para o desbravamento do sertão (BANDEIRA, 2000, p. 106).

Garcia d’Ávila e os seus descendentes foram os pioneiros a adentrar os sertões pelo rio São Francisco já no século XVI. Na Paraíba, registraram-se nos cartórios da comarca de Pombal, nos documentos sobre os primeiros anos do século XVIII que os arrendamentos das terras da região do Rio do Peixe tinham como primeiros sesmeiros o clã dos Garcia d’Ávila. Somente Teodósio de Oliveira Ledo, um dos primeiros a pisar o solo da ribeira do Rio do Peixe, arrendou de uma vez, em 1702, uma média de dezesseis propriedades, como ele declara em documento transcrito no mencionado cartório:

Digo eu capitão-mor Teodósio de Oliveira Ledo, que ocupo dezesseis propriedades da senhora Leonor Pereira Marinho, no riacho do Peixe, vertente do Rio das Piranhas, por assim ser verdade e me ser pedido passei esta por mim feita e assinada de junho 26 de 1702 (SEIXAS, 1985, p. 153).

Leonor Pereira Marinho era casada com um quarto neto de Garcia d’Ávila, Francisco Dias d’Ávila, um dos mais destemidos da casa da torre e foi o mesmo que, antes dos Oliveira

Ledo, adentrou os sertões da Paraíba o qual se apossou de todas as terras das Piranhas de Cima, Piancó e Rio do Peixe. Este processo de ocupação do interior da referida capitania acontece inicialmente sem o conhecimento dos próprios moradores da capital (SEIXAS, 1985, p.128).

A ligação entre os cariris e o sertão acontece inicialmente com Pernambuco e não com a zona litorânea da própria capitania como é de se imaginar, a partir da chegada de Antônio de Oliveira Ledo como mostramos anteriormente. Segundo pesquisas realizadas por Wilson Seixas nos livros cartoriais da Comarca de Pombal, foi somente Teodósio de Oliveira Ledo, sobrinho que era do capitão Antonio de Oliveira Ledo, quem abriu vias de comunicação entre o interior e o litoral da então capitania (SEIXAS, 1985, p. 128). Por isso que a concessão das sesmarias somente legalizou a conquista e a ocupação dos territórios que eles continuamente efetuaram.

Francisco Dias d'Ávila foi considerado uma das figuras de destaque na expansão geográfica do Brasil no século XVII, rumo à zona pecuária do hoje Nordeste setentrional. O destacado sertanista, nas palavras de Pedro Calmon:

[...] fez do boi o seu soldado. Os outros se apossaram do país com os guerrilheiros; ele o empalmou, com suas boiadas. O rebanho arrastava o homem; atrás deste, a civilização. A terra ficava à mercê da colonização: ele a inundou de gados, em marcha incessante para o interior. Aqueles animais levavam nas aspas as fronteiras da capitania, dilatavam-na (CALMON, 1983, p. 41).

As quatro gerações da Torre de Garcia d'Ávila, junto a inúmeros bandeirantes de São Paulo, impulsionaram a ocupação do interior da colônia e a instalação de missões da Companhia de Jesus, como também de outras ordens religiosas que aos poucos se espalharam por todo o interior norte do Brasil. Na capitania Real da Paraíba foi Francisco Dias d'Ávila quem aumentou os extensos domínios da Casa da Torre com as sesmarias do extremo oeste da Paraíba, embora que, a efetivação da experiência colonizadora só tenha sido possível com os colonos que vieram após a presença dos Garcia d'Ávila. (SEIXAS, 1985, p. 154).

A presença do sertanista Francisco Dias d'Ávila na Paraíba fica evidente quando, após sua morte em 1695, sua esposa Leonor Pereira Marinho em documento discorre que “lhe pertenciam os distritos de Piancó, Piranhas, Rio do Peixe, Açú e Jaguaribe e seus sertões varejados e descobertos à custa da Casa da Torre (SEIXAS, 1985, p. 153).

Capistrano de Abreu afirma que a Casa da Torre “para adquirir suas imensas propriedades gastara apenas papel e tinta em requerimentos de sesmarias” (ABREU, 1998, p. 123). Ao menos na Paraíba esta afirmação não corresponde ao que dizem os registros, tendo em vista que há documentos solicitando a Casa da Torre, patrimônio para construção de Igrejas, ou seja, mesmo que a Casa da Torre arrendasse terras para colonos, os mesmos necessitavam de terras legítimas e não somente arrendadas para a construção de tais Igrejas, pois eram regras do Direito Canônico. Entende-se por patrimônio a necessidade de terras doadas para a construção das mesmas. (SEIXAS, 1985, p. 155).

Temos, por exemplo, registro de Bento Freire de Sousa e o capitão-mor José Gomes de Sá, que figuram entre os fundadores de Sousa, alto sertão da Paraíba, deixando temporariamente os sertões da Paraíba por duas vezes em direção à Bahia para solicitar a Francisco Dias d’Ávila doação de terras para a construção da capela de Nossa Senhora dos Remédios que foi, então, assinada a 31 de outubro de 1739. (SEIXAS, 1985, p. 155).

Portanto, observamos que as sesmarias arrendadas pela Casa da Torre dos Garcia d’Ávila, não ficavam a mercê dos seus arrendatários que, para resolver questões como a construção de Igrejas, tinham de obter o aval da Casa da Torre. Sendo assim, vimos que, mesmo lutando contra as enormes distâncias que separavam essas sesmarias, além da difícil comunicação, a família d’Ávila não deixava de interferir em questões que, de fato e de direito eram de sua competência. Essa situação permaneceu até meados do século XVIII, por motivos que veremos mais adiante esta família perdeu os seus grandes domínios latifundiários.

Porém, embora os Garcia d’Ávila tenham se destacado por devastar os sertões da Paraíba, foi somente, como já adiantamos aqui, com os Oliveira Ledo e os demais colonos que se efetivou o povoamento dessas terras interioranas.

Segundo Elpídio de Almeida, Antônio de Oliveira Ledo, após fundar a fazenda Boqueirão no Cariri, saiu margeando o rio Paraíba, passando pelo Taperoá, desceu a Borborema, entrou nas Espinharas e se estabeleceu ainda no lugar onde se expandiu o atual município de Patos. Almeida acrescenta ainda que:

[...] chegando ao conhecimento do governo provincial a atividade civilizadora do sertanista baiano, incumbiu-o o governador Alexandre de Souza Azevedo, empossado em 1678, de fazer uma entrada ao alto sertão, em missão de reconhecimento (ALMEIDA, E., 1978, p. 21-27).

Por isso o dito sertanista foi contemplado com o posto mais alto da hierarquia militar, que era o posto de capitão-mor. Mais tarde assumido por seus sobrinhos Constantino de Oliveira Ledo e Teodósio de Oliveira Ledo, respectivamente, pelas conquistas de terras nos sertões como, também, porque possibilitaram a colonização das mesmas a partir das famílias que aqui se estabeleceram a partir de então.

Portanto, foi através da iniciativa da família Oliveira Ledo e muitas outras que a colonização do interior da então capitania foi possível, tendo como suporte econômico a atividade pecuária. Especificamente no Cariri, as famílias que figuram entre os pioneiros estavam os Farias Castro, os Cavalcanti, Farias Cavalcante, Barros Brandão, Ferreira Guimarães, Correia de Queiroz, Costa Ramos, Sousa Varjão, Barros Leira, Pereira Pinto, Pereira de Oliveira, dentre muitas outras. (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p.14)

Parece exagero destacar sempre a presença e a importância da Família Oliveira Ledo com tanta ênfase em praticamente todos os recantos do interior desta capitania, mas especificamente no Cariri, não é possível para problematizar esses laços de famílias aqui sem destacar a importância dessa família.

Considerando o conhecimento acerca do processo de colonização do interior da Paraíba, especificamente dos estudos genealógicos detalhados no segundo capítulo, vimos que grande parte da população colonial, como também a atual, descende dos pioneiros da referida família e, logicamente, das outras que acabamos de mencionar, tendo em vista que essas mesmas se uniram aos Oliveira Ledo a partir de casamentos muito próximos e bastante herméticos.

Ou seja, esses outros sujeitos históricos distantes aparentemente por terem sobrenomes diferentes não se constituíram nessas terras, isolados, teriam que, até por uma questão de sobrevivência, procurar apoio nesta família que há mais tempo estava nessas paragens.

Até porque insisto, quando falamos em Oliveira Ledo, não estamos mencionando apenas Teodósio Oliveira Ledo tendo em vista o fato de que toda a história desse período quando trata da ação de bandeirantes, apenas Teodósio se destaca como se fosse a única pessoa, ou a mais importante desse processo, talvez até por sua notabilidade na fundação de Campina Grande e no arraial de Piranhas.

Mas, Teodósio não estava só, não pode ser narrado como um aventureiro apenas, com o intuito de ser reconhecido pela Coroa Portuguesa pelos seus feitos considerados heróicos a partir do olhar do colonizador. O mesmo era parte de uma família muito numerosa, uma família de pioneiros que também margeou as ribeiras dos sertões nesse processo que envolveu

tios, primos e sobrinhos desde Boqueirão de Carnoió, passando por Campina até chegar ao arraial de Piranhas.

Assim sendo, estes foram os primeiros sujeitos históricos a adentrar as matas do Cariri e Sertão e entrar em um embate forte com os indígenas que reagiam energicamente a essas pretensões colonizadoras. Estes foram os:

[...] pioneiros não no sentido folclórico, mas no sentido de terem sido os primeiros a vivenciarem historicamente toda uma bagagem de experiências sócio-culturais naqueles rincões, possibilitando dessa forma, perceber como ocorreram as configurações e reconfigurações do espaço “natural”, principalmente dos cariris, bem como, as relações permeadas de saber e poder, entremeadas de amor e ódio, de vida e de morte, de vontades e contragostos, relações de derramamento de sangue em nome de Deus [...]. (ARAÚJO, 2006, p. 62).

Pioneiros estes que chegaram nessas terras enfrentando a vastidão da caatinga, o medo do desconhecido, a solidão e todas as dificuldades implicadas nesse tipo de empreendimento. Experiência histórica que foi vivida com objetivo não apenas econômico de criar gado, mas de construir relações mais sólidas com o lugar na medida em que construíram fortes laços de família através do casamento que, por sua vez, exigiu toda uma complexa relação com essas terras desconhecidas e que foi, sem dúvida, a maior estratégia de sobrevivência desses que já estavam nas terras da Paraíba na primeira metade do século XVII.

Enquanto os sertanistas já estavam nas terras do interior da Paraíba desde o século XVII, em outras partes do interior da colônia, como por exemplo, no Piauí, boa parte dos colonizadores ligados a Casa da Torre, só conseguiu obter títulos sesmarias na segunda metade do século XVIII (BRANDÃO, 1995, p. 60).

Tânia Maria Pires Brandão, ao fazer um detalhado estudo sobre a colonização do Piauí analisa da importância da mestiçagem e a reduzida participação do elemento branco na formação do povo piauiense até a segunda metade do século XVIII e através de pesquisas genealógicas afirma que a prática da endogamia ficava restrita a essas famílias que chegaram ao Piauí somente no século XVIII. A historiadora conclui que foram pessoas livres que se transmudaram em conquistador e colonizador, que construíram a sociedade colonial piauiense (BRANDÃO, 1995, p. 60).

Ao analisar esse perfil colonizador do Piauí e deslocando-se para o interior da Parahyba, especificamente em Cabaceiras, percebemos um aspecto bem diferenciado das

demais regiões do Brasil, tendo em vista que estudos realizados sobre esse espaço dão conta que a endogamia entre as famílias brancas foram, possivelmente, um fator preponderante nos anos iniciais do povoamento deste município.

Na construção desses laços de famílias vamos aqui problematizar um dos objetivos do nosso trabalho que está relacionado à construção de relações familiares através das práticas endogâmicas, ou seja, para consolidação da colonização do interior da Paraíba, a prática dos casamentos se dava entre os membros de uma mesma família.

Temos por exemplo, Antônio de Oliveira Ledo, que foi casado com Izabel Pereira de Almeida, seus filhos, netos e descendentes foram pioneiros no povoamento dos sertões da Paraíba. Desta união tiveram três filhos: Antônio Pereira de Oliveira, Gaspar Pereira de Oliveira, e Francisco Pereira de Oliveira.

Destes o filho de Gaspar Pereira de Oliveira, de mesmo nome, se casou com sua prima Maria, esta filha de Teodósio de Oliveira Ledo. Francisco Pereira de Oliveira, de filho do mesmo nome, tinha uma filha de nome Izabel que também se casou com seu primo Agostinho Pereira Pinto Júnior, que era neto de Adriana de Oliveira Ledo, filha de Teodósio de Oliveira Ledo, fundador dos sertões e de Campina Grande.

Na fazenda Cabaceiras, temos a presença de Pascácio de Oliveira Ledo, irmão de Teodósio de Oliveira Ledo que, vendendo suas terras para Domingos de Farias Castro e Antonio Ferreira Guimarães, teve duas filhas casadas com os mesmos e que, deste casamento vieram inúmeros outros que se constituíram através de laços endogâmicos e que problematizaremos com mais detalhes essas relações familiares no segundo capítulo (ALMEIDA, 1978. p. 21-27).

Além destes casamentos consangüíneos foi prática comum a união das filhas de fazendeiros com portugueses vindos do reino diretamente para essas terras dos sertões da Capitania. Embora não termos conseguido acesso a fontes que permitissem a possibilidade de afirmar com mais ênfase o que iremos discutir aqui.

Parece certo que estes jovens já chegavam aqui, não perdidos, sem saber que rumo tomar, porque além de terras garantidas para criar gado, tinham a sua espera às moças que, quando não casavam com seus primos, tios ou cunhados, ficavam à espera destes portugueses que lhe garantiriam a construção de uma família. Por isso pensamos que é como se já existisse um acordo prévio antes destes reinóis chegarem aqui, de fato não sabemos de que forma.

Estes jovens portugueses já vislumbravam nestes casamentos a possibilidade de obter certa estabilidade tanto pela segurança que oferece uma família, principalmente nas condições adversas em que se achavam, como também porque estariam com garantia de estabilidade

econômica tendo em vista que o dote garantiria à filha casada, ou com forasteiro ou com seus parentes, a garantia de que não iria ficar desamparada, após contrair matrimônio.

Os casamentos com esses forasteiros foram mais freqüentes até o início do século XIX, fato que fica evidenciado na pesquisa genealógica realizada neste trabalho, pois observamos que após esse período não aparecem mais pessoas casadas com forasteiros mas, na maioria das vezes com seus parentes. Esta prática familiar, ao invés de se fragilizar após o período colonial, pareceu mais forte e mais complexa, tendo em vista que, no início da colonização é mais fácil entendermos porque os casamentos aconteceram de modo restrito com seus parentes, pois no isolamento em que viviam essas famílias só lhe restavam mesmo o casamento com as poucas pessoas com quem se tinha contato, a própria família.

Porém pensar na constituição de famílias endógamas em um período que uma população muito mais numerosa oferecia a possibilidade de casamentos com outras pessoas fora do círculo familiar e mesmo assim estes sujeitos históricos insistirem na prática familiar consangüínea, foi considerável motivação para trabalharmos tal temática que, problematizaremos melhor, no capítulo seguinte.

Mesmo que o recorte espacial deste trabalho esteja restrito a um município do cariri paraibano, não podemos perder de vista a importância destas informações à respeito da constituição das famílias na esfera geral da colonização da Paraíba se faz necessária pelo fato de se problematizar que a colonização da Cabaceiras Colonial nas suas relações familiares não estão desvinculadas do referido evento histórico na então Capitania como um todo.

Vale salientar que estas relações familiares, mesmo que não tenham se formado a partir de laços consangüíneos, elas se constituíram de tal modo próximas na medida em que, quando falamos colonização do interior paraibano nos remeteremos a sujeitos históricos e seus descendentes que estão presentes, a partir das relações de casamentos, no cariri, para depois no sertão e vice-versa.

Vimos não só os Oliveira Ledo atuando nos sertões da Paraíba como também outras famílias vivenciando essa mesma experiência histórica, não com o respaldo econômico e social dos Oliveira Ledo, até porque este não é objetivo deste trabalho, mas com determinadas práticas culturais como a endogamia, a influência da Igreja Católica, a laços de solidariedade que se faziam necessários em uma realidade de medo e incertezas e que contribuíam para que, essas famílias, as mais e as menos afortunadas, vivenciassem experiências culturais semelhantes.

Podemos também problematizar a separação entre o público e o privado que, nesse momento era bastante tênue, tendo em vista justamente o fato dessas famílias serem poucas e

que eram essas que tinham respaldo para possuir essas terras tão distantes e num primeiro momento de pouca possibilidades para povoamento. Temos, por exemplo, que nos remeter aqui as relações familiares entre, inicialmente, a família Oliveira Ledo e, por extensão as demais povoadoras do interior paraibano, com a família Garcia d'Avila da Casa da Torre que, como dissemos, era proprietária dos vastos rincões de terras do interior da hoje região Nordeste.

Sendo a família Garcia d'Avila que arrendava essas terras para os demais sesmeiros aptos a colonizá-las, quando da distribuição das mesmas, as relações familiares era fator preponderante. No caso da Paraíba, temos importante registro da historiadora Delanice Ribeiro de Oliveira, (OLIVEIRA, 2004, p. 23) quando faz numa perspectiva positivista de história, um apanhado histórico da cidade de Brejo do Cruz no alto sertão da Paraíba e, ao iniciar sobre o povoamento desta cidade esclarece que a mesma foi fundada por Manuel da Cruz de Oliveira, um dos descendentes da Casa da Torre. Manuel da Cruz de Oliveira era filho de Ana da Cruz de Oliveira, esta irmã de Teodósio de Oliveira Ledo, família esta que ocupou terras que iam desde boa parte do Interior da Paraíba até terras do Rio Grande do Norte. (MACEDO, 2007, p. 62)

Esta seria pelo que temos pesquisado até aqui, a explicação mais contundente para a compreensão de que por laços muito próximos, de família nesse caso, é que a maior parte das terras do *hinterland* paraibano, foi arrendada aos Oliveira ledo e a outras famílias próximas por laços de sangue, como também, por laços de família que extrapolam este que, em um primeiro momento define o conceito de família ligada apenas à questão sanguínea. Estes povoadores seriam certamente os mais afortunados da época, mas a boa condição econômica obteve, sem dúvida grande aliado na concretização do evento da colonização que foi o laço familiar, seja este construído a partir da consangüinidade ou de outros laços familiares.

Desse modo, as esferas do público e do privado se confundiam na medida em que não se pode pensar a colonização do espaço quando problematizamos que em sua esfera política e administrativa, desde o arrendamento das terras, até a ocupação das mesmas foi possível através do estreitamento de relações familiares que, pela distância e a dificuldade de tornar possível o processo colonizador, parecia essa ser a mais importante estratégia para consolidação deste processo. "Portanto a distinção clássica entre público e privado não se aplica à vida colonial antes do final do século XVIII e início do século XIX e, ainda assim, só de forma muito tênue, pois o privado assume conotações distintas daquelas adequadas à nossa sociedade atual." (ALGRANTI, 1997, p. 89)

de forma muito tênue, pois o privado assume conotações distintas daquelas adequadas à nossa sociedade atual.” (ALGRANTI, 1997, p. 89)

A separação entre público e privado era dificultada porque em um ambiente onde tinha por características marcantes a provisoriedade, a instabilidade, o desconforto, a dispersão da população da América portuguesa, a insegurança, o medo, a precariedade, onde os limites geográficos foram até então fluídos e indefinidos, homens e mulheres construíram estratégias de arranjos familiares e relações interpessoais ao sabor das difíceis circunstâncias e contingências no litoral e, principalmente nos mais longínquos espaços geográficos da colônia (NOVAIS, 1997, p. 35- 42).

É nessa teia complexa das relações familiares que foi se construindo toda a configuração do interior da Capitania Real da Parahyba, já no século XVII, quando os colonos, sejam os que já vieram com suas famílias, seja os que as constituíram aqui, puderam construir todo um conjunto de experiências que configurava a paisagem geográfica e cultural de um espaço onde se inventou e reinventou as vivências, seja na intimidade dos solares, seja na sua relação com o nativo ou com o cativo, seja nas suas sensibilidades religiosas, nos próprios conflitos que marcaram o cotidiano desses sujeitos históricos, enfim, na construção de novas identidades culturais que permearam o cotidiano dos colonos, seja na sua relação com o outro, com o ambiente natural e consigo mesmos. São essas nuances que trabalharemos nos capítulos seguintes.

3 LAÇOS DE FAMILIAS ENTRE O SANGUE E O COSTUME

[...] no interior das semoventes relações entre os dois grupos, inscreve-se outra coisa além de uma configuração sucedendo-se à outra: inscrevem-se formas de visibilidade e de modos de enunciação próprios a fazer emergir cada grupo enquanto sujeito da história [...].

Del Priore, 1997 b

3.1 POR UMA GENEALOGIA CULTURAL DAS PRÁTICAS ENDÓGAMAS NA FAZENDA CABACEIRAS (SÉCULOS XVIII)

Ao Primeiro dia do mês de Dezembro de mil Sete Sentos e Setenta annos nesta Matris feitas as denunciações na forma do Sagrado Consilio Tridentino onde os nubentes Sam naturais e terem justificado no Segundo Grao de Sanguinidade em minha perzensa estando presente por testemunhas o Capitam Antonio de Faria Crasto e se casarão em face da Igreja de palavras de persente Luis de Faria Crasto natural nesta freguesia filho legitimo do Capitam Mor Domingos de Faria Crasto e de sua Mulher Izabel Rodrigues já defuntos com Maria de Brito natural desta freguesia filha do Capitam Mor Gaspar Pereira de Brito Jam defuntos e logo lhe dei as bençons conforma manda a Santa Madre Igreja de Roma dia e era ut Supra. (Registro de casamento de Luís de Faria Castro)

Começamos nossa história genealógica com o registro de casamento de Luís de Faria Castro com sua prima Maria de Brito, no final do século XVIII. Mas, esta história começou no início do século XVIII, quando os pais de Luís de Faria Castro, chamados de Izabel Rodrigues de Oliveira e Domingos de Faria Castro que, com uma prole numerosa de dez filhos, consolidaram o povoamento de Cabaceiras a partir de casamentos consangüíneos. Para situar o leitor, sempre que aparecer em destaque no texto a expressão – ver genealogia em anexo – o mesmo deve ir para o final deste trabalho onde a mesma está à disposição.

Para tanto, nosso objetivo é dar continuidade ao que já vínhamos trabalhando no primeiro capítulo, ou seja, da importância das famílias que, de modo geral, foram responsáveis pela colonização de todo o interior da Paraíba. Sendo que, neste capítulo, apresentamos uma discussão mais aprofundada sobre as práticas familiares endógamas na Cabaceiras colonial, tendo em vista que as pesquisas feitas até aqui nos fez concluir que os

casamentos consangüíneos, práticas comuns em todo o interior paraibano, se constituíram de modo mais expressivo no espaço em questão. Sendo assim, nosso objetivo é problematizar as implicações culturais deste tipo de prática familiar no recorte espacial em destaque.

Vimos, no capítulo anterior, que a colonização interiorana, assim como aconteceu na faixa litorânea, se efetivou a partir de uma complexa rede de relações familiares que permearam todo o *hinterland* paraibano desde meados do século XVII, mas que somente se consolidou no século seguinte.

O primeiro capítulo deste trabalho também destacou a importância das famílias coloniais que decidiram se instalar nas terras da Parahyba, não somente porque contribuíram para a efetivação do povoamento, mas em virtude de, a organização desses laços de famílias, terem possibilitado uma integração maior entre o Cariri e o Sertão, tendo em vista a importância da família Oliveira Ledo e de muitas outras que terminaram por unir-se a esta a partir de casamentos.

Portanto, de um modo geral, vimos que nas relações familiares onde o parentesco consangüíneo é muito próximo, contribuíram para a efetivação do projeto colonizador empreendido pela metrópole portuguesa. Embora tenhamos percebido que essas relações próximas de parentesco se configuraram em praticamente toda a extensão da capitania, foi no Cariri, especificamente no espaço onde mais tarde será o município de Cabaceiras, onde esse tipo de prática familiar atingiu complexidade, destacada neste capítulo.

Para problematização deste capítulo foi de fundamental importância um estudo genealógico que envolveu não somente as famílias cabaceirenses, mas, de todo o Cariri paraibano. Contudo, como nosso recorte espacial foi a Cabaceiras colonial, onde construímos uma árvore genealógica de modo que fosse possível direcionar nossa análise dentro do referido espaço.

A árvore genealógica aqui referenciada começa com a família Oliveira Ledo que foi a fundadora de muitos espaços que, mais tarde, fizeram parte de praticamente todo o interior da capitania. Sendo que demos ênfase à importância desta família principalmente no Cariri, mas especificamente em Cabeceiras, para não perdermos de vista o foco central de nosso trabalho e ficar por demais abrangente.

Em seguida, entramos na fazenda Cabaceiras com os casamentos entre as filhas de Pascácio de Oliveira Ledo, chamadas Izabel Rodrigues de Oliveira e Cristina Rodrigues de Oliveira, com os portugueses Domingos de Farias Castro e Antônio Ferreira Guimarães, respectivamente.

Nossas pesquisas ficaram centradas no casal Izabel Rodrigues e Domingos de Farias Castro por ser este casal os possuidores da Fazenda Cabaceiras e por terem constituído família numerosa composta por dez filhos. Prole numerosa esta que foi suficiente para construirmos uma árvore genealógica que, ao mesmo tempo em que fica restrita a Cabaceiras nos dá a oportunidade de vislumbrar como se construíram as relações familiares em boa parte do Cariri paraibano, por se tratar de um modelo que, com base na documentação, se repete.

Dentre os dez filhos desse casal, o estudo genealógico empreendido aqui destacou o terceiro filho, Inácio de Faria Castro, a partir do casamento deste com sua prima Ana Maria Cavalcante (ver árvore genealógica). Deste casal foi possível chegarmos aos seus descendentes até o século XIX. Ressalte-se que, o trabalho genealógico tenha destacado este casal e seus descendentes, os demais filhos que constituíram família não ficaram excluídos porque, pela relação de proximidade sanguínea entre ambos, os mesmos também se casaram com os descendentes do casal Inácio de Faria Castro e sua esposa.

A árvore genealógica dessas famílias tem como principal função deixar claro o eixo central deste trabalho que está voltado para problematizar a força dos laços consangüíneos entre as diversas famílias que se estabeleceram neste espaço entre os séculos XVII e XIX. Aliada a essa problemática, procuramos analisar as implicações culturais deste tipo de prática familiar em um espaço gestado a partir da construção, não somente desse tipo de família, mas de outros que fogem a esse modelo endógamo.

Por isso diremos aqui que este trabalho está ligado a problematização de uma “genealogia cultural”, tendo em vista que a mesma não tem como função apenas expor nomes de famílias somente para fins de ilustração ou de buscar um passado de origens nobres nas famílias que estavam aqui neste período, mas mostrar as nuances que marcaram as relações entre essas famílias e de que forma as mesmas influenciaram e até mesmo moldaram as sensibilidades de família no espaço em questão.

Embora se observe aqui o fato de não ser verdadeira a afirmação feita por muitos historiadores de que, por desconhecimento de muitos dos trabalhos genealógicos realizados por memorialistas, afirmam que os mesmos têm apenas os propósitos acima mencionados. Em muitos desses trabalhos encontramos o propósito comum de dar visibilidade a essas famílias por uma questão de “resgate” de uma memória.

Para compreendermos melhor essa questão se faz necessário, sobretudo, atentar para a época e os interesses de determinados trabalhos sobre genealogia, tendo em vista que, por exemplo, até a época colonial e se estendendo até meados só século XIX, os levantamentos genealógicos tinham, de fato, interesses de enfatizar determinadas famílias em detrimento de

outras consideradas de menor importância porque não tinham o que os estudiosos tradicionais chamam de linhagem.

Exemplo disso é o trabalho do historiador pernambucano Evaldo Cabral de Melo quando em “O nome e o sangue” (1989, p. 46) faz um relevante estudo acadêmico enfatizando as fraudes genealógicas utilizadas por famílias ricas de Pernambuco durante o período colonial para esconder suas origens judia, moura, negra ou indígena como estratégia para ascender à carreira eclesiástica, às honrarias e mercês dispensadas pela Coroa e aos altos cargos públicos.

Melo mergulha no passado colonial e, influenciado pelos estudos das mentalidades, busca perceber como foi construído o imaginário dos descendentes de mouros, indígenas, africanos e principalmente de cristãos-novos como “defeito de sangue” e como os clássicos sobre genealogia como aquele atribuído a Borges da Fonseca, Nobiliarquia Pernambucana, traça uma árvore genealógica deste espaço excluindo esses sujeitos históricos, principalmente os cristãos-novos, as grandes vítimas dos processos inquisitoriais instalados nos tempos coloniais.

Maria Beatriz Nizza da Silva (2005, p. 28-40) em “Ser nobre na colônia” se transporta nos tempos coloniais para analisar o conceito de nobreza e sua evolução ao longo deste período, mostrando que era fundamental o papel dos genealogistas e memorialistas para quem aspirava ao título de nobreza da Coroa, visto que, em um determinado momento da história colonial não podiam aspirar ao almejado título nobiliárquico como aqueles que tivessem ascendência indígena, africana ou mesmo os cristãos novos.

Maria Beatriz Nizza da Silva analisa que após um determinado período, essas mercês foram dadas aqueles como reconhecimento por seus feitos militares, pelo exercício de funções na Justiça ou na Fazenda, ou pela posição em cargos camarários ou nas milícias locais e não mais se considerando a “pureza de sangue”. (SILVA, 2005, p. 28-40).

Considerando estes dois trabalhos que problematizam os estudos genealógicos no século XIX, pudemos observar que as intenções relacionadas aos levantamentos genealógicos estavam ligadas aos interesses de uma camada social que tinha que provar em suas árvores genealógicas parentescos nobres, com ascendentes de “sangue azul” até a décima sétima geração para ascender a cargos importantes e não serem renegados ao preconceito de terem confirmado o seu nome entre os que tinham sangue semita, africano ou indígena.

Para tanto, os estudos genealógicos embora necessitem de um olhar mais questionador dos historiadores, não estão ligados mais a essa pretensão de buscar o “sangue azul” em seus ascendentes. Ao menos o que pudemos constatar nas pesquisas genealógicas feitas sobre

famílias do Cariri e do Sertão da Paraíba no século XX, é que eles não se pautam neste compromisso de mostrar “pureza de sangue”, mas como dissemos de “resgate” de uma memória que vem a ser a motivação maior destes levantamentos genealógicos. Porém, a lacuna maior encontrada nesses trabalhos genealógicos da Paraíba é que as mães que não tiveram, por um motivo ou outro, como provar a paternidade de seus filhos ficaram excluídas nestes levantamentos.

Não são encontrados registros, nas pesquisas genealógicas, filhos de pais ignorados. Mas, em se tratando de pesquisa genealógica de fato ficaria complicado aparecer uma pessoa que só tenha ascendência pela parte da mãe, porque quebraria o objetivo de uma pesquisa genealógica que pensada nos moldes tradicionais, mesmo que não seja para se buscar linhagem nobre, é realizada a partir do modelo de família nuclear.

Obviamente que todo trabalho dessa natureza não é de todo completo como nenhum que busca a utilização de fontes cartoriais e paroquiais pretenda ser, mais que qualquer outra fonte de pesquisa, estas exigem dos pesquisadores, sejam memorialistas, historiadores ou sociólogos, muito trabalho e dedicação no seu manuseio das mesmas.

No caso dos memorialistas, Maria Beatriz Nizza da Silva (2005, p.28-40) enfatiza que os historiadores lançam um olhar de desdém aos seus trabalhos e por isso, necessitam ter o devido reconhecimento, até porque aos mesmos não deve ser exigido o olhar que as ciências humanas têm em relação às fontes pesquisadas, principalmente quando se trata de trabalhos genealógicos. Mas cabe ressaltar aqui que, mesmo considerando o trabalho dos memorialistas, não podemos perder de vista que, no caso deste trabalho o método utilizado está para além da preocupação de compilação de informações sem que as mesmas sejam problematizadas.

Porém, para trabalharmos com esse ou com qualquer tipo de fonte se faz necessário analisar historiograficamente as mesmas para não perder de vista as intencionalidades de quem escreve. Este exercício historiográfico possibilita ao historiador se utilizar das fontes sabendo das intencionalidades, das motivações de quem escreve.

Analisar historiograficamente um trabalho só é possível a partir do momento em que o historiador faz a este as seguintes indagações: de que lugar social e institucional escreve o autor? Quais as bases de produção do texto? Quais as teorias e metodologias utilizadas para a fabricação de um dado texto histórico? Em que época o referido texto foi escrito? Ou seja, para problematizarmos como se monta um texto é necessário desmontá-lo. Essa desmontagem começa a partir do momento em que fazemos essas indagações a qualquer escrita da história. (CERTEAU, 1999, p. 65).

Para tanto, uma operação historiográfica parte do olhar da desconfiança. Parte, sobretudo, do senso crítico de cada historiador na busca do não-dito, daquilo que não está explícito no texto, tendo em vista que uma escrita parte das subjetividades de quem o escreveu. Assim, a partir do momento em que esta história objetiva, que foi construída em torno de uma “verdade”, passou a ser questionada é que os historiadores puderam fazer as indagações as quais ressaltamos aqui a todo e qualquer texto histórico. Como bem disse Certeau (1999, p. 67) “os bons tempos desse positivismo estão definitivamente acabados”.

Este exercício historiográfico é fundamental para os historiadores culturais, tendo em vista que não é função dos mesmos, como no caso dos genealogistas, fazer um resgate de um passado como se o mesmo fosse algo dado, pronto e acabado, pensado como algo naturalizado e construído a partir de “verdades”, mas sim um trabalho de ressignificação dessa memória que é produzida a partir de intencionalidades. Portanto, é nesse sentido que este trabalho genealógico se distingue dos demais.

Porém, mesmo os estudos sobre famílias realizados por historiadores, não enfatizam as famílias endógamas a partir de um estudo genealógico em que se dê ênfase às questões culturais relacionadas a esse tipo de prática familiar. E, quando o fazem, terminam por afirmar o lugar comum dentro desses estudos em que encaixam a prática endógama branca como estratégia para não dispersar cabedais familiares.

Dentre os trabalhos realizados sobre família temos, por exemplo, o trabalho de da historiadora Kátia Queiroz Matoso, que, ao realizar interessante análise sobre famílias baianas no século XIX, exprime a seguinte consideração acerca do que seja parentesco:

[...] o parentesco é, pois, baseado ao mesmo tempo em vínculos biológicos e liames sociais e define os indivíduos aparentados: pai, mãe, irmã, irmão, tio, tia, primos consanguíneos ou por afinidade, uma das instituições que regulamentam o funcionamento da vida social nos domínios econômico, político e religioso [...]. (MATOSO, 1988, p. 128).

Ao inserir nas pesquisas os estudos sobre parentesco, a mesma enfatiza a respeito das relações endógamas, que em Salvador esta prática ocorria mais entre os negros e que os brancos assimilaram essa prática dos negros e não o contrário. Para Matoso, ambos têm à mesma função de autodefesa. Mas, afirma que esse tipo de prática não é comum na sociedade baiana tendo em vista a complexidade dessa sociedade caracterizada principalmente pela

mestiçagem e que na Bahia, especificamente em Salvador, estas relações de parentesco ultrapassavam essa noção tradicional.

Para Kátia Matoso, na sociedade baiana no século XIX, estas relações tiveram características mais complexas sendo, portanto, alargada a noção do que definam esses laços. Ou seja, os laços de parentesco eram construídos por outros vínculos mais fortes que podiam ser tão fortes e tão sólidos quanto os de parentesco pelo sangue ou por afinidade. Bastava ser escolhido para representar o papel de mãe ou de pai, de tio ou tia, de irmão ou irmã, de primo ou de prima para tornar impossível livrar-se da função para qual foi eleito. Essas transferências, assim como a escolha de uma família adotiva, não são estranháveis numa sociedade na qual dominam a aliança natural do casal parental e a ilegitimidade dos nascimentos (MATOSO, 1988, p. 131).

Importante contribuição sobre a temática foi dada pela historiadora Mary Del Priore (2006, p. 142-143), acerca das relações familiares na colônia, analisando como se construíram os laços de famílias desde o namoro até a consolidação do casamento. A autora discute também sobre as sensibilidades acerca do amor mostrando, por exemplo, até que ponto e de que forma esse sentimento fora importante na constituição desses laços de famílias. De modo geral, a referida historiadora trabalha pensando como este sentimento, o amor, era vivenciado não somente na Colônia, mas em outros momentos da história, até a discussão de como o ato de amar é apropriado e ressignificado pela sociedade brasileira na atualidade.

A mesma não perde de vista, nesta discussão, as implicações das uniões familiares endógamas, que aconteceram geralmente inseridas no hall dos chamados casamentos arranjados e por isso, não são vistos em nenhum momento a partir de uma imagem erotizada, podendo representar tudo, menos paixão e sentimento. (DEL PRIORE, 2006, p. 157).

As uniões familiares entre consangüíneos demonstram que não o amor, mas uma rede de solidariedades, deveres e obrigações mútuas consolidavam esse tipo de relação, consonante com isso o temor de que trouxessem prejuízos financeiros no caso, por exemplo, pelo temor de que uma nora escolhida fora do grupo viesse a desestruturar os bens de uma família ou mesmo sua honra. (DEL PRIORE, 2006, p. 157).

Muitas vezes se comprometiam as crianças, arranjando-lhes casamentos desde cedo. Os pais exercendo controle rígido sobre os jovens manifestavam preocupação em fazer, com tais casamentos, alianças bastante proveitosas, tanto no campo político quanto no econômico. Nesse ambiente em que casamentos arranjados eram práticas comuns, temos o seguinte relato que demonstra as nuances dessas escolhas, vejamos:

[...] muito se viu de vizinhos e parentes próximos, possuidores de terras vizinhas, casando filhos. Não faltaram casos de tios, que mais pareciam avôs, casando com sobrinhas [...], nos municípios rurais, o número reduzido da população restringia escolhas. Sobrava a parentela: cabia aos primos iniciar relacionamentos românticos, independente do interesse que pudessem significar para a família [...]. (DEL PRIORE, 2006, p. 167).

A análise da referida historiadora tem relevância considerável neste trabalho tendo em vista o fato da mesma afirmar ainda que, no nordeste a consangüinidade é algo presente e muito comum entre as famílias que se constituem neste espaço e neste momento histórico. Del Priore, atenta ainda para o fato de que esses matrimônios eram tão comuns no século XIX que, prolongando um costume que existia na colônia, os arquivos estavam cheios de dispensas concedidas por bispos para unir primos e tios e sobrinhas.

Embora a análise desta historiadora tenha sido breve acerca desse tipo de prática familiar, até porque não era este o objetivo de seu trabalho, tanto esta quanto a brasilianista Linda Lewin, foi de relevância neste trabalho tendo em vista que, como já problematizamos aqui, os estudiosos do assunto trazem sempre esse tipo de prática familiar como algo restrito a uma minoria. Além disso, as mesmas observaram o fato desses casamentos endógamos se construírem não somente por uma questão de temor de divisão de herança, tanto pela perda ou ameaça de patrimônio, como a única justificativa pertinente a esta prática de casamento.

Porém, mesmo que estas pesquisadoras tragam à tona questões interessantes ligadas a temática, o presente trabalho tem como objetivo maior dar conta dessas questões pouco discutidas entre os estudiosos que se refere justamente a uma discussão mais ampla relacionada à prática dos casamentos endógamos.

Embora também estes trabalhos considerem outras questões que contribuíram para que os casamentos endógamos se fizessem presentes em um dado momento histórico, como questões relacionadas aos sentimentos de obediência, lealdade, temor, imposição dos pais e parentes, ou por uma questão de sobrevivência, terminam por afirmar o lugar comum que observa tais práticas como estratégia de cunho político ou econômico relacionadas à necessidade de impedir divisão de herança.

A singularidade desta problematização está relacionada a fazer uma análise mais profunda de como essas práticas não se explicam somente por uma questão política ou econômica, mas compreender em que sentido essas nuances colocadas num segundo plano, como os sentimentos de obediência, de lealdade, de medo dos pais, dentre outras, forma mis fortes na escolha pelos casamentos consangüíneos e como os mesmos tornaram-se prática

comum e cultuada nas terras da Cabaceiras setecentista e oitocentista, para além da época colonial. É sobre estas questões que detalharemos a partir de então.

3.2 O SANGUE E O COSTUME NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIFICAÇÃO DE FAMÍLIA

Desde o início deste trabalho buscamos problematizar os estreitos laços de famílias que unem tanto os pioneiros no início do século XVII, quando as primeiras posturas colonizadoras já se faziam presentes na capitania real da Parahyba com a numerosa família Oliveira Ledo, quanto mais tarde, nos séculos XVIII e XIX, quando outras famílias aqui se instalam com o propósito de estabelecerem de modo definitivo.

Junto aos Oliveira Ledo, tivemos as famílias que apareceram em nossa pesquisa genealógica que são parte desse processo colonizador marcados por inúmeros casamentos consangüíneos, dentre os quais o destaque aqui é Domingos de Farias Castro e seus descendentes, cujas famílias portam os sobrenomes mais comuns na região como os Farias Castro, Farias Cavalcante, Cavalcante, Barros Leira, Barros Brandão, Cavalcante de Albuquerque, Pereira de Castro, Pereira de Sousa, Pereira Pinto, Pereira de Araújo, Freire de Andrade, Sousa Varjão, dentre outras. (ver genealogia)⁶

Temos, na árvore genealógica, casos de pessoas casadas que são parentes em um determinado grau de parentesco pelo lado materno, e pelo lado paterno, em outro grau, como por exemplo, o casal Belchior Pereira de Brito e Ana Maria Cavalcante, ambos bisnetos de Pascácio, irmão de Teodósio de Oliveira Lêdo. Primos em segundo grau por parte do pai e em terceiro grau por parte da mãe.

Temos, também Inácio de Faria Cavalcante (também Inácio de Farias Castro), casado com sua prima legítima Inácia Maria dos Anjos. Ainda descendentes dos troncos das pioneiras famílias de Cabaceiras temos Antonio Felipe de Sousa, casado com sua prima em segundo grau Josefa Freire de Andrade, sendo que, seus avós, eram primos legítimos.

João de Barros Brandão, casou com sua sobrinha Maria José da Conceição. Sendo que um dos filhos deste casal chamado Herculano de Barros Brandão, casou com Auta Virgem da

⁶ Mesmo os sobrenomes que não aparecem na genealogia, também são descendentes destes pioneiros, mas que não aparecem nesta genealogia porque são partes da descendência de outros filhos deste casal Domingos e Izabel, e que em termos metodológicos seria muito difícil montar uma árvore genealógica de todos os descendentes deste casal espalhados pelo cariri e demais regiões do Estado, como para além deste.

Conceição, sua tia pelo lado materno e prima legítima pelo lado paterno. Todos estes são descendentes diretos de Ana de Faria Castro, segunda filha do casal Domingos de Farias Castro e Izabel Rodrigues de Oliveira. (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 15). Fato interessante nesta genealogia é perceber que todos de um modo ou de outro terminam por ter algum grau de parentesco, muitas vezes muito próximos, outras vezes mais distantes. Daí a confusão nos graus de parentesco de muitos moradores no cariri à época:

Paulo de Araújo Brandão, também Paulo Pereira de Araújo Brandão, morador em Lagamar, casado com sua sobrinha Maria José da Porciúncula, também Maria José da Conceição, filha de Henrique Pereira de Araújo e Eufêmia Maria da Conceição. Como em outros casamentos havidos entre tio e sobrinha, este enlace é bastante interessante, pelas estranhas ligações de parentesco que criou: o marido se tornou genro do irmão e cunhado de seus sobrinhos, sobrinhos afim dos irmãos dele próprio, tio-avô de seus filhos; a mulher passou a ser nora de seus avós paternos, cunhada de seu pai, concunhada de sua mãe, prima legítima de seus filhos, prima, em segundo grau, de seus netos; e seus filhos conseqüentemente, tornaram-se bisnetos dos avós, sobrinhos dos primos, netos dos tios, primos em segundo grau uns dos outros, e – estranho – cada um primo de si mesmo. (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 91).

Além dos complicados graus de parentesco consangüíneos temos, dentro dessas práticas endógamas, o que se chama de parentesco espiritual que se dá através dos sacramentos da Igreja que pode ser batismo ou crisma, que se situa no mesmo plano do parentesco consangüíneo. Neste tipo de relação é muito comum escolher-se entre os membros da própria família, tanto irmãos, quanto tios, ou mesmo avós. (MATOSO, 1988, p. 129-131).

Tivemos várias referências a esse tipo de ligação familiar, o parentesco espiritual, que podemos encontrar na pesquisa genealógica, como por exemplo, Simeana Maria Cavalcante, batizada por seu tio, o padre Domingos de Farias Castro, filho do capitão-mor Domingos de Farias Castro, que teve como padrinho seu outro tio irmão deste padre de nome Felipe de Farias Castro, aos dez dias do mês de setembro de 1766 na capela de Nossa Senhora dos Milagres, hoje São João do Cariri.(ver genealogia)

Ana Clemência Cavalcante de Albuquerque, batizada aos vinte dias do mês de janeiro de 1768, na capela de Nossa Senhora da Conceição em Cabaceiras, também teve como seus padrinhos seus tios Gaspar Pereira da Costa e Joana de Barros Leira. Também Umbelina, quarta neta de Domingos de Farias Castro e Izabel Rodrigues de Oliveira, batizada em 1827 teve como padrinhos seus avós maternos. (ver genealogia).

O parentesco artificial constituía-se numa forma de irmanação cujo objetivo seria, portanto, aumentar às redes de solidariedades entre essas famílias que se fortaleciam ainda mais quando, através dos batismos, parentes consangüíneos, estavam desde cedo se comprometendo com a educação e o futuro daquela criança que, se tornava da responsabilidade de seus padrinhos através desses laços de compaternidade. Os padrinhos seriam desse modo, tão responsáveis pelos afilhados, quanto seus próprios pais.

Nessa relação de compadrio e compaternidade, percebe-se a importância de ser mais uma “tática” para se fortalecer esses laços de famílias consangüíneas, mas que teriam de ser todo tempo ressignificados e fortalecidos por esses laços de solidariedade e fraternidade, que eram construídos não somente a partir do sacramento do casamento, mas, antes disso com o batismo.

Desse modo, desde criança as pessoas já estavam envolvidas de tal modo por esses laços de sangue e por esse construto de família fechada em si mesma que, mais tarde tenderiam a repetir esse modelo de construção familiar com a consolidação de casamentos com parentes seus, que por sua vez, via repeti-los a partir do momento em que seus filhos, netos e bisnetos se casavam entre si, e assim, por várias gerações.

Essas relações de compadrio demonstram que a prática dos casamentos endógamos por si só não teriam sustentação se não fossem por esses laços de afetividade, solidariedade e amizade fortalecidos dentro da própria família que, através dessas “maneiras de fazer e de inventar o cotidiano” conseguem construir um modelo de família visto como indissolúvel e sagrado.

A prática dos casamentos endógamos impõe, portanto, aos membros de um mesmo grupo doméstico a obrigação de contrair matrimônio dentro desse grupo por motivações que problematizamos neste trabalho. Mas, é importante esclarecer também que não trabalhamos com a idéia de que família e linhagem devem ser pensadas de forma separada como defendem alguns estudiosos nesse assunto.

Segundo Philippe Ariés (2006, p. 143), o pensamento dos historiadores tradicionais é de que haveria não somente uma distinção, mas uma oposição entre família e linhagem, tendo em vista que os progressos de uma implicariam no enfraquecimento da outra. A família, em detrimento da linhagem compreendia a relação entre os membros que viviam juntos em uma mesma casa ou em uma mesma propriedade, sem necessariamente estarem unidos por graus de parentesco. Sendo assim, a família conjugal moderna seria, portanto, a conseqüência de uma mudança na sensibilidade que marcava a Baixa Idade Média, a partir do enfraquecimento da linhagem.

Para tanto, é necessário pensar que, estudos sobre família, dando ênfase a consangüinidade, podem também ser explicados por uma questão de preservação de linhagem, mas seria muito limitado pensar que tal prática familiar seja cultuada levando-se em consideração somente essa questão. Por isso a oposição entre linhagem e família não podem ser pensadas separadamente como o eram até então.

Os laços de solidariedade entre as famílias não se dão somente por uma questão de linhagem, tendo em vista que não são somente as famílias endógamas que se caracterizam por laços de solidariedades mútuos, mas pode se considerar mais uma forma de estreitar esses laços. Pois sentimentos que unem as famílias ou pessoas que não são parte de uma família por laços de sangue, são construídos pela convivência que terminam por criar laços de dependência quer seja dentro de uma família onde todos são parentes pelos laços de sangue ou não.

Não estamos também, neste trabalho, problematizando a construção de família a partir desses laços de solidariedades mútuas como se os mesmos sempre tivessem existido, como se desde todos os tempos esse construto de família fosse o mesmo em todas as épocas. Se os laços de famílias se constroem por uma questão cultural, também os laços de sangue e as sensibilidades construídas em torno deste devem ser pensados a partir da idéia de construção histórica.

Por que se fossemos pensar em laços de sangue como remetendo apenas a possibilidade de solidariedade ou cooperação dentro de uma mesma família, não teríamos casos e casos no decorrer da história de irmãos assassinando irmãos por questões de herança ou por problemáticas envolvendo sucessões dinásticas nos casos das monarquias européias. Quero mostrar apenas que laços de sangue não remetem necessariamente a respeito e compaixão. São nuances que podem ser pensadas juntas ou de modo separado dependendo da época e da sociedade a que nos remetemos.

Embora não trabalhem na perspectiva antropológica que distingue natureza e cultura, tampouco utilizaremos de seus conceitos ou de sua metodologia para nosso trabalho por se tratarem de perspectivas teórico-metodológicas diferentes. O trabalho de Lévi-Strauss (1908, p. 70), ao dar ênfase à endogamia considera que o fenômeno da hereditariedade exprime permanência e continuidade. E que é a troca, concreta ou simbólica que aparece como base fundamental e comum a todas as modalidades de instituição matrimonial.

Para tanto, os casamentos consangüíneos, no momento histórico em que trabalhamos, é construído historicamente, a partir de um sentimento de permanência e continuidade, considerando não somente as questões sanguíneas, mas às práticas culturais. Muitas destas

trazidas do continente europeu, as quais essas famílias necessitavam, inclusive a própria prática do casamento reconhecido pela Igreja, tendo em vista que a maioria dessas famílias até o século XIX, mesmo, muitas vezes, não dispoñdo de condições para o casamento reconhecido pela Igreja, assim o faziam. A prática do casamento reconhecido pela Igreja era importante numa sociedade em que a religiosidade católica estava presente em todas as esferas cotidianas dessa sociedade agrária.

Neste momento em que a colonização se consolidava no interior da capitania, a estratégia do casamento era utilizada para evitar principalmente o concubinato, prática indigna do verdadeiro cristão, tanto pela Igreja quanto pelos representantes do reino português na colônia. Pois quando se fala da necessidade do casamento, estes poderiam mesmo ser ilegítimos, como se fez presente em toda a colônia. Mas, a questão aqui é problematizar porque a necessidade desses casamentos legítimos serem tão importantes para ambos os poderes vigentes: Igreja e Estado?

O concubinato se confirmava enquanto tal quando havia o casal tornando pública a sua relação conjugal, quando viviam sob um mesmo teto ou quando os casamentos não se realizavam com a presença de um pároco e de testemunhas (SILVA, 1984, p. 39). Viver no concubinato era estar sujeito às penas de degredo, excomunhão, expulsão da localidade, no caso das concubinas, e a prisão.

Da mesma forma, as punições por relações endógamas as mesmas. Mas, porque oficialmente falando, se fazia vistas grossas ou se abria algumas exceções para que essas relações acontecessem sem ser considerado um crime e um pecado, como o era com o concubinato?

Consideramos como problematização pertinente a essas perguntas o fato de que, inicialmente, a presença da Igreja Católica nas terras do *hinterland* foi constante desde o primeiro momento em que se antecedeu até mesmo a colonização. Lembremos aqui do capuchinho francês Martin de Nantes que saíra do continente europeu no século XVII e que aqui chegara, a pedido dos Oliveira Ledo, para cristianizar os indígenas, com fins de abrirem-se os caminhos para a efetiva colonização.

Portanto se, não somente a presença, mas a influência da Igreja se fazia presente desde esse momento inicial, entre o século XVIII e o XIX, foi cada vez mais presente, estando imbricada em praticamente todas as nuances do cotidiano e privacidade das famílias carienses, como veremos de modo mais detalhado no capítulo seguinte. Sendo assim, uma das formas mais fortes de imposição de uma sensibilidade católica neste recorte espaço-temporal foi o estímulo ao casamento.

A Igreja aparece neste momento para facilitar a prática do casamento tendo em vista que, uma população dispersa e sem laços de ligação mais fortes com o lugar, seria um entrave a colonização tendo em vista que a família, moldada pelo catolicismo foi utilizada como “tática” disciplinar por parte da Igreja como também do Estado português para viabilizar este processo.

Aqueles que pretendessem se casar nesse período teria de comprovar determinadas condições para oficializar o matrimônio. Deveria, por exemplo, apresentar certidão de batismo, e comprovar seu estado de solteira; sendo viúva, teria que mostrar o assento de óbito do outro cônjuge; provar ser livre, no caso de ex-escravos e seus descendentes, mostrando a carta de alforria e proclamar o futuro matrimônio em todos os lugares onde esteve fixada por mais de seis meses, para a comprovação da inexistência de impedimento. (FARIA, 1998, p. 58)

Tais exigências para a época eram bastante complicadas tendo em vista os altos custos para estes tipos de procedimentos, sendo comum as pessoas não possuírem essa documentação em seu domínio. Porém, mesmo considerando todas essas barreiras à consumação dos casamentos, esses fatores não contribuíram para o desestímulo a essa alianças.

Sheila de Castro Faria (1998, p.59), ao fazer análise sobre famílias coloniais no século XVIII, nos Campos dos Goitacases, no Rio de Janeiro, observa que a solução para todas essas dificuldades era apelar para testemunhas, tidas como fidedignas e residentes, no caso dos mais pobres, para comprovar batismos, casamentos ou falecimentos de cônjuge do pretendente ao matrimônio. No caso dos mais afortunados as fianças monetárias resolviam muitos casos de impedimentos, inclusive por questões de consangüinidade, sendo os casamentos liberados bastando que os envolvidos pagassem penitência, em orações e acompanhamentos de missas, além de outras “táticas” de burlas que voltaremos a problematizar mais adiante.

Considerando essas informações acerca dos casamentos conseguidos a partir dessas “caças não autorizadas”, mesmo havendo inúmeras dificuldades para realização destes casamentos eles aconteciam, utilizando-se das mais variadas “trampolinagens” cotidianas, tanto por parte dos colonos, mas por parte da própria Igreja, na região dos Goitacases; no cariri setecentista e oitocentista esta realidade não se configurou de modo diferente desta mencionada até aqui.

Para tanto a prática dos casamentos endógamos na Cabaceiras colonial era comum a uma boa parte das pessoas que viviam a época colonial e, como vimos, para além desta,

porque se estende até o século XIX. Se as dificuldades para realização dos matrimônios se faziam presentes podemos afirmar que de todas as formas eram burladas.

Lembremos aqui que esta complexa árvore genealógica é apenas parte de mais uma centena de casamentos realizados no cariri sob a lógica da consangüinidade, sendo esta apenas uma demonstração de uma realidade mais complexa, pois a mesma se refere apenas a um dos dez filhos do casal que tomamos como referência aqui, o que já é bastante considerável, pois temos dispostas oito gerações que tem início no século XVII e se estende até o século XIX contando com cerca de cinquenta casais, sendo mais de 90% casados a partir de uniões consangüíneas.

Sendo assim, o espaço em análise aqui se caracteriza pela singularidade da constituição de famílias endógamas como uma prática cultural cultuada por uma maioria e que, portanto, não tendeu a diminuir ou se perder no tempo ou ser prática comum somente entre as famílias de grandes cabedais. O que ficou evidenciado em nossa pesquisa foi que no início da colonização no século XVIII, os casamentos entre consangüíneos estavam, de fato, restritos a uma minoria colonizadora, mas no século XIX, a mesma passou a se configurar entre a população mais numerosa que se espalhava por Cabaceiras e pelo restante do cariri.

Considerando as questões discutidas até aqui acerca dos casamentos consangüíneos, constatamos também que a presença da família no espaço rural se tornou não só importante como indispensável à permanência e ao equilíbrio de uma realidade em que todas as atividades desprendidas nesse momento não existiriam sem a presença da família. As atividades no campo, tanto para aqueles que possuíam poucos recursos, quanto para os mais afortunados possuidores de escravos, necessitavam do apoio da família para continuar existindo. Os integrantes da família, em especial os homens eram necessários às atividades agropecuárias tanto para os trabalhos mais pesados no campo, quanto para administração dos bens quando recebiam herança dos pais ou dotes das noivas, quando consumados os casamentos.

Às mulheres cabia a função de se dedicar ao trabalho doméstico e na criação dos filhos, quanto exercerem as demais atribuições de uma esposa obediente, nos moldes da doutrina cristã. Muitas vezes, na ausência de seus maridos, quando distantes, mas principalmente quando ficavam viúvas, as mesmas tinham a responsabilidade de administrar os bens deixados pelo esposo e terminar de criar seus filhos com a principal função de encaminhá-los para um bom casamento.

Sendo assim, a família constitui-se no primeiro refúgio em que o indivíduo ameaçado se protege durante os períodos de ausência ou enfraquecimento do Estado. (ARIÉS, 2006, p.

145). Para tanto o espaço rural configurava-se como aquele cuja presença do Estado e de instituições que regulassem ou impusessem normas reguladoras e disciplinares, era distante e sem poder.

Desse modo, a família configurava-se como uma instituição que concentrava para si todas as funções sociais desde educar, disciplinar, proteger, solidificar valores como respeito, obediência, temor, lealdade, enfim as demais funções que mais tarde o Estado se apropria em detrimento da família.

Considerando as funções da família nesse momento histórico e fazendo uma ponte com a pesquisa genealógica realizada aqui, demonstrada na árvore genealógica como também nas pesquisas dos genealogistas sobre o cariri paraibano (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p.15), vimos que se configuram muitos casamentos entre cunhados, que eram muitas vezes cunhados e primos, tanto quanto entre primos e tios(a) com sobrinhos (as).

Nos casamentos entre cunhados tivemos Pulquéria Fausta da Trindade, casada com Cristiano Antônio de Albuquerque em 1850. Este ficou viúvo e cinco anos depois casou-se com Isabel Maria da Soledade, sua cunhada que contava com dezessete anos. No período de sete anos a mesma enviuvou e casou-se com Geraldo Manuel de Mira, também seu parente, na Fazenda Pelo Sinal (hoje distrito de Cabaceiras). Pois bem, Geraldo enviuvou e casou uma segunda vez com sua cunhada Belmira. (ver genealogia- oitava geração)

Casamentos entre cunhados e, às vezes, cunhados e primos eram muito comuns no espaço em estudo. Esta é uma constatação interessante, tendo em vista que não constatamos até agora, nos trabalhos que tratam sobre família uniões endógamas com essa forma de entrelaçamento. Pelo visto esse tipo de matrimônio entre cunhados era bastante corriqueiro em Cabaceiras colonial, pois até hoje as pessoas dão conta deste tipo de união familiar como se fosse algo comum de acontecer.

Kátia Queiroz Matoso (1988, p. 149), ao tratar desses matrimônios consangüíneos, revela que eram mais comuns casamentos entre primos, em seguida entre tio (a) e sobrinha (o) em Salvador, no período compreendido entre 1801 e 1900. Mas, não foi verificado nenhum casamento entre cunhados, nem entre os mais ricos, nem tampouco entre os menos afortunados, principalmente, pois insistamos aqui que a prática da endogamia entre os brancos parecia ter como única e relevante função a de preservação de poder político e econômico. Outras motivações que não fossem estas as mais relevantes, ou seja, as que envolvem fatores de ordem política e econômica pareciam estar mais próximas da endogamia entre os negros como entre os índios.

Linda Lewin, mesmo trabalhando um período posterior ao que problematizamos aqui, não traz nenhum caso desse tipo que poderia acontecer tendo em vista que a mesma percebe as práticas endógamas entre os mais afortunados por questões prioritariamente políticas; além disso, dentro dessas práticas revela a importância dos casamentos onde um conjunto de irmãos se casava, com outro conjunto de irmãos, sendo os duplamente casados unidos pelo casamento como parte de dois ou mais conjunto de irmãos, chamados de bicunhados. Às vezes esses cunhados eram também primos, como acontecia também em Cabaceiras, muitas vezes primos carnais, como se costuma chamar.

Lewin (1993, p. 178), também não verificou nenhum caso de um cunhado casado com uma cunhada em face da morte de sua esposa, nem o contrário, o que poderia acontecer tendo em vista o fato de que, ao mesmo tempo em que os laços matrimoniais tornavam mais complexas as relações entre eles, pela adição da afinidade que os tornava concunhados, também aumentava a solidariedade entre suas famílias, em virtude dos múltiplos conjuntos de casais decorrentes desses casamentos.

Essas solidariedades existiam, sobretudo, em função da manutenção de uma política oligárquica e por isso tal arranjo familiar entre cunhados poderia ser possível porque seria mais uma estratégia para se fortalecerem no poder, utilizada na Paraíba pelas famílias politicamente mais influentes como os Pessoa, os Santos Leal, Gomes de Sá, Rego Vasconcelos, Alves Pequeno, Arruda Vasconcelos, Dinoá, Pereira da Costa, Rolin, dentre outras.

Continuando esta problematização, observamos também o fato que o tempo curto que as pessoas passavam para casarem-se novamente quando ficavam viúvas, seja no caso dos homens ou no caso das mulheres. Vejamos que Justina Maria da Soledade, casada aos quinze anos com Belchior Pereira de Brito, seu primo legítimo, em 20 de janeiro de 1852. Um ano e meio após ficar viúva de seu primo Justina casou-se com seu tio materno Inácio do Rego Barros.

Considerando a relevância da família neste momento em que o Estado português, como já dissemos, parecia fraco para oferecer segurança e equilíbrio social, duas observações podem explicar a “tática” das uniões entre parentes, em especial entre cunhados. Em primeiro lugar podemos observar o fato de que o Estado parecia distante e ineficaz, neste recorte temporal que analisamos, e em se tratando de áreas agrárias essa ineficácia era então mais visível. Este é um fato considerado relevante para explicar o culto à permanência das práticas endógamas no espaço problematizado.

Portanto, os casamentos entre cunhados ou mesmo entre pessoas com outros graus de parentesco, podem ser explicados primeiro pela dispersão em que viviam as famílias, como pela ausência de um poder maior que o familiar em áreas rurais; como também pelo isolamento e a falta de segurança, o que exigia dessas pessoas a constituição de uma unidade familiar mais sólida e complexa, principalmente quando tratamos aqui dos viúvos e das mulheres que, viúvas tendiam a se casarem novamente bem mais cedo que os homens.

O matrimônio no espaço rural exigia não somente a permanência da família, como também de laços de domesticidade, o que pressupõe a intimidade entre seus membros. Sendo assim o casamento relativamente rápido entre os que ficavam viúvos, com seus cunhados refletem a necessidade de uma família cujos laços de intimidade e solidariedade se fazia presente de modo bastante evidente. Uma vez que, considerando nosso trabalho genealógico havia a possibilidade de casamentos com outras pessoas que não fossem membros da família e tampouco cunhados, pois se a pesquisa genealógica feita aqui trabalha com cinquenta casais apenas de um dos filhos de Domingos e Izabel, podemos afirmar que a população já era bastante numerosa em meados do período analisado onde estes casamentos se constituem de forma mais sintomática.

Pensemos que esses matrimônios se davam, nos caso dos homens com suas cunhadas porque os mesmos, ficando viúvos e com filhos, tinham nas mulheres mais próximas, no caso geralmente suas cunhadas para ajudar no cuidado com os filhos órfãos e aí os casamentos se consumavam sem maiores problemas pela própria intimidade que já unia esses cônjuges, antes mesmo do casamento.

No caso das mulheres, a preocupação em casá-las mais rápido era ainda mais necessária tendo em vista que, no ambiente rural a dificuldade para ter o sustento dos filhos era ainda maior e, a maioria das mulheres dependia da proteção dos pais e irmãos quando solteiras e casadas os maridos tomavam para si o papel antes designado aos pais e irmãos. Geralmente, a mulher sozinha, com filhos consumidores, dificilmente conseguiria sobreviver enquanto “cabeça de família”, em área rural, sem escravos ou agregados (FARIA, 1998, p. 156).

Mesmo as que possuíam cabedais consideráveis, ficavam numa situação difícil não somente por uma questão de sobrevivência, mas por questões que envolvem o olhar em torno da mulher desamparada que se presumia fragilizada sem a presença do homem, tendo inclusive sua honra comprometida pelos comentários maldosos de vizinhos e conhecidos.

Casar-se o mais breve possível com um parente nesse momento traria à família a sensação de segurança e proteção no espaço familiar que, pela morte de um ente querido

estava ameaçado a desestruturar-se. Sendo assim, a reorganização de uma família ameaçada pela morte através da “tática” dos casamentos consangüíneos era o caminho mais rápido para restabelecer a ordem e o equilíbrio social, fatores que, nesse momento e no espaço em questão dependiam exclusivamente do poder da família.

Tanto nos casamentos entre cunhados, como nos demais laços consangüíneos, vimos à existência de motivações relacionadas à segurança, ao equilíbrio social, a honra e a integridade de seus membros. Por essas nuances vimos famílias cada vez mais fechadas em si mesmas, tratando muitas vezes com desprezo ou com certo temor todos aqueles que de alguma forma atentassem contra a sua própria existência e permanência. Por isso, havia toda uma resistência em receber estranhos no espaço doméstico, como veremos, no próximo capítulo, que se configurava como sendo eminentemente familiar ou reservado àqueles que mesmo sendo “forasteiros”, de alguma forma tinham intimidade com essas famílias.

Mesmo sendo a hospitalidade um dos traços mais comuns ao sertanejo na época colonial e característico em comunidades que vivem em lugares distantes e isolados como o espaço rural, esses “estranhos” não eram pessoas completamente desconhecidas das famílias quando chegavam pedindo dormida para em seguida deslocarem-se para outros lugares, principalmente para questões relacionadas à compra e venda de gado, atividade econômica essa que dava sustentação e possibilitava a permanência dessas famílias no interior da colônia.

Muito provavelmente, se tratava de pessoas que, de alguma forma já tinham contato com essas famílias para que pudessem ao menos pernoitar nesses sítios e fazendas caririenses, como também para ser parte dessas famílias através dos casamentos. Por isso vimos famílias muito avessas aos chamados “forasteiros” porque estes poderiam representar perigo num espaço marcado pela instabilidade e por incertezas quanto à própria sobrevivência dessas famílias. Mas, diante de todo esse temor em relação aos “estranhos” e “forasteiros” como podemos explicar o fato de muitas filhas de agropecuaristas se casarem com essas pessoas vindas de outras partes da colônia, como também de muitas partes do Reino para cá contrair matrimônio com as moças do interior?

3.2.1 Forasteiros nas terras de Cabaceiras: casamento possível

Dentro do que já discutimos até aqui fica evidente o papel regulador que a prática da endogamia representa na manutenção de barreiras contra a dissolução da família construída

nesse momento. Porém, é evidente que esta sociedade não é de modo algum fechada e as estratégias endógamas nem sempre foram suficientes para impedir certas relações sexuais e até mesmo certos casamentos. Mas como pensar de que forma esses forasteiros conseguiam contrair casamentos com as filhas desses colonos numa área rural tão hermética a ponto dos casamentos entre parentes serem cultuados em cerca de oito gerações seguidas?

Ao problematizarmos a endogamia em um sentido mais restrito podemos concluir até aqui que esta prática familiar impõe aos membros de uma mesma família contrair matrimônio dentro desse mesmo círculo familiar. Porém este termo pode ser pensado de modo mais flexível, podendo ser definido como uma estratégia que busca não somente pelos laços sanguíneos unir cônjuges, como também unir pessoas de um mesmo grupo social de origem (MATOSO, 1988, p. 137).

Mesmo se considerando o casamento entre pessoas que não têm laços sanguíneos próximos, mas estão unidas por questões como língua, etnia, religião, idade, condição social, enfim a outros fatores que extrapolam a consangüinidade, estas relações não podem ser inseridas no rol das uniões exógamas, tendo em vista que, mesmo que o conceito de família endógama parecer muito fechado, nesse sentido ela pode ser flexibilizada para não se perder de vista outras problemáticas referentes a estas famílias carienses, especificamente relacionadas aos matrimônios com forasteiros.

A indissolubilidade do matrimônio era o principal argumento utilizado pela Igreja, como também pelos pais e por isso era importante para preservar um casamento para o resto da vida se casar entre iguais (SILVA, 1984, p. 66). Nesse sentido, os adágios portugueses “Se queres casar bem, casa com teu igual”, ou “Casar, e comprar, cada um com seu igual” ou mesmo “, o matrimônio é jugo, para levarem suavemente o jugo, buscam-se bois parelhos”, demonstram assim a importância de não se perder de vista um casamento em que as possíveis diferenças entre os cônjuges contribuíssem mais tarde para desarranjo familiar.

Problematizando aquelas que pareciam condições de igualdades estabelecidas entre os futuros cônjuges, podemos considerar questões relacionadas à igualdade etária, social, física, econômica e étnica cultural entre os mesmos. Todas essas condições deveriam ser consideradas antes de consumados os matrimônios devendo os futuros cônjuges prestar a devida atenção para que se “casem primeiro as idades, as condições, as saúdes e as qualidades, e então casarão bem as pessoas; de outro modo já de antemão levam o divórcio meio feito” (SILVA, 1984, p. 66).

Nesses casamentos onde eram consideradas determinadas características que aproximavam, ou distanciavam os cônjuges foram observadas não somente no espaço em

estudo, mas em muitas partes da colônia como pudemos perceber nos trabalhos dos autores utilizados até aqui. Da mesma forma, tanto nesta pesquisa quanto naquelas realizadas pelos demais estudiosos das histórias de Família, a questão da igualdade etária não foi devidamente considerada, tendo em vista a diferença de idade, desproporcional entre os cônjuges, principalmente no caso dos homens, muitas vezes bem mais velhos que suas esposas. Na Cabaceiras setecentista e oitocentista a prática dos casamentos em que os homens tinham bem mais idade que as mulheres também foi observado.

Sobre essa questão Strauss observa que a endogamia verdadeira é somente a recusa em reconhecer a possibilidade do casamento fora dos limites da comunidade humana, estando esta última sujeita a definições muito diversas, segundo a filosofia do grupo considerado (STRAUSS, 1908, p. 86). Portanto, é de se pensar que cada grupo social tem suas regras para a aceitação de pessoas que poderão fazer parte de seu ciclo familiar, a partir de determinadas regras próprias em que as restrições estão presentes, quer de forma mais incisiva ou não.

Problematizando essas questões acerca da endogamia concluímos que este termo pode estar ligado a uma série de dilatações e contrações, por isso é necessário deixar claro aqui que estamos considerando as relações endógamas enfatizando principalmente a consangüinidade entre os cônjuges, pois consideramos também que estas particularidades que trazem à tona a endogamia dentro de um olhar mais flexível não fazem sentido neste trabalho até porque como já dissemos os grupos tem restrições próprias às escolhas de seus cônjuges e essas restrições não podem ser pensadas somente como se fossem restrições endógamas.

Podemos considerar outros fatores que deixam o grupo mais restrito nas escolhas, mas que não parte somente de uma questão sanguínea, embora a mesma não possa ser pensada separadamente do que chamamos de preconceito étnico, ou usando mesmo o conceito de *der aça*, válido para a época em estudo. Este era um fator muito forte que unia várias famílias nos casamentos entre pessoas que estavam aqui no Brasil e esperavam por gente vinda do reino para casar simplesmente por questões de preconceito racial.

As práticas endógamas podem ser problematizadas como uma "tática" de não se misturar a outros grupos que também eram parte do processo colonizador como índios e negros, então essas famílias se fechavam por uma questão de preconceito racial como também pelo fato destes outros sujeitos históricos não comungarem das mesmas práticas culturais destes colonizadores, por isso a prática dos casamentos consangüíneos, que teve início no início da colonização no século XVIII, tendeu a ficar mais forte no século seguinte, para além do período colonial.

Esta “tática” de não contrair casamentos com pessoas fora de sua “raça” parte da idéia de superioridade e pureza de um grupo em detrimento de outro. Historicamente, esse desejo de uns ter domínios sobre outros, usando, muitas vezes, a justificativa da superioridade, foi comportamento de muitas sociedades que tinham a pretensão de se colocar ou ser visto enquanto tal. (DIWAN, 2007, p. 27).

Este foi inclusive o argumento utilizado pelos europeus durante longo tempo da sua história, a começar pelos gregos, quando se construíram enquanto mais belos, mais fortes e mais saudáveis em detrimento dos que eram construídos enquanto superiores. O domínio europeu sobre a América, como vimos no capítulo anterior, também partiu de uma justificativa de superioridade, como também a política imperialista do século XIX, partiu dessa mesma premissa. O argumento da superioridade de uns para ter domínio sobre outros foi base de sustentação para o surgimento das teorias eugenistas que emergiram entre a segunda metade do século XIX e início do século XX e que contribuíram e serviram de justificativa para o genocídio de judeus e homossexuais na segunda guerra mundial.

Da mesma forma, os judeus, mesmo sendo vítimas de uma “pseudociência eugênica”, se construíram a partir de determinados comportamentos de um grupo fechado, não somente em relação a sua religião, mas muitas das relações entre seus membros demonstram que são pontuadas por uma idéia uma linhagem de sangue. A própria endogamia é uma prática associada aos judeus que, de certo modo, justificam uma superioridade se dizendo os escolhidos do Deus de Israel, argumento este tão forte que possibilitou a este povo, desde a diáspora espalhados em várias partes do mundo, convencer as Nações Unidas para criação de um Estado de Israel em 1948.

Transportando-se para o recorte espacial e temporal em análise aqui, não se tem a pretensão de afirmar aqui que esses grupos fossem de todo modo fechado, porque não pensamos que uma sociedade tenda a ser hermética em sua totalidade, seria realmente um equívoco pensar de tal forma. Mas, como este trabalho busca problematizar porque, em determinados momentos ou em que circunstâncias um grupo tende a ter tal comportamento de retração diante de outros grupos vimos que por várias motivações os colonos caririenses buscavam como “tática” de sobrevivência os laços endógamos e, o fato de não quererem sem unir ao outro por uma questão de preconceito ligado à idéia da superioridade, é mais um argumento que se viu presente neste momento em que se configurava a colonização européia nos trópicos.

Strauss, ao se remeter a esse tipo de prática familiar afirma que a endogamia de grupos que se consideram superiores é uma tática que revela discriminação e não indiferença (1982,

p.88), como acontece entre os grupos enunciados enquanto minorias, a exemplo dos negros e indígenas que, como vimos também se valeram das uniões endógamas na época colonial.

O medo que os laços consangüíneos e culturais se afrouxassem a partir da presença de estranhos na construção dessas famílias fazia com que essas famílias esperassem gente vinda do Reino para casar com suas filhas que eram criadas desde criança a partir da idéia do casamento entre iguais.

O estranho era, portanto, aquele que não compartilhava dos laços consangüíneos como também dos traços culturais do colono, sendo assim, o forasteiro era alguém identificado não como estranho, mas como alguém distante em termos espaciais, nem sempre culturais. Esse modo fechado de se organizar esteve presente nesse momento em que essas famílias queriam ser vistas, ou mesmo desejavam construir uma representação de superior em relação ao outro, ao que não era colono, ao que não tinha sangue colono, como também ao que não era branco.

O preconceito ao estranho traduzido então como estranho porque não tinha a mesma cor do colono poderia representar uma restrição não somente da cor em si, mas porque esta representava alguém que não fazia parte de um mesmo lugar étnico-cultural. Essa preocupação com a cor era constante nos sertões do Brasil, sendo comum esperar-se que uma filha de fazendeiro, bem alva, herdeira de escravos, gados e terras casar-se com um rapaz branco e possuidor de cabedais, vindo de outra região do Brasil ou do Reino. Por isso em região de mestiçagem, avós, preocupadas com o branqueamento da família perguntavam às netas em namoro firme: “minha filha, ele é branco?” (DEL PRIORE, 2006, p. 142- 143).

Nas teorias eugenistas, a união de pessoas de uma mesma raça possibilita o controle e a disciplina. O controle e a disciplina são capazes de tornar uns mais fortes e, portanto superiores aos outros. Os melhores, os eleitos, os superiores sempre foram desejados pelo poder. E pertencer ao grupo dos melhores sempre foi o objetivo de muitos, em detrimento dos considerados menos favorecidos. (DIWAN, 2007, p. 27).

O controle e a disciplina dos corpos como problematiza eram estratégias orquestradas pelo Estado Moderno que, a partir do rápido crescimento do capitalismo no século XIX buscou meios para sujeitar os indivíduos a partir de sutilezas disciplinares, as relações do homem com o seu meio social. Mas como pensar estas relações de disciplina e controle social em um momento em que o Estado era fraco e não possuía as estratégias de dominação que emergiram no século XIX, onde saber e poder foram meios eficazes de dominação e controle?

A melhor maneira de problematizar essa questão é se remontar ao que vem sendo analisado até aqui, ou seja, entender que neste momento que analisamos a Família exerce o poder de disciplinar e manter o controle social dentro de uma realidade em que, somente esta

poderia e teria condições de exercer controle sobre esta população marcada pela instabilidade, provisoriedade e precariedade, formam os pilares que enquadram as estruturas mais profundas da colonização.

Obviamente que estas formas de controle não se construíam a partir da mesma lógica do Estado Moderno no século XIX, mas em torno de estratégias de fortalecimento de laços familiares e domésticos que contavam ai com a presença da Igreja Católica com a mesma função de manter disciplinadas as pessoas a partir dos laços de famílias que a mesma representava a partir do sagrado e, portanto indissolúvel.

Nessas relações de poder entre Igreja Católica e Famílias iremos perceber um desejo, por parte de ambas, de dominação dessas estruturas cotidianas da colonização. Ao mesmo tempo em que Igreja e Família pareceu ser a face de um processo que não pode ser pensado sem a presença e, sobretudo, a união de ambas, houve momentos em estas relações foram marcadas por conflitos e disputas de poder.

Pensando desse modo as micro-relações, buscamos problematizar de que forma foram elaboradas estratégias de dominação de uma sobre a outra e de que modo as mesmas tiveram de ceder ou mesmo fazer concessões quando estava em jogo a própria sobrevivência destas em uma lógica colonizadora em que muitas vezes se prevalecia o medo e a incerteza. Para tanto como entender as relações de poder entre Igreja Católica e Famílias caririzeiras quando havia a necessidade de dispensas de impedimentos canônicos para serem realizados os casamentos entre consangüíneos se esta prática era proibida pela própria Igreja de Roma? É o que discutiremos a partir de então.

3.3 IGREJA CATÓLICA E FAMÍLIAS ENDÓGAMAS: BURLAS DE FÉ RESSIGNIFICANDO A TRADIÇÃO

As uniões familiares endogâmicas foram fortalecidas nesse momento histórico pela atuação da Igreja. Mas de que forma esta instituição que deveria atuar como intercessora da Igreja de Roma que proibia a constituição de famílias endógamas contribuiu para que este tipo de prática familiar fosse tão cultuada entre os colonos de fazenda Cabaceiras?

Vivendo em uma enorme dispersão populacional havia de se imaginar os nefastos resultados sobre seus habitantes, esta era a opinião do governador da capitania de São Paulo (SILVA, 1984, P.20-21) sobre a vida na colônia, onde o mesmo acrescenta que a moradia

dispersa não permite a devida civilidade, nem a necessária doutrina espiritual, de que procede que esquecidos os homens das obrigações com que nasceram, seguem a desordem natural de seus costumes, uns adormecendo-se nos vícios, outros cometendo execrandos delitos, como também as práticas endogâmicas e incestuosas. A dispersão teria conduzido a endogamia e os próprios colonos não teriam procurado a Igreja porque sabiam de sua proibição ficando o resto de suas vidas vivendo no concubinato.

Sob esse ponto de vista percebe-se que a endogamia está associada à dispersão, que por sua vez não contribuía para um controle maior nem por parte do Estado Português, tampouco por parte da Igreja católica, tendo em vista as burlas dessas famílias para livrar-se de suas normas. Sendo que muitas vezes a presença da Igreja nessas partes da colônia era algo que podia ser considerado difícil nesse momento em que a colonização era gestada.

Desse modo, a endogamia está associada, dentre outros fatores, a ausência da Igreja nesses espaços coloniais. Assim, o que dizer de realidades como a nossa em que a presença da Igreja se faz constante e atuante desde o início desta colonização? E, como explicar também que, através dos estudos genealógicos realizados nesse trabalho, a maioria das famílias tinha relações familiares muito próximas e mesmo assim recebiam as dispensas de impedimentos canônicos para realizarem seus casamentos? Seria esse o objetivo da Igreja contribuir para a transgressão e a desordem de seus fiéis, em um momento em que a mesma tinha a função de contribuir para a obediência dessas famílias à fé católica? Porém, como impedir que as uniões familiares fossem realizadas se a prática do casamento era a maior estratégia do Estado português para garantir a que a colonização fosse possível?

As uniões endogamas eram não somente proibidas, mas consideradas incestuosas pela Igreja sendo casamentos passíveis de anulação quando:

o marido pelo matrimônio consumado contrai com todos os consanguíneos de sua mulher até o quarto grau, e assim ela morta, não pode contrair matrimônio com alguma sua consangüínea dentro nos ditos graus. E da maneira a mulher contrai afinidade com todos os consangüíneos de seu marido até o quarto grau (SILVA, 1984, p. 130).

Os casamentos poderiam ser anulados também em casos de disparidade de religião, se algum dos contraentes é cativo e o outro não sabe, em casos de crime, em casos em que um dos contraentes é forçado a casar, em casos de impotência, de rapto, ausência de párocos e testemunhas, voto de castidade e cognação. Mas, o fato é que eram poucas as pessoas que

conheciam essa longa lista de impedimentos matrimoniais ou pela própria negligência dos párocos como também pelo isolamento em que viviam muitos dos habitantes neste momento histórico.

Estes impedimentos matrimoniais remontam à época do Concílio de Trento, mas durante a época colonial, parece não terem sido levados em consideração à risca como desejava a Igreja de Roma, considerando os seguintes fatores. Em primeiro lugar somente o papa poderia conceder tais dispensas que, em casos urgentes poderia delegar esse direito aos bispos. Sendo que desde o início da colonização já os jesuítas insistiam para que também lhes fossem estendido tal direito.

Este problema só teria sido resolvido no final do século XVII, quando o papa Pio VI concedeu aos bispos do Brasil o poder de decidir sobre dispensas matrimoniais. Fato também é que essa bula papal de 1790, só veio a institucionalizar uma situação que remontava os anos iniciais da colonização quando os próprios bispos e padres já concediam tais dispensas.

Além disso, havia algumas exceções para dispensas de impedimentos matrimoniais nos casos em que a mulher herdeira ficasse com muita riqueza seria conveniente casar com um consangüíneo; ou se não achasse na pátria da mulher outra pessoa igual que não fosse um parente seu; ou nos casos em que os contraentes contribuíssem de alguma forma com a Igreja. Também poderia haver dispensa em se tratando de príncipes, pessoas notáveis ou opulentas. (SILVA, 1984, p. 133)

Destacamos aqui as dispensas de impedimentos que estão diretamente ligadas com o nosso trabalho que se referem justamente as possibilidades de uniões legítimas entre consangüíneos. Estas podiam ser consideradas burlas que se institucionalizavam para possibilitar os casamentos que nesse momento eram tão indispensáveis ao projeto colonizador.

As dispensas de impedimentos matrimoniais conseguidas pelos benefícios que se davam a Igreja Católica era uma estratégia bastante utilizada pelos colonizadores do cariri colonial, tendo em vista o fato de que eram os mesmos que contribuían diretamente com a construção das Igrejas e capelas, tanto no que diz respeito a escolha das terras, que eram suas, para a construção das mesmas, quanto nas contribuições em dinheiro.

Essa prática foi transplantada para o Brasil da Europa e estava presente na história deste continente desde a época do imperador Constantino. A construção desses templos era trabalho muito dispendioso e em vista disso os eclesiásticos aceitaram de muito bom grado a ajuda do imperador e de todos os ricos aristocratas cristãos que quisessem contribuir ou arcar completamente com essas despesas tão altas.

Como reconhecimento por esses feitos recebiam estes homens distinções honoríficas que iam desde terem seus nomes conservados nos frontispício da Igreja, dar o seu nome a Igreja, terem incluídos os seus nomes nas preces públicas, enfim terem reconhecimento perpétuo de gratidão nas preces da comunidade assim reunida. (KUHNNEN, 2005, p. 33). Esses privilégios honoríficos espirituais, o Jus Patronatus, concedidos pela autoridade eclesiástica competente ao fundador ao aquele que fez doação significativa a Igreja, foram se difundindo nas regiões onde a Igreja passava a ter atuação.

Na colônia, especificamente no Cariri, o direito do padroado estava diretamente ligado aos seus fundadores que neste caso, eram os pecuaristas donos das vastas extensões de terras, que contribuíam inicialmente com o terreno para edificação das mesmas desde as outras despesas também advindas de sua construção como também a sua manutenção diária e, principalmente com as despesas com os párocos que aqui se faziam presentes vindos, muitas vezes, de outras capitânias.

Muitas vezes os patronos de Igrejas excediam na autoridade das mesmas, fazendo com que estas se tornassem uma extensão de seus domínios seculares, seguindo assim uma mentalidade Germânica e feudal, a tal ponto de o fundador se apresentar como o verdadeiro administrador dos bens temporais da Igreja (KUHNNEN, 2005, p. 37). Essa prática, presente na Europa medieval, estendeu a sua sombra sobre toda a Igreja Ocidental.

Nas terras do Cariri, esse domínio considerável exercido pelos proprietários rurais é um importante indício de que, na concepção dos matrimônios, a relação de poder entre Igreja e pecuaristas contribuiu para que as dispensas de impedimentos canônicos estivessem presentes em uma boa parcela da documentação utilizada nesta pesquisa.

Em Cabaceiras essa relação tênue entre o poder exercido pelos proprietários nas Igrejas construídas revela-se, por exemplo, no fato de que a capela foi construída nas terras de um de seus fundadores Domingos de Farias Castro e que este arcava com as despesas desta capela quando no inventário de sua mulher Izabel Rodrigues de Oliveira, ver-se que uma das dívidas do casal estava o padre Francisco Gomes Correia o que demonstra que esses sacerdotes eram sustentados pelo dono da fazenda.

Ainda mais há de considerar-se a forma pela qual a matriarca Izabel Rodrigues se dirige a esta capela em seu testamento fazendo alusão a “minha capela” quando trata dos preparativos para seu sepultamento. A expressão minha capela pode expressar um sentimento de intimidade, mas principalmente de posse, que poderia se traduzir nas centenas de dispensas de impedimentos canônicos concedidos aos nubentes neste momento histórico.

Destacamos aqui como se construíam estas relações de poderes dominantes as quais famílias e Igreja Católica se destacavam. Disputas de poderes em que ambos tinham que ceder de alguma forma para continuarem ocupando o lugar de dominantes nessa empreitada colonizadora. De um lado, a família cedendo suas terras e mantendo a Igreja presente atuando e também se beneficiando da colonização. De outro, a Igreja contribuindo para a própria permanência e dominação dessas famílias constituídas a partir de um modelo de família inscrito no catolicismo, modelo de família esse que, em muitos lugares do Brasil não foi possível se manter ou mesmo ser considerada predominante.

Portanto, na relação entre colonos e a Igreja Católica devemos pensar que essas disputas de poder não acontecem entre grupos marginalizados, mas entre grupos que estão na mesma esfera de poder, pois que conflitos também fazem parte dessas relações entre iguais.

Essas astúcias de famílias revelavam-se em “(...) golpes no terreno da ordem estabelecida (...)” (CERTEAU, 1994, p. 88), não para mudá-las completamente, mas para que esses “golpes” pudessem contribuir para a permanência de uma instituição que poderia, pela própria ordem dominante, o Estado e a Igreja, estar comprometida por causa de uma proibição. Sendo assim, essas astúcias de famílias, as suas manipulações institucionais visavam, não a mudar a realidade de família em que viviam, mas eram estratégias que buscavam a resignificação de uma tradição de família que a própria ordem estabelecida ameaçava com a proibição do casamento endógamo. Como não se pode pensar a história cultural a partir dessa relação dicotômica dominador dominado então podemos pensar em burlas de grupos dominantes dentro do próprio grupo.

3.3.1 Segredo de família: segredo guardado, segredo sagrado.

As práticas dos matrimônios a partir da “tática” de realizá-los com o consentimento da Igreja de Roma mesmo que fossem proibidos, se inserem numa lógica em que o entendimento das relações entre esta instituição e as famílias caririenses precisaram ser problematizadas como o fizemos anteriormente.

Para entendermos as relações de poder que permearam a prática dos casamentos endógamos, problematizaremos então como a “tática” do segredo pode ter sido importante para garantir as burlas, tanto por parte dessas famílias como por parte da própria Igreja Católica que, para permitir que esses laços de famílias se concretizassem, teve que fazer

concessões a essas famílias que se deram a partir de uma rede de interesses mútuos entre ambas.

Pensando sobre o segredo vimos que esta tática de sobrevivência ou da busca de exercer domínio sobre o outro a partir do que não se pode dizer ou saber, constitui-se importante na medida em que o mesmo pode ser analisado de maneira valorativa, tendo em vista que, vê-lo como ocultação implica no reconhecimento de um espaço de sedição e de ilegitimidade.

Neste sentido, em muitos momentos da colonização e, em várias partes da América Portuguesa, se via principalmente os cristãos-novos, protestantes, adeptos de religiões tribais ou de feitiçarias de inspiração européia, mas principalmente os cristãos-novos, muitas vezes forçados a conversão, em segredo, as portas fechadas em suas casas, praticando as leis de Moisés e algumas tradições sincréticas herdadas de seus antepassados hebreus, por medo de serem enquadrados como desviantes por manter ocultas as crenças e rituais que pudessem despertar a repressão da justiça civil, episcopal ou inquisitorial (MOTT, 1997, p. 201).

Para os cristãos-novos manter segredo de suas praticas religiosas seria “tática” indispensável de sobrevivência numa atmosfera de perseguição aos que possuíssem sangue judeu até a décima sétima geração. Por isso valer do segredo velado em suas casas, na calada da noite ou dissimulando de outras formas seria condição de manter-se vivo em tempos de perseguição e intolerância. Ainda mais considerando o fato de que, para muitos dos cristãos-velhos continuariam sendo enunciados como traidores.

Mesmo dentro de suas casas os cristãos-novos deveriam usar de artifícios para, caso recebessem visitas inquisitoriais, a partir de denúncias dos próprios vizinhos que se diziam cristãos-velhos, não fossem pegos de surpresa com suas Bíblias (cuja leitura se fazia principalmente do velho testamento), cuja leitura estava proibida até mesmo para os cristãos-velhos desde o Concílio de Trento no século XVI e que teriam entrado no Brasil com força maior a partir da presença holandesa que permitiu liberdade religiosa no período em que teve domínio sobre o Brasil. (FILGUEIRAS, 1994, p. 10). A proibição de ter Bíblias pode ser sentida, tendo em vista que não é comum encontrá-las em documentação de época daqueles cristãos-velhos.

Transportando-se para os murmúrios cotidianos dos casamentos consangüíneos, vimos que o segredo de famílias constituía-se em não se deixar saber das articulações das mesmas para deixar ser revelado não o casamento em desacordo com as normas da Igreja de Roma ou em desacordo com as normas do próprio Estado português. Esse segredo era, na verdade, um segredo institucional na medida em que se utilizava das próprias burlas institucionais para se

realizarem tais matrimônios, pois se a prática do casamento endógamo era o meio de sobrevivência e permanência dessas famílias nos confins da Paraíba concluí-se assim que esse não era um segredo partilhado por duas pessoas em decorrência de questões alheias a sua casa, a sua *domus*.

Na verdade, este era um segredo de família que inventa o seu cotidiano a partir das “caças não-autorizadas”, segredo que, muitas vezes está associado à burla ou a mentira, contribuía para a permanência e o monopólio dessa que, se pretendia sagrada e indissolúvel nas terras do Cariri, a família. O segredo do casamento entre parentes era cultuado por gerações seguidas como vimos na pesquisa genealógica realizada neste trabalho que, por oito gerações seguidas esta prática endógama tendeu a aumentar e não a ser renegada por ser proibida, em certos casos, pela igreja e pelo próprio poder estatal.

O segredo conferia a essas famílias *status* de poder, conferia-lhes, sobretudo a manipulação de certos poderes construídos a partir das “mil caças não-autorizadas” (CERTEAU, 1994, p. 38), que, neste sentido, conferia a essas famílias uma posição de vantagem em relação à própria Igreja tendo em vista que, como vimos anteriormente, mesmo que a esta última lhe fosse conferido o poder de tornar institucionais os casamentos na colônia, dependia para se estabelecerem e permanecerem nos sertões, do suporte econômico dessas famílias, possuidoras de cabedais.

As famílias que não podiam contar com a barganha e o poder econômico, se valiam da própria condição da igreja de não ter como não aceitar tais casamentos tendo em vista que era também a partir da família que a mesma poderia investir nas continuidades das práticas religiosas alicerçadas em um catolicismo, ou melhor, em uma Igreja Católica que agora dependia dos poderes dos Estados para continuar fortalecida no próprio continente europeu e agora, para além deste. Sobre esta função social do segredo, Simone Carneiro Maldonado, ao se remeter a Georg Simmel acrescenta que:

[...] o segredo é toda uma dinâmica comunicativa, feita de retóricas, de silêncios, de transparência, de opacidade e também de certas formas de revelação, estando entre seus possíveis mecanismos, a mentira e a malversação [...]. Não significando apenas ocultação, exclusão, distanciamento ou ocultação, o segredo implica também em atitudes de cooperação, a confiança, elementos sem os quais ficaria difícil viabilizar as relações sociais (MALDONADO, 1999, p.219).

Nos conflitos cotidianos entre Igreja e Família o segredo tinha, portanto, o papel de balancear, ou mesmo de permitir um equilíbrio entre essas duas esferas de poder. Sendo assim, o segredo nas relações sociais não deve estar necessariamente ligado a imoralidade, sedição ou perversão, tendo em vista que é a partir do silêncio do segredo, das retóricas do segredo que os sujeitos históricos conseguem abrir possibilidades de um segundo mundo a partir de suas astúcias cotidianas e inventar o seu cotidiano.

4 FAMÍLIAS COLONIAIS CARIENSES: COTIDIANO E SENSIBILIDADE

[...] É preciso, primeiro, entrar nesses domicílios e buscar fragmentos da intimidade dos indivíduos e da vida doméstica propriamente dita, muitas vezes impressos em resquícios da vida material e dos costumes domésticos, tecendo assim algumas relações entre os domicílios e os indivíduos que ele abriga [...].

Sousa, 1997

4.1 COTIDIANO E PRIVACIDADE NOS ANTIGOS CARIRIS

Este capítulo dedica-se a problematização do cotidiano das primeiras famílias que viveram nas várias fazendas que, mais tarde, farão parte do hoje município de Cabaceiras. Para adentrar nessas nuances familiares utilizamos por metodologia o estudo de documentos cartoriais a exemplo de inventários, testamentos, registros de batismo, nascimento e óbito para a investigação de identificações familiares alicerçadas na religiosidade católica como outras experiências históricas vivenciadas por essas famílias.

Ao enfatizar especificidades relacionadas ao cotidiano e privacidade dessas famílias coloniais, Macêdo nos oferece importante contribuição, tendo em vista que fez análise relevante sobre as sensibilidades familiares no Seridó da capitania do Rio Grande do Norte fazendo registro sobre a importância dos domicílios nessa análise, vejamos:

Sendo assim os domicílios seriam as unidades básicas de observação deste espaço familiar, onde o desenho arquitetônico e o uso e conteúdo de cada cômodo traduz em um modo de vida onde se preservam e se misturam substratos culturais de semelhantes universos humanos (MACÊDO, 2007. p. 147).

Experiências relacionadas à intimidade dos solares coloniais que vão desde a relação entre os membros das famílias como entre essas últimas e seus escravos, seus oratórios e seus santos mais lembrados em suas preces, os objetos presentes não somente no interior desses

solares como em toda a extensão dessas fazendas tendo em vista as minúcias reveladoras dos documentos cartoriais pesquisados.

Ao enfatizar sobre os conceitos de cotidiano e vida privada, Vainfas nos oferece uma contribuição importante quando afirma que:

Cotidiano é conceito que diz respeito ao tempo, sobretudo ao tempo longo, seja no plano da vida material, seja no plano das mentalidades ou da cultura. Embora possa ser operacionalizado na dimensão restrita de uma cidade, uma região, um segmento social, um grupo sócio profissional. Mas é conceito mais passível de ligar-se as estruturas e ao social global, como o indica a parte da bibliografia que o adota. Vida privada é conceito mais explicitamente ligado à domesticidade, à familiaridade ou a espaços restritos que podem emular a privacidade análoga à que se atribui à família a partir do século XIX. Não vejo, porém, razão de pensá-los como excludentes. Uma vez que a dimensão da familiaridade ou intimidade pode ou deve ser perfeitamente percebida na cotidianidade (VAINFAS, 1996, p. 14).

Embora o autor enfatize que na operacionalização desses conceitos, cotidiano e vida privada, devemos ficar atentos a forma como estamos utilizando-os, não devemos pensá-los de modo a estarem em instâncias diferentes tendo em vista a própria proximidade epistemológica entre ambos.

No nosso caso, problematizar as vivências dos espaços em que as famílias se faziam presentes a partir da própria cultura material, será de fundamental importância na medida em que relacionarmos essas vivências às estruturas mais gerais da colonização para uma análise mais sólida desse espaço colonial paraibano.

Embora falemos em espaço privado do lar a distinção entre público e privado parecia ser complicado. Ambas se confundiam quando situamos nosso recorte espacial na América portuguesa do século XVIII, ainda mais em se tratando da zona interiorana da colônia. Philippe Ariès, ao discutir sobre público e privado nos mostra que:

Na Idade Média, como em muitas sociedades em que o Estado é fraco ou simbólico, a vida de cada particular depende de solidariedades coletivas ou lideranças que desempenham um papel protetor. Ninguém tem nada de seu- nem mesmo o seu corpo- que não esteja ameaçado ocasionalmente e cuja sobrevivência não esteja assegurada por um vínculo de dependência. Em tais condições há confusão entre público e privado (ARIÉS, 2006, p. 17).

Durante a época colonial esta separação entre o público e o privado era algo que estava em gestação, estava na realidade em processo de amadurecimento. No Brasil, só podemos pensar em privacidade em todas as suas nuances a partir do século XIX.

Partindo para uma um olhar mais direcionado da realidade do Cariri do século XVIII e, ainda no século XIX, vimos no segundo capítulo um contexto que nos permite reafirmar a importância da família e de suas relações de sociabilidade e solidariedade mútuas na medida em que era esta instituição, representante de um Estado que estava para além-mar e que tinha como estratégia de se fortalecer justamente através dessas famílias que aqui se estabeleceram, principalmente no caso dos sertões do Brasil, cuja dificuldade em se efetivar este projeto colonizador se fazia presente.

Essas solidariedades coletivas que trabalhamos no segundo capítulo a partir das relações familiares endogâmicas foram trabalhadas aqui no momento em que, adentrando na intimidade dos lares coloniais de Cabaceiras, para perceber as especificidades deste espaço a partir de uma análise minuciosa da cultura material, como também para a problematização de como essas instâncias, o público e o privado se entrelaçavam e se confundiam.

Os historiadores culturais tradicionais ou os estudiosos que trabalharam a cultura material apenas numa perspectiva econômica, buscavam somente perceber, por exemplo, os bens materiais apenas como instrumentos necessários a percepção das diferenças sociais ou para recuperar um determinado passado através da reconstrução dos domicílios de modo isolado.

Utilizamos a análise da cultura material a partir de sua aproximação com a arqueologia e a antropologia que busca fazer uma leitura voltada para a percepção dos aspectos ligados ao simbolismo dos artefatos da cultura material (BURKE, 2005, p. 90-91), que vão desde a forma como eram construídos os domicílios, a forma como eram compartimentados e a todos os objetos presentes nos mesmos, denota importante análise do poder simbólico de determinadas condutas sociais cotidianas. Veremos então.

4.2 FAMÍLIAS E COSTUMES DE FÉ NAS TERRAS DE CABACEIRAS

Salbam quantos este instrumento Virem, como no anno do nascimento do Nosso Senhor Jesus Christo de mil Sette centos, e trinta e Sinco aos desessete do mês de Julho. Eu Izabel Rodrigues de Oliveira, estando em prefeito juízo e entendimento, que Nosso Senhor me deu, e com Saude,

temendome da morte,e desejando pôr minha alma no caminho da Salvação, por não Saber o q Deus nosso Senhor de mim quer fazer, e quando Será Servi do de me levar para Sy, faço este testamento na forma Seguinte. Primeiramente, incommendo minha alma a Santíssima Trindade que a Criou, Rogo ao Padre Eterno pella morte, a paixam de Seu Unigênito Filho a queira Receber [...] e peço e rogo a Virgem Maria, Senhora Nossa Madre de Deos, e a todos os Santos da Corte Celestial, particularmente a meio Anjo da guarda, e a Sancta de meo nome, Sancta Izabel, Sancta Anna, Sncto Antonio, e Sam Jozeph, Sam Francisco, e almas bemditas do Purgatório [...]. (Testamento de Izabel Rodrigues de Oliveira, 1735)

Em testamento mais antigo sobre a colonização do lugar que, desde a época se chamava Cabaceiras, no ano de 1735, a matriarca deste lugar, Izabel Rodrigues de Oliveira deixou importante registro a despeito de várias nuances que marcaram uma época em que a historiografia brasileira ainda hoje sente dificuldades em problematizar por falta de documentos como este que iniciamos o capítulo.

Na passagem testamental podemos nos apropriar do método indiciário para problematizarmos o quanto à iminência ou a certeza da morte era um dos motivos principais da preocupação em se deixar com antecedência inventários e testamentos para esclarecer questões quanto à herança a ser deixada pela a parentela, como também discorria sobre todos os preparativos para o enterro da testamenteira. “Temia-se a morte apressada, sem aviso, mors repentina” (ARIÈS, 2006, p. 19).

A matriarca Izabel Rodrigues também deixou registrada a sua preocupação em afirmar que estava em perfeito juízo quando fazia aquele testamento, juízo perfeito que a mesma atribui a uma concessão, uma graça do Cristo. Essa afirmação é fruto de uma representação de diabo que passou a ser construída entre a Baixa Idade Média e a Idade Moderna, quando o mesmo torna-se o responsável por entrar nas mentes das pessoas e as deixarem loucas. Não somente a loucura, mas todos os acontecimentos que não tinham uma explicação para o ocidente cristão passaram a ser atribuídos ao poder maligno de Satanás. (NOGUEIRA, 2002, p. 42).

Durante boa parte do período medieval, o diabo era visto apenas como o anjo caído, aquele sobre o qual Deus sempre triunfava. Porém, na passagem da Idade Média para a Idade Moderna vimos à construção de outra sensibilidade acerca da imagem do Satanás que passou a ser representado a partir de uma pedagogia do medo como aquele sobre o qual deveria temer-se porque era capaz se sobrepor ao poder de Deus. A Igreja Católica justificava esta questão afirmando inclusive que as mudanças que marcavam a Europa naquele momento

histórico demonstravam que o homem estava mais distante de Deus pelo poder maligno do satanás. (NOGUEIRA, 2002, p. 57)

Dáí o Diabo ser representado a partir de imagens de monstros, de um bicho de chifres, de uma pessoa com deficiência física, de uma mulher que poderia ser uma bruxa ou mesmo de uma criatura acometida pelo pecado da luxúria e assim por diante. Esta pedagogia do medo foi pensada pela Igreja com o objetivo de manter controle sobre uma população que mudava, sob vários aspectos na Europa, como também novo mundo que recebia uma sociedade européia dispersa e, portanto, mais aberta aos laços do demônio e do pecado.

Esse relato testamental revela um sentimento comum a todos aqueles que tinham como única a certeza da sua finitude, sendo necessário a todo bom cristão despertar em si o sentimento de humildade diante de algo que, iminente ou não, estaria às portas de todos os mortais a qualquer momento.

Meu corpo será sepultado nesta Cappela de nossa Senhora da Conceição da Cabaceyra neste Curato do Cariri e em hábito de S. Antonio, acompanhado com os sacerdotes, que se acharem, que quero digão por minha alma hua missa de corpo presente cada hu, a quem se dará a esmola Costumada. Deixo por minha lama hu officio de corpo presente, e assim mais trez cappelas de missas e Nossa Senhora da Conceição nesta minha Cappela, e mais hua a Sancta Izabel, e outra a Sancta Anna, a ao Anjo da minha outra, e outra cappella de missas pellas almas do Purgatório, e outra a Sam Francisco, e a nossa Senhora do Carmo outra, e a Sam Joseph outra Cappella de missas, todas applicadas pella minha alma [...]. (Testamento de Izabel Rodrigues de Oliveira, 1735)

A tradição em encomendar missas para os santos denotava indícios da preocupação em aliviar o sofrimento dessas almas que passariam pelo purgatório no caminho da salvação. Nesse momento histórico o imaginário cristão de que os homens enfrentavam durante toda a sua vida e, para além desta, esse embate eterno entre o bem e o mal, aparece muito constante nesses documentos.

A consciência do pecado e da sua remissão se fazia presente nesses momentos em que a certeza da existência do bem quanto do mal impunha um sentimento de medo e insegurança, pois não se sabia o que aconteceria no momento em que os homens e mulheres estivessem no limite entre a matéria e o espírito. Nesse sentido, podemos problematizar o seguinte sobre a condição humana nesse momento de insegurança e medo: “o homem é personagem de um

drama que tem sua origem na trágica dicotomia entre o representado e o vivido, não podendo pensar no bem sem antes pensar no mal” (NOGUEIRA, 2002. p. 43).

A passagem testamental acima nos oferece indícios de como as famílias carienses tinham um cotidiano influenciado pela religiosidade católica, sendo essa mais uma importante estratégia para se viver na imensidão no interior das terras do Brasil, especificamente na capitania real da Paraíba.

Nesta relação entre colono e religiosidade católica havia também o temor de morrer sem receber os devidos sacramentos, como aconteceu com Manuel de Faria, trineto de Isabel Rodrigues (ver genealogia), em seu Termo de óbito, encontrado por Medeiros (1989, p. 359) em documentação da cidade de São João do Cariri, antiga Freguesia do Cariri de Fora: “Aos quatro de Maio de mil sete centos e oitenta e oito faleceu afogado sem sacramento no rio da Cabacera Manoel de Faria branco solteiro de idade de vinte e quatro annos filho de Anna Maria Cavalcante [...]”

A presença do sagrado na vida e morte era preocupação constante entre os colonos tendo em vista a necessidade de se fazerem registros como esse dando conta que Manuel de Faria não recebeu todos os sacramentos pelo fato de ter sido vítima de fatalidade.

O viver de homens e mulheres estava quase sempre ligado aos chamados ritos de passagem, dentre eles um dos mais importantes, pois representava o início de uma existência marcadamente inscrita nos ditames de uma religiosidade católica. Vejamos:

“Simiana filha do Sargento Mor Ignacio de Faria Crasto e de Sua Molher Donna Anna Cavalgalte moradores nesta freguesia de Nossa Senhora dos Milagres baptisada Solemnmte com os Santos Oleos de Licença minha pello Reverendo Padre Domingos de Faria de Faria Crasto e aos dês dias do mês de Septembro de mil Sette Sentos e SeCenta e Seis annos [...]”(MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 360)

A neta dos protagonistas da genealogia cultural traçada neste trabalho foi solenemente batizada inserida no ritual simbólico dos batismos comuns à época colonial. O padre Domingos de Farias Castro também era familiar a pequena Simiana, sendo seu tio pela parte do pai, Inácio de Farias Castro. O padre era o quarto filho de Isabel Rodrigues e Domingos de Faria Castro.

Nascido, provavelmente, no ano de 1718 e falecido em 1785, o padre Domingos de Farias Castro celebrou muitos batismos e casamentos na Capela de Nossa Senhora da Conceição, local este que foi erguido por seus genitores Isabel Rodrigues de Oliveira e

Domingos de Farias Castro, como já dissemos, lá pelos idos de 1735. Fato bastante peculiar à época colonial a presença de um sacerdote entre famílias abastardas, Domingos de Farias Castro, homônimo de seu pai, dedicou boa parte do sacerdócio ao seu lugar de nascimento, à Cabaceiras oitocentista. Seu inventário consta de alguns bens como algumas terras herdadas e dívidas em dinheiro a Gaspar Pereira de Oliveira, também seu parente.

Mas a dívida mais importante que o referido padre tinha era com seus santos de devoção, duas especificamente. Uma a Nossa Senhora da Conceição, de trezentos mil réis e a outra a Nossa Senhora da Boa Morte a quantia de quatrocentos e quatro mil réis. (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 379). Estes e outros escritos de documentação da época dão conta justamente da relação de familiaridade e, sobretudo de intimidade com o sacro, tão presente entre os que devotavam obediência a fé cristã católica. Para tanto, através de documentação escrita, a exemplo de testamentos e inventários, como em registros de nascimento, batismo e óbito, se fazia presente o desejo e necessidade de prestar contas com Deus.

Ainda problematizando a relação de dependência mútua entre famílias endogâmicas e catolicismo, vimos que as primeiras foram utilizadas como a presença mais forte de uma representação do Estado português, que na ausência de seus instrumentos de disciplinarização social, encontra nessas famílias uma importante “tática” para fortalecer o projeto colonizador na América portuguesa, mas que não poderia sobreviver também sem o aparato da Igreja Católica.

Foram essas representações do sagrado que fizeram com que estes sujeitos históricos se sentissem sempre vigiados, vigilância esta que os faziam sentir-se sempre sob a ameaça de um castigo iminente deste sagrado invisível. Todos esses gestos de prece cristã em suas subjetividades humanas remetiam ao Cristo não somente porque este foi o precursor do Cristianismo, mas também porque este foi o primeiro santo a ser venerado pelos cristãos.

O Cristo foi construído como santo não somente porque estava em um plano superior, inatingível, dono de todas as virtudes, mas porque este era o lado humano de Deus. Foi o santo reconhecido como tal porque antes de tudo teve que vivenciar todas as experiências cotidianas comuns a nós humanos.

Para os colonos que tiveram suas vidas sob a influência dos preceitos cristãos, criam na Trindade e o Cristo era o exemplo maior de que mesmo humanos, poderíamos ter santidade para estar mais próximo de Deus, pois o Cristo esteve mais próximo de Deus, mais perto de ser santo, justo no momento e que teve mais humanidade, sentiu raiva, dor e pecou ao questionar o próprio Deus: em sua crucificação.

Por isso, nos solares coloniais a presença do Cristo crucificado ter sido tão constante. Além do Cristo crucificado nos solares coloniais, era comum a presença de cruzeiros nos espaços abertos como praças, morros e encruzilhadas, tendo em vista que os mesmos deveriam suscitar nos moradores a lembrança do martírio de Cristo, (MOTT, 1997, p. 161) lembrança esta que certamente deveria estar para além do espaço doméstico.⁷

4.2.1 Cotidiano e espaços domésticos caririenses

Os solares coloniais são os espaços onde podemos vislumbrar as famílias caririenses, objeto central deste trabalho, buscando problematizar seus laços afetivos, suas redes de solidariedade e suas sensibilidades religiosas, além da própria interação com o meio natural em que estavam inseridas.

No Cariri paraibano, pudemos constatar, não somente a partir dos inventários, mas a partir do que nos resta desses antigos solares coloniais, que eram lugares rústicos, mesmo em se tratando das famílias mais abastardas.

A maior parte das construções do *hinterland* paraibano estava localizada na zona rural e, nesse primeiro momento, vamos vislumbrar esses solares muito distantes entre si tendo em vista a rarefação populacional, sendo o fator de aproximação entre os mesmos, os estreitíssimos laços de famílias que os uniam, trabalhado de modo detalhado no segundo capítulo deste trabalho.

Ao enfatizar a Cabaceiras no período colonial, estamos nos referindo a um espaço no qual o desenvolvimento urbano aconteceu de modo bastante lento, e no século XVIII a mesma figurava entre as fazendas, a mais importante dentre as tantas que as cercava como a Tapera, o Pasto das Bestas (mais tarde Bertioga), Curral de Baixo, Curral de Cima, Ribeira, dentre outras.

Considerando uma sociedade eminentemente rural neste momento, as casas de vivenda, casas de morada ou solares coloniais eram justamente os locais onde se estabeleciam

⁷ Cabaceiras também é conhecida como a terra dos cruzeiros. Os arredores desta cidade contam com treze cruzeiros construídos desde o período colonial. Segundo Câmara Cascudo a cruz de madeira assinalava jurisdição regular, domínio de quem a chantava sobre a terra adquirida, mesmo sem sinais exteriores de posse efetiva. Como é o primeiro dos sinais contra o demônio, estende-se seu poder às coisas sinistras que perturbam a vida normal. É universal a sua presença. As representações da cruz na América pré-colombiana positivam essa expansão independente do símbolo cristão (2001, p. 167).

as famílias coloniais caririenses. Estes espaços eram, em sua maioria, feitos de taipa, da seguinte forma:

[...] De edificação razoavelmente rápida, a casa de taipa necessita somente de uma trança de varas na medida do possível retilíneas, que trançadas são amarradas em cipós ou cordões de sala, a madeira de lei sendo utilizada por esteios, vigas e traves. Formada a grade da casa, o fabricante da moradia com as mãos arreia as paredes rebocando-as aos sopapos (daí se também chamada de “taipa de sopapo” de argila molhada). (LIMA *apud* MACÊDO, 2007, p. 154).

Os solares das famílias mais afortunadas do Cariri eram razoavelmente grandes para o que se dispunha na época, mas desprovidos daquilo que temos em mente enquanto um lugar que se possa chamar de confortável. Eram ambientes de rusticidade expressiva assim como o era a vivência dessas famílias nas terras do Cariri. Sobre habitação colonial setecentista Sheila de Castro Faria faz as seguintes observações:

As mais ricas famílias viviam com uma pequena variedade de objetos. A riqueza estava associada ao número de cabeças de gado e de escravos. As casas de morada e algumas benfeitorias não mereciam nem mesmo descrição muito detalhada nos inventários, bastando apenas descrição genérica: “casas de morada [ou de vivenda] e demais benfeitorias”. Facilmente construídas e também facilmente abandonadas, as construções tinham vida curta. Eram referidas, quase sempre, como “bastante arruinadas” ou “com muito uso”. (1998, p. 356)

Quando nos remetemos ao Cariri, especificamente à fazenda Cabaceiras e seus sítios vizinhos, vimos que em se tratando de século XVIII, essas casas de vivenda ou morada, praticamente desapareceram da região. Entraram em ruínas, pela própria estrutura física deficitária e pelo pouco valor que lhes era dado pela família, tendo em vista que os bens mais valiosos, na zona pecuarista, eram de fato, o gado, terras e escravos. Outro fator a ser observado aqui se refere a pouca quantidade de casas de vivendas existentes no espaço abordado, tendo em vista as poucas famílias que se organizavam aqui nesse momento histórico;

Durante praticamente todo o período setecentista o material e técnicas utilizados permaneceram os mesmos. Somente no século XIX é que vimos algumas mudanças na

construção dessas casas de fazenda, sendo maiores e com material mais resistente, além da presença de alpendres, como também o próprio mobiliário aparece mais rico em objetos a partir da análise de documentação do período⁸, comparado com o século anterior, o XVIII, período em que, a partir de documentos, seja testamentos e/ou inventários pudemos fazer algumas problematizações acerca de famílias de consideráveis cabedais a partir da análise da cultura material. Vejamos.



Fonte: SOARES, 2003⁹.

A partir do inventário de Izabel Rodrigues de Oliveira é possível percebermos a importância da Fazenda Cabaceiras pelas construções que, para a época só se configuravam em um ambiente rural de famílias possuidoras de muitos cabedais a exemplo de casas de vivenda, local onde se estabelecia as referidas famílias, a senzala, onde estavam os escravos e um engenho que o capitão-mor chama de molinete com o alambique, para a feitura de aguardente.

⁸ Porém como o período oitocentista só teve destaque neste trabalho quando da necessidade da construção da árvore genealógica de muitas das famílias caririenses para mostrar como os vínculos familiares endógamos foram se fortalecendo e não afrouxando, como vimos no capítulo anterior, voltado especificamente para essa questão, então nos detemos à análise da cultura material dando ênfase aos anos setecentos.

⁹ Casarão colonial de pau-a-pique do início do século XIX localizado na zona rural do cariri paraibano. São construções que ainda encontramos com certa frequência na região em detrimento das casas de moradas do século XVIII, praticamente inexistentes.

Além disso, havia uma casa de hóspedes de grande importância em um ambiente de solidão e isolamento familiar que só recebera essas pessoas que vinham de longe com o interesse maior de vender e comprar gado e cavalos.

Para dar ênfase à complexidade dessa fazenda, basta acrescentar aqui que a mesma ainda contava com a marcenaria, a olaria, a casa de farinha e capela de Nossa Senhora da Conceição, que era de propriedade dessas famílias a qual a matriarca Isabel Rodrigues chamava de minha capela, como vimos aqui anteriormente. A importância dessa Igreja está no fato de que esta tem sua importância para além de sua época tendo em vista que, mais tarde, foi em torno da mesma onde surgiram as primeiras casas que fizeram nascer o município de Cabaceiras.

Os irmãos Medeiros, ao ressaltarem o padrão considerável desta fazenda para a época, chamam atenção para o fato de, a mesma possuir e manter, em caráter permanente um capelão, sujeito histórico que comumente tem presença constante nos engenhos litorâneos e que, sendo presença constante nos sertões demonstra mais vez o grau de posses desta família (1989, p. 54).

No inventário da matriarca Izabel Rodrigues de Oliveira, vamos constatar a soma de todos os bens deste casal. A feitura de mesmo começa aos treze dias do mês de outubro do ano de mil setecentos e quarenta e dois, na cidade de Nossa Senhora das Neves, capital que era da então Parahyba do Norte. Este documento só findou em nove de abril do ano de mil setecentos e quarenta e quatro quando todos os bens descritos já tinham sido partilhados. Inventário este de setenta páginas, muito longo, contando inúmeros bens do casal.

Mesmo se tratando aqui de famílias de significativos cabedais, vimos que quando nos remetemos ao interior da Capitania Real da Parahyba, a preocupação com o conforto das casas de vivenda ou solares coloniais deixava muito a desejar, assim como a preocupação com o conforto no interior dos mesmos. Sobre este assunto, Epaminondas Câmara relata que:

[...] uma vez construídas, não passavam mais por nenhuma reforma para melhorar. Seus proprietários, tão cuidadosos por arranjar o maior número possível de escravos e por obter patentes das ordenanças e das milícias montadas, descuidavam-se do conforto das mesmas e da educação dos filhos. As casas, mesmo as mais prósperas, tinham muito a desejar para a época. (CÂMARA, 1998, p. 21).

É necessário também, considerar que a idéia de conforto que se tinha na época é diferente da que temos hoje. Talvez devêssemos considerar essas comparações feitas à época quando, por exemplo, se comparava o conforto dos solares da zona litorânea com os dos solares do interior.

Na análise de Sheila de Castro Faria, vimos que não havia referências minuciosas em relação às casas de vivenda e outras benfeitorias como senzala e olaria. De fato a descrição desses bens móveis aparece no inventário de Izabel Rodrigues, sem detalhada descrição, vindo após a declaração de outros bens de importância maior para estes a exemplo de um cordão de ouro e prata, um par de botões de ouro, um par de cadeados de ouro, um par de argolas de ouro, objetos de cobre e de ferro de uso doméstico e escravos.

A descrição das casas de vivenda e benfeitorias só aparece, de fato, sem maiores detalhes quando começa a descrição de terras e de gado que possuía esta abastarda família, aliás, descrição bastante detalhada aquela relacionada à terra e gado que é parte maior do referido inventário. Também no testamento de Izabel Rodrigues, não há referência sobre casas de vivenda.

Portanto, essas casas de vivenda ou de morada, os solares coloniais foram espaços onde se construíram laços de parentesco consanguíneo, como também as relações de compadrio, as afetividades, as solidariedades entre vizinhos, primos, tios, avós, entre os próprios gentios. A casa e a família, representadas como fundamentais para manutenção da vida de homens e mulheres que não “... contavam com instâncias públicas que garantissem um mínimo que fosse de amparo para a criação de filhos, doença, invalidez ou velhice [...] e tinha que contar com as alianças estabelecidas dentro dos grupos de parentesco, consanguíneo e ritual, e de vizinhança” (FARIA, 1998, p. 385).

Vamos, então, considerar que, dentro das possibilidades da época, estes solares coloniais tinham apenas o necessário para garantir a permanência dessas famílias, mas que podiam se tratar de cabedais consideráveis tendo em vista a precariedade comum a toda extensão da colônia, em especial a zona interiorana.

Quando os autores de *Ramificações Genealógicas do Cariri Paraibano* (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 53) tratam do mobiliário presente a partir do inventário de Izabel Rodrigues, enfatizam a singeleza desses solares que constavam apenas de somente dois baús, um bufett de pau ferro para guardar mantimentos, uma dúzia de tamboretas de couro, sendo uma dúzia em bom estado de uso e a outra já usada. Ainda no testamento de Izabel Rodrigues consta como objetos de uso doméstico uma dúzia de colheres de prata.

Concluíram também que este simples mobiliário, contando com toda sua singeleza custava bem caro para a época, o equivalente a 18 vacas, que figurava entre os bens mais caros nos inventários da época da civilização do gado. (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 53).

Os referidos autores, além do trabalho genealógico, fizeram importante trabalho etnográfico deste período, mas há de se pensar que além de se tratar de trabalho de cunho memorialista os mesmos se remetem a esses documentos a partir de um olhar tradicional de história quando estes fazem análise desses documentos só acreditam ter por verdadeiro, ou por aquilo que existiu de fato, o que está no documento. Quando ambos falam a respeito do mobiliário colonial especificando a singeleza do mobiliário tratam desse aspecto somente a partir do que possibilita o documento.

Neste trabalho, a partir de um olhar da nova história, é possível se problematizar outras questões, mesmo se trabalhando com documentos considerados tradicionais. Podem-se pensar outras questões que estão para além do documento, naquilo que Certeau chama de “o não-dito” (1999, p. 67), que se remete a negação da história a partir da idéia de verdade absoluta e que trabalha com as subjetividades do autor e seu texto.

Desconstruindo o olhar positivista de que a história só teria cientificidade a partir da idéia de objetividade e verdade, nos remetemos a esses documentos pensando no que os mesmos não revelam a uma primeira vista, a partir do olhar da desconfiança, procurando no não-dito outras questões relevantes para se pensar este passado colonial lacunar. (1999, p. 67).

Partindo para o nosso objeto de estudo não poderíamos pensar, por exemplo, o cotidiano das famílias coloniais e, nessa última análise o mobiliário colonial a partir somente do que estes documentos podem nos oferecer.

Ao nos apropriar do “paradigma indiciário”, podemos pensar, por exemplo, o fato de que como poderia uma família no interior da colônia possuir doze colheres de prata e não possuir cama ou mesmo rede pra dormir, ou mesmo uma mesa para a família servir-se na hora das refeições. Tampouco pensar uma família colonial sem os seus oratórios com seus santos de devoção (GINZBURG, 1991, p. 152)

Outros objetos, necessários à vivência dessas famílias, foram citados neste inventário como tachos de cobre para cozinhar alimentos, oito enxadas, quatro machados, três ferros de covas já usados, três foices, dois martelos, dentre outros objetos que, assim como estes que não aparecem nos inventários como camas, redes, mesas ou oratórios possuíam igual ou maior importância.

O fato de esses objetos não constarem neste inventário também pode se explicar pelo fato deste ser o primeiro documento da família, como também pelo fato do inventário de Domingos de Farias Castro, o viúvo que ficou com cinco filhos de menor para criar não ter sido localizado nem pelos irmãos Medeiros nem em nossas pesquisas cartoriais. Então, como poderia Izabel Rodrigues deixar redes ou mesmo camas, ou mesmo mesas e cadeiras, nem santos de devoção, nem oratórios se seus filhos, dez ao todo, sendo cinco órfãos, sem esse mobiliário sem o qual não seria possível ou dificultaria o cotidiano de uma família possuidora de tanto cabedal, como escravos, gado, ouro e terras.

Indício importante de que a afirmação acima tenha respaldo pode ser visto no inventário do quinto filho deste casal, o capitão-mor Antônio de Farias Castro. No inventário, que começa em 1806 e termina em 1811, há registro de duas camas e uma mesa na referência que faz ao mobiliário. Estes bens, feitos a partir de madeira de lei da terra, eram utilizados, apenas por famílias possuidoras de cabedais consideráveis e mesmo assim eram objetos de luxo para a época.

Mesmo nesse caso em se tratando de um documento do início do século XIX, há de se imaginar que a cama, mesa e outros objetos que não estão na documentação setecentista, já existiam nesse momento tendo em vista que, por serem objetos raros e caros para a época constavam nesses inventários como herança que passavam sempre de pai para filho e assim por diante.

A cama, objeto com importante função prática, como também simbólica, não somente porque servia para descanso com o sono, mas porque nela se via presente os ritos de passagem da existência humana que ia desde a procriação, o nascer e o morrer; eram nestas onde alguns se arrependiam dos seus pecados antes de morrer diante do padre, dos familiares e também de Deus.

É importante lembrar aqui que este trabalho busca problematizar sobre essas famílias de muitos cabedais por se tratar de uma escolha da autora, como também por essa escolha ser possível por ter respaldo na documentação existente, mas é importante lembrar que a maioria da população interiorana, inclusive da zona do Cariri, dormia mesmo em redes e, na falta delas, no chão.¹⁰

¹⁰ Embora pensemos que as redes eram mais comuns no cariri ou em qualquer outro lugar do interior da colônia não encontramos nenhuma referência a redes nessa documentação. A rede, assim como a cama também estava para além da função de dormir sendo usada também para o transporte de pessoas ricas, bem como de enfermos e cadáveres; tinha também importância porque servia para receber parentes e amigos nos alpendres dos solares para conversas do dia-a-dia.

Embora nosso recorte temporal esteja no século XVIII, muitas vezes teremos que fazer referências a alguns documentos do século XIX, tendo em vista a documentação encontrada deste último é bem mais numerosa que a do século anterior, mas que de modo algum foi empecilho para este trabalho tendo em vista que somente o testamento e o inventário de Izabel Rodrigues, já nos fornece muitos subsídios, para realizar-se trabalho acadêmico como este.

Partindo assim da possibilidade de narrar sob o olhar do historiador caçador, daquele que busca nas entrelinhas, nos rastros aparentemente sem relevância, representar uma dada realidade que em nenhum momento há a pretensão de que seja única ou mesmo passível de ser representada de outro modo a partir de outros olhares caçadores, buscamos aqui uma trazer a partir do “paradigma indiciário” a possibilidade de problematizar o cotidiano dessas famílias a partir do olhar sob sua intimidade doméstica que, desde o início deste capítulo se faz presente. O espaço íntimo destas famílias, a casa, é então o foco de nossas próximas linhas tendo em vista que “a casa é o palco permanente das atividades condicionadas à cultura de seus usuários” (ALGRANTI, 1997, p. 90).

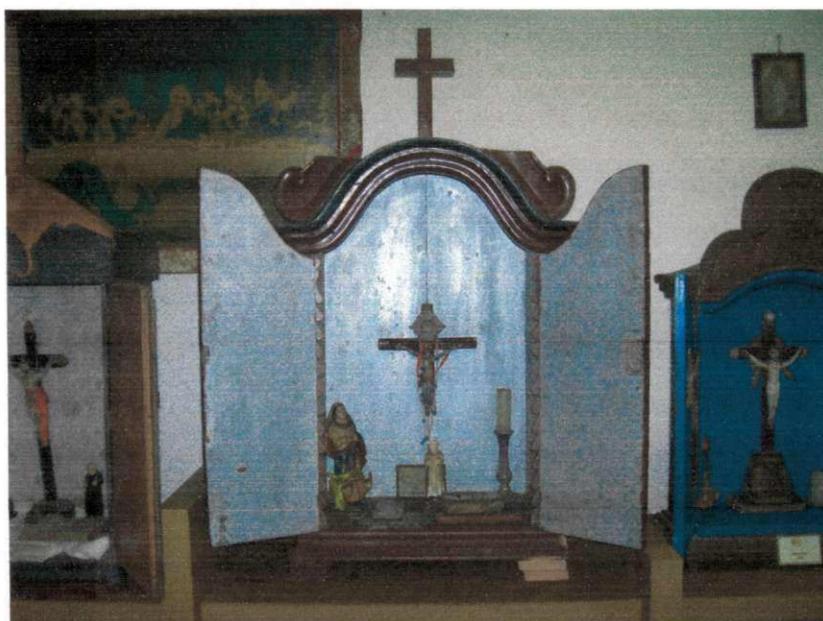
Sendo assim, essas representações de famílias não podem ser construídas aqui sem pensar em como as mesmas viviam e ressignificavam sua existência a partir da relação que tinham com a sua casa, com os seus objetos de uso doméstico, com cada cômodo, com cada oratório ou cada santo de devoção, com seus escravos, seu gado, suas terras, enfim com os seus modos peculiares de ver e representar o mundo, seu mundo mais íntimo ou aquele que parecia bem distante, mas que de alguma forma ou de várias formas buscavam não relegar ao esquecimento. Pensemos aqui que uma boa parte dessas famílias, veio diretamente de Portugal e o espaço do lar remete a essa vontade de não esquecer o que ficou lá no velho mundo.

4.2.2 Espaço privado do lar: entre o viver e o crer

Adentrando esses solares coloniais, temos a sala de visita também chamada de sala de fora a qual a parentela sentava-se em um banco grande de cedro, para conversar com sua parentela ou mesmo com Deus e seus santos de devoção, pois não poderia deixar de constar em um solar setecentista um oratório com suas cadeiras para se ajoelhar e rezar não somente neste espaço, como também nos demais tendo vista a presença do sagrado em todos os ambientes do espaço doméstico.

A sala de jantar era o espaço onde as famílias se reuniam para o momento das refeições, ritual cotidiano também vivenciado a partir de um imaginário do sagrado para estes colonos. Ali se encontrava uma mesa, um banco de assento, um porta chapéu, feito de madeira com espelho de cristal estilo Luís XV, um candeeiro e uma bacia de lavar as mãos.

Sobre a mesa havia as peças de louça, barro e madeira, como também garrafas holandesas, pratos de barro, algumas colheres de prata e uma gamela feita de mulungu, madeira de árvore do mesmo nome muito utilizada para se fabricar utensílios de uso doméstico. Também um banco grande de mesa feito de baraúna.



Crédito: Maria Isabel Pimentel de Castro, 2008. Acervo: Museu Histórico e Cultural dos Cariris Paraibanos¹¹

Chamamos atenção aqui para a função social do porta-chapéu considerando as informações de Cascudo em seu Dicionário do Folclore Brasileiro: “[...] o chapéu a cabeça afugentava Jesus Cristo ou o anjo da guarda que sempre assiste às refeições. Entrar em casa com o chapéu na cabeça é chamar a morte ou a infelicidade nos negócios ou na saúde [...]”. (CASCUDO, 2001, p. 127).

Sendo assim, é possível se pensar aqui as várias representações construídas em torno do chapéu. Fora do espaço privado do lar era objeto de extrema importância, pois além de

¹¹ Oratório da época colonial, de 1790 de famílias carirenses.

servir como proteção do sol era objeto indispensável no vestir masculino, sendo utilizado somente pelos homens, pois segundo o folclore “mulher não punha chapéu na cabeça porque brigava com o marido ou fazia mal” (CASCUDO, 2001, p. 127).

Mas, no espaço doméstico teria de ser retirado por uma questão de respeito, de bons costumes, de tradição e da própria religiosidade presente também no ato das refeições considerado sagrado na tradição católica, estando Jesus e o anjo da guarda presentes, sendo a ausência dos mesmos, considerada um perigo para aqueles cristãos que, naqueles distantes sertões necessitavam da presença constante do sagrado em todos os aspectos de seu viver cotidiano.

No inventário de Mateus Antonio Brandão, português de Santa Maria de Távora, casado que foi com Maria José da Conceição, neta de matriarca Izabel Rodrigues e de Domingos de Farias Castro, há referência de um chapéu que o mesmo possuía, vejamos dentre os bens móveis: “... hum vestido inteiro de Cabaya azul e um xapeo de galão houro...”. valendo, segundo 25\$000, caríssimo, se comparado com o valor do ouro.”. Em outros inventários dos séculos XVIII e XIX, há também referências a esse objeto de importância na colônia.

Ainda sobre a presença do sagrado no espaço doméstico podemos aqui pensar na importância que as imagens tiveram pelo que Schmitt (2007, p. 97) chama de função pedagógica, atribuídas as mesmas entre o medievo e a Idade Moderna tendo em vista que naquele momento, grande parte da população européia não era alfabetizada. Daí as imagens terem a função de transportar as pessoas à adoração, a lembrar do martírio de Cristo e despertar sentimentos de humildade e solidariedade não somente entre os membros da família, mas entre os mais próximos, como entre os próprios escravos, como veremos adiante.

Lembremos aqui que eram poucos os inventários e testamentos do século XVIII que traziam santos de devoção e oratórios, somente no século seguinte essas relíquias são mais presentes nessa documentação. No testamento e inventário de Isabel não aparecem santos de devoção para serem deixados aos seus herdeiros talvez pelo mesmo motivo que não aparecia à cama tendo em vista a sua utilidade nos solares estando presente até o momento em que estivesse um único indivíduo da família permanecendo dentro de clãs, como é o caso de Izabel que deixou seu marido viúvo e cinco filhos órfãos, sendo a presença desses oratórios tão indispensáveis quanto à presença de qualquer outro bem familiar.

Segundo Schmitt, as imagens cristãs teriam a função de se atingir o invisível através do visível, remeter ao que essas imagens representam. Pensar o imaginário em torno da vida

desses ícones que antes humanos foram santificados por vivenciarem com intensidade os ensinamentos cristãos de amor, compaixão, doação, desprendimento e caridade.

Essas imagens santas, assim o são porque esses homens e mulheres santificados viveram, segundo relatos cristãos, verdadeiramente o que ensinou o grande profeta Jesus Cristo. Assim pode-se compreender que: “[...] a visão da imagem deve suscitar um sentimento de compunção que leve a adoração da Trindade e inspire os gestos de prece cristã.” (SCHMITT, 2007, p. 60).

Vimos a partir dessa representação do espaço cotidiano familiar uma mescla de elementos que são trazidos da coroa para a colônia, como é o caso dos baús, colheres de prata, garrafas holandesas e peças de louça, com outros objetos de uso doméstico que são resultado desse entrançamento entre o velho e o novo, como é o caso dos objetos feitos de madeira da região fruto da interação entre essas famílias e esse espaço inóspito e desconhecido no momento inicial do povoamento, mas que passa a ser dominado e visto a partir desse olhar de familiaridade.

Este olhar de familiaridade só passa a existir no momento em que este lugar, o cariri, passa a ter significado não por si somente, mas a partir das práticas cotidianas que irão construir espaços sobre lugares, tendo em vista que “[...] o espaço é um lugar praticado [...]” (CERTEAU, 1994, p. 202), existe a partir da dominação e da construção de uma série de signos e significados que lhe são atribuídos.

Assim, o Cariri, ao início do povoamento é somente um lugar de referências exteriores ou alheias aos colonos enquanto que o espaço pode ser entendido como:

[...] um cruzamento de móveis”, é o efeito produzido pelas operações que o orientam, os circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais (CERTEAU, 1994, p. 202).

Este “lugar praticado”, o espaço, existe a partir de conflitos que se fazem presentes desde o início do processo colonizador, mas que adquire a forma de lugar transformado a partir de experiências cotidianas, diversas e que estão sempre no limite entre a estabilidade e a instabilidade entre o que pode ser dominado, transformado e o que não pode.

O espaço existe, portanto, a partir do desejo humano de dominá-lo de deixá-lo mais parecido consigo próprio, e isto só é possível a partir das experiências cotidianas, das ações

desses sujeitos históricos, dos investimentos diários que se fazem sobre um lugar, estes investimentos cotidianos é que possibilitam a singularidade da existência humana.

Uma mesa de madeira ou uma cama de couro, demonstram, não somente um espaço intimidade de famílias, mas, podem ser símbolos da necessidade de se produzir espaços a partir de vivências singulares, ou de se produzir espaços que são espaços, mas, ao mesmo tempo, lugares porque passam a existir e ser vistos a partir do olhar de quem dominou, o espaço dominado pode ser assim o lugar, pela necessidade de se produzi-lo como o espaço da estabilidade, do lugar imutável, dominável, longe de outras experiências que podem transformá-los em outros espaços.

Nestes “investimentos simbólicos” que produzem os espaços, temos na cozinha, um fogão de brasa no canto da parede, um pote de barro com água, os pilões, o chincho de fazer queijo e vasilhas de barro. Sobre o fogão de brasa as panelas, uma chaleira de ferro, uma cuscuzeira de barro, colher de pau, um pilão pequeno de pisar tempero e as cabaças que serviam para recipientes de por água.



Crédito: Maria Isabel Pimentel de Castro, 2008. Acervo: Museu Histórico e Cultural dos Cariris Paraibanos¹².

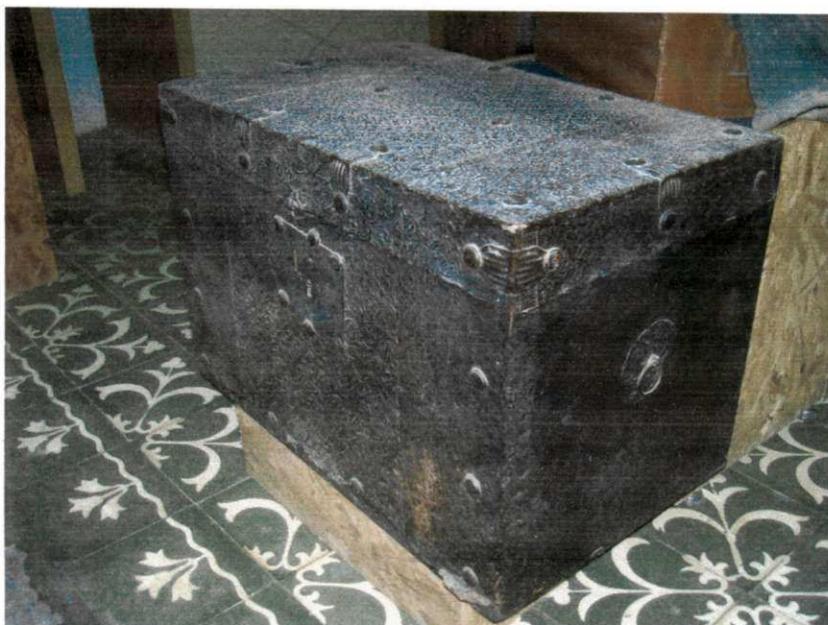
¹² Esta planta, está presente desde o início da colonização desta região, destaca-se justamente por ter dado nome a fazenda mais importante da região do cariri e mais tarde a cidade de Cabaceiras.



Crédito: Maria Isabel Pimentel de Castro, 2008.
Acervo: Museu Histórico e Cultural dos Cariris
Paraibanos¹³

No espaço mais íntimo dos solares, encontramos os quartos com suas camas de couro e madeira. Oratórios com seus santos, além dos castiçais, um pinico de louça e o baú. Era nesse espaço de intimidade também “onde se guardavam bens e pessoas que eram preciosas na economia matrimonial e cotidiana do sítio, aquartelavam-se as moças no quarto menor e, no quarto do casal, mantimentos, objetos de maior valor e roupas” (MACÊDO, 2007, p. 169). Acrescente-se Cascudo que, ao falar sobre este cômodo, enfatiza que o quarto maior tinha função de despensa sendo guardados ali queijos, surrões de farinha, garrafas de manteiga e baús de pregaria para guardar roupas (CASCUDO, 1956, p. 08).

¹³ Pilão de madeira pertencente as família coloniais cabaceirenses.



Crédito: Maria Isabel Pimentel de Castro, 2008. Acervo: Museu Histórico e Cultural dos Cariris Paraibanos¹⁴.

Pensar em privacidade nesse momento é realmente complicado, tendo em vista que, primeiramente, a divisão dos cômodos não permitia que segredos e murmúrios de seus habitantes passassem despercebidos por quem quer que seja. Além disso, pensar o interior e a parte externa da casa onde estavam a senzala, o gado, o curral e objetos de uso na lida diária do campo, como partes que denotavam total separação também é complicado.

Era comum, por exemplo, encontrarem-se espalhados pelos cômodos das casas, selas penduradas nos cupiães ou mesmo no chão, seja da sala da frente, no alpendre ou mesmo nos quartos ou na cozinha. Sacos de farinha, de feijão, mandioca e milho no canto da sala ou da cozinha era também comum se presenciar, como também animais que invadiam o espaço “privado” dos lares coloniais.

Os oratórios e santos de devoção se faziam importantes em uma sociedade onde as Igrejas existentes eram poucas, como também pelo fato de serem erigidas pela iniciativa particular dos donos de fazendas como vimos no capítulo anterior, dificultando a possibilidade de intimidade com o sagrado e a sociabilidade a partir das missas.

Então, o espaço doméstico tornava-se o lugar de sociabilidade entre essas famílias que tinham em suas casas, oratórios como compensações, para altares de Igrejas ou capelas, como também uma demonstração de que o apego a tradição católica se fazia imprescindível numa realidade de dispersão e isolamento.

¹⁴ Baú de famílias cabaceirenses doados ao Museu Histórico e Cultural dos Cariris Paraibanos.

Sendo assim, famílias e religiosidade católica atuaram como suporte para que a construção de uma sociedade que, pensada naquele momento a partir da necessidade de uma unidade ou ao menos de laços de solidariedade, não poderia se construir a partir de uma realidade em que aventureiros e pessoas sem vínculo algum com a terra ou com o desejo de nela permanecer, fosse um empecilho para que o projeto maior de colonização se efetivasse. Se na zona litorânea a necessidade de trazer para cá famílias a partir de 1532, com a fundação da vila de São Vicente, se fez presente, no interior foi ainda mais necessária.

A formação desses vínculos familiares e sua identificação com os preceitos católicos foram marcantes, na medida em que o cristianismo católico tinha como fundamento a família, representada a partir da idéia do sagrado, do eterno, de uma instituição que, imaginada como sacra, não poderia ser questionada nem tampouco se desfazer.

Mais uma vez, pensemos aqui em uma sociedade em formação que se construía dentro de dificuldades e incertezas, necessitar de vínculos estáveis, permanentes e que fossem, sem dúvida, um conforto para muitos daqueles que vieram da Europa com o intuito de aqui permanecer ter na família a imagem construída de segurança, como também na presença do sagrado o sentimento de que não estavam sozinhos (CASCUDO *apud* MACÊDO, 1998, p. 572).

Pensar a família enquanto sagrada foi uma possibilidade que começou a ser construída entre o final do século XVI e início do século XVII, enquanto essa sensibilidade estava em processo de construção, não se pensada em sacralização fora do âmbito religioso. Isso pode ser compreendido devido ao fato de que os sentimentos de honra e solidariedade entre os membros de uma família eram até então ignorados pela Igreja, isso quando a mesma não os via com desconfiança, pois temia que essa sensibilidade familiar fosse empecilho para a Igreja manter o controle sobre aquela.

Segundo Ariès (2006, p. 147) essa associação entre a família ao sagrado se construiu inicialmente através da iconografia do século XVI em que quadros e vitrais de Igrejas apareceram representando a família. Sendo que este ato sacralizador se construiu inicialmente nas relações familiares cotidianas para em outro momento ser institucionalizado pela própria Igreja.

Exemplo disso, foi o costume da família de ser querer ser associada ao culto do santo padroeiro. Isso ficava ainda mais presente quando a prática da escolha do santo padroeiro ficava a cargo da própria família. Nos primeiros capítulos deste trabalho é possível se problematizar essa questão tendo em vista que a escolha e a autonomia da Igreja para construir suas capelas, ficavam sob a decisão de famílias que, possuidoras de terras e cabedais

interferiam diretamente na edificação desses lugares sagrados, interferência esta que possibilitou às famílias utilizar “táticas” para a consumação de matrimônios endógamos.

Portanto, o ato de elevação desses lugares sacros era representado enquanto um ato simbólico de batismo desses povoados e o culto do santo padroeiro representavam, ao mesmo tempo, um culto à família. A fé dessas famílias cristãs se concretizava assim a partir da construção de uma capela.

Em se tratando de santos padroeiros, Nossa Senhora da Conceição figura entre os santos padroeiros mais devotados na Paraíba, porque representa a mãe, a que dá proteção, que dá alento, que conforta, sendo a padroeira de cidades como Cabaceiras, Campina Grande, Pocinhos, Fagundes, dentre outras. Outros santos figuravam entre os de maior devoção no cariri como Santo Antônio, São Francisco, São José, Nossa Senhora do Livramento, São José, São João, dentre outros.

Remetendo-se ainda ao culto dos santos padroeiros e, especificamente aquele relacionado ao culto de Nossa Senhora da Conceição, ficou evidente a devoção muito forte a Maria nas pesquisas genealógicas que fizemos. Considerando que as pessoas, tanto homens quanto mulheres, podiam ter dois ou três nomes que se dava nos atos sagrados do nascimento, batismo e casamento, era costume corrente no cariri a alusão a Nossa Senhora da Conceição, pode-se afirmar que de cinco entre dez mulheres no cariri tinham o nome de Conceição. Outros nomes sagrados correntes era Amor Divino, Espírito Santo, Virgem (s), Dos Anjos, Da Anunciação, Da Purificação, dentre outros. (ver genealogia no segundo capítulo).

Tendo em vista também o fato da matriarca do lugar Cabaceiras ser Izabel se vê também muito freqüente o uso deste nome, tanto quanto Maria, muitas vezes só Izabel, muitas vezes também os dois são utilizados. Considerando que não tem sido aleatório o nome que enuncia alguém, este está imbricado a aspectos histórico-culturais que podem ser problematizados aqui nos remetemos, por exemplo, aos nomes utilizados pelos judeus, na maioria das vezes, nomes alusivos ao velho testamento como Isaac, José, Abraão, David, Moisés, Salomão, Samuel, Levi, Jacó. Porém, entre o final do século XV e início do XVI, tanto entre os judeus convertidos quanto os cristãos-velhos os nomes mais comuns utilizados a época colonial são Isabel, Maria, Manuel, Pedro, João, Ana, Simão, Estevão, Miguel, José, Raquel, Tomás, Tomé, Gabriel, Mateus e Marcos (FILGUEIRA, 1994, p. 19-21)

Se a história, segundo Certeau, é um corpo inscrito e colonizado por uma série de discursos, os nomes desses sujeitos históricos remetem a um discurso e a uma prática que busca uma ligação entre o passado e o presente. Sendo assim a repetição dos nomes acabam por se suceder por várias gerações consecutivas como forma de não perder a ligação com esse

passado, buscando relacioná-lo a um culto familiar tendo em vista que nomes de matriarcas e patriarcas remetem a um passado de família, mas também a um passado em que as práticas culturais ligadas à religiosidade busca a sacralização da família inscrita no próprio ato de se nomearem e de ter visibilidade a partir desta relação com o passado, passado inscrito assim no próprio nome desses “usuários” (CERTEAU, 1994, p. 283).

Nessas representações do cotidiano entre o viver e o crer famílias por laços consangüíneos, famílias nucleares, relações de familiaridade entre

4.2.3 Reinventando o passado: novas formas de crer e de viver o sagrado

Quando as famílias inventam e ressignificam novas formas de crer e de viver o sagrado, podemos problematizar inicialmente a relação entre esses sujeitos históricos e o espaço sacro das igrejas ou capelas, pois eram comuns também, mesmo com a presença de capelas, mais escassas no século XVIII e mais numerosas no século XIX, os casamentos em oratórios privados, ou seja, em capelas que estavam restritas somente a família que a construiu, pois além da privacidade, muitas famílias queriam evitar o convívio entre pessoas de estratos sociais inferiores, embora que a primitiva Igreja Cristã tenha enfatizado desde sempre a importância das orações individuais no espaço doméstico, não abria mão do culto público e oficial instituído por uma Igreja oficial.

Para tanto, as cerimônias e rituais públicos sempre tiveram uma função catalisadora dos laços comunitários, funcionando como importante mecanismo de controle social tanto para a Igreja, quanto para essas famílias abastardas que tinham suas vidas regradas, disciplinadas pelos preceitos cristãos.

Deveria ser indispensável, à frequência dos cristãos as cerimônias religiosas e aos sacramentos tendo em vista que “[...] estas são algumas práticas amalgadoras do corpo místico no Brasil de antanho, um contrapeso socializador significativo para compensar a dispersão espacial e isolamento social dos colonos na imensidão da América portuguesa” (MOTT, 1997, p. 159).

Mesmo com a exigência da Igreja para que seus fiéis estivessem presentes as cerimônias públicas, sejam liturgias ou mesmo procissões, celebrações da Semana Santa, bênçãos do santíssimo, trezenas, novenas, além de outras, era muito comum a insistência pelas devoções privadas tendo em vista também o fato de que para participar destas reuniões

públicas seria necessária a presença de toda a família, pois não admitia o pai que, nem suas filhas, nem suas esposas, saíssem de casa sem a companhia de um homem, mesmo que fossem para participar de cerimônias religiosas. Outro fator que contribuiu para diminuir a frequência dos fiéis as essas cerimônias era, segundo relato de viajantes e cronistas que visitaram nossas igrejas coloniais o fato da:

[...] falta de compostura por parte dos participantes, mau exemplo advindo dos próprios curas e celebrantes, ora displicentes no trajar, ora irreverentes nos olhares e risadas, clérigos e leigos ávidos de aproveitar aqueles preciosos momentos de convívio intersexual a fim de fulminarem olhares indiscretos. Trocarem bilhetes furtivos e, os mais ousados, tocarem maliciosamente o corpo das nem sempre circunspectas donzelas e matronas (MOTT, 1997, p. 161-162)

Esse tipo de comportamento durante as missas, como também a relação entre os mesmos e as imagens cristas são reveladores de uma realidade em que essas pessoas viviam sob dois pólos aparentemente opostos, pois de um lado estava universalidade da Igreja e daquilo que, oficialmente ela desejava de seus fiéis e, de outro, a forma como as mesmas se apropriam de seus preceitos e os ressignificam a partir de suas vivências cotidianas seja na sua Igreja paroquial, seja nas procissões, nas promessas feitas, nas peregrinações, na sua relação com seus santos protetores e assim por diante.

Sendo assim, esses investimentos nas “táticas” do “fazer crer” são inventados a partir do momento em que os cristãos não buscam somente a relação com sagrado instituída pela Igreja de Roma, mas ressignificam esse ato de crer a partir de outros investimentos cotidianos, como por exemplo, o fato das imagens não representarem para a maioria dos cristãos, somente o invisível, o sagrado, ou seja, algo em que as pessoas deveriam contemplar mantendo a distância pelo fato de ser algo sagrado.

Como reza a Igreja de Roma, o uso de ex-votos, velas, fitas e, muitas vezes, a legitimação de atos de santificações de indivíduos sem o conhecimento, ou consentimento, da Igreja romana, estarem presentes e é parte das “táticas” do “fazer crer”, pois a crença não seria um dogma por si só, seria legitimada pelos investimentos que as pessoas fazem desta. (CERTEAU, 1994, p. 285).

Ainda em se tratando da relação entre os usuários e suas imagens, problematizamos os investimentos simbólicos que esses cristãos fazem de seus objetos “sagrados” que terminam

por extrapolar a simples contemplação tendo em vista que, sendo presença constante no cotidiano dos mesmos, esses passaram a construir uma relação de intimidade, ou melhor, de familiaridade com essas imagens.

Na ênfase sobre a relação de afetividade com os santos católicos, fruto dessa intimidade, os cristãos falam sobre essa mesma afetividade usando o termo adulação. Nesse sentido, eram comuns imagens adornadas com coroas, capas e vestidos, brincos, colares e fitas de promessas.

Essas imagens seriam muitas vezes substituídas pela presença dos padres ou de outros representantes da Igreja, pois se presenciava pessoas conversando com essas imagens como se elas lhe fossem íntimas a pedirem-lhe conselhos, a chorarem prostradas diante das mesmas, a exigirem, muitas vezes, com intimidade que extrapolava também o sentimento de afetividade, para que realizassem seus pedidos o mais breve possível (MOTT, 1997, p. 185).

No Cariri, é muito comum imagens de santos adornados com esses apetrechos que são comuns em várias partes da colônia Sendo que, para além dessa relação de afetividade estava à ira de um desejo não atendido ou mesmo as frustrações de uma vida cotidiana onde o respeito aos membros da família faziam com que os fiéis projetassem esses sentimentos não apropriados para um cristão para seus santos de intimidade.

Eram comuns também, no Cariri, muitos santos com as mãos cortadas, pois segundo a tradição oral acelerava-se o atendimento do pedido. Acreditava-se também que essas eram práticas comuns aos cristãos-novos ou aos judeus por serem obrigados a converterem-se ao catolicismo o que nem sempre era assimilado com a resignação pretendida pela Igreja (MOTT, 1997, p. 188).

Sendo que, aos próprios cristãos velhos podem ser atribuídas essas práticas, considerando o que já discutimos aqui acerca da familiaridade com o sagrado estimulada, não somente nas Igrejas, mas no espaço doméstico, fato esses que poderia suscitar esse tipo de postura para com seus santos de devoção.

Assim, pensar em como a Igreja construiu as imagens para terem apenas a representação do sagrado e a forma como seus usuários irão se apropriar desse sagrado é importante aqui tendo em que a presença de uma representação não indica de modo algum o que ela é para seus usuários, pois é preciso analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam (CERTEAU, 1994, p. 40).

A forma como os usuários se apropria de uma representação, depende, portanto, dos investimentos simbólicos que se fazem dessas representações do sagrado que são ressignificados nas vivências cotidianas a partir de particularidades individuais ou coletivas.

São esses indícios de particularidades que fazem com que pensemos essas práticas de apropriação, relativas a um momento e a um lugar e que põe em cheque as análises que se fazem de formas de apropriação do sagrado como sendo sempre as mesmas, produzindo sempre os mesmos resultados.

Os usuários se apropriam da ordem estabelecida por uma arte de dar golpes no terreno da ordem estabelecida, astúcias de caçadores, de sujeitos históricos que tem a tática de metamorfosear o seu cotidiano a partir do que Certeau (1994, p. 92) chama de “sucata” que é o seu contraponto no mesmo lugar, ou seja, não se refere a essa luta do mais fraco como mais forte, o qual não se adéqua mais as análises dos historiadores culturais, mas as astúcias de táticas que busca dentro de uma realidade ressignificá-la, sem sair dela, ou sem mudá-la completamente.

É desse modo que vai ser possível a invenção e reinvenção de um cotidiano em que, não somente essas práticas religiosas são ressignificadas, mas as vivências dessas famílias entre si, com aqueles considerados estranhos, com os seus cabedais, sua casa, seu gado, seus escravos e assim por diante. Veremos aqui agora as vivências marcadas por conflitos, mas também pelas negociações cotidianas entre as famílias carirenses e outras famílias que também é parte dessa mesma: as famílias escravas

4.3 ENTRE OS SOLARES E AS SENZALAS: CAMINHOS E DESCAMINHOS DE UMA FAMILIARIDADE POSSÍVEL

Ao enfatizarmos as interfaces cotidianas das famílias caririenses não podemos deixar de mencionar e discutir sobre a presença, mas, sobretudo a importância das famílias cativas no referido momento histórico, famílias que se construíram ao chegar à colônia, outras que se desfizeram antes mesmo de enfrentar as águas do Atlântico. Das que tiveram que se adaptar ao regime escravista, das que dele tentaram escapar, das que buscaram escapar sem sair dele, encontramos famílias cativas nesses espaços caririenses nos anos setecentos, vivendo em dificuldades, sendo a maior delas a liberdade cerceada. Então discutimos aqui as relações cotidianas entre famílias livres e cativas enfatizando sobre como era possível uma familiaridade entre sujeitos históricos que ocupavam espaços de poder tão desiguais. Vejamos.

Para iniciarmos essa análise, começamos adentrando o espaço reservado às famílias cativas, a senzala, lugar de experiências cotidianas vivenciadas ao longo de todo o período colonial e para além deste. As senzalas se fizeram presentes em toda a colônia sendo em maior quantidade e expressividade na faixa litorânea tendo em vista justamente que foi esta a parte da colônia onde a escravidão tomou proporções maiores, se tornando um dos principais alicerces que contribuíram para a concretude do projeto colonizador.

Estudando o Campo de Goitacases, a historiadora Sheila de Castro Faria (1998, p. 368), também constatou a ausência de senzalas em documentações como às que pesquisamos nessa análise. Também inserida numa realidade mais próxima, no Seridó do Rio Grande do Norte, Macêdo (2007, p. 188-189), não encontrou nenhuma referência às senzalas e enfatiza que somente Medeiros Filho (1983, p. 23), a partir de estudos sobre este mesmo espaço, teve contato com inventário, o do Sargento-Mor Felipe de Moura Albuquerque, em que a senzala se faz presente. A referida historiadora levanta hipóteses (1998, p. 368) de que senzalas não tinham valor venal e que as próprias famílias escravas construíam suas choupanas ou os escravos dormiam no interior das casas de morada em compartimentos separados.

As senzalas também eram parte da estrutura das fazendas coloniais do interior da Paraíba, embora em menor quantidade, é verdade. Nos documentos pesquisados neste trabalho, somente a Fazenda Cabaceiras possuía senzalas para escravos, nas demais fazendas o número de escravos eram consideráveis, mas as senzalas não se faziam presentes. Sobre a presença da senzala no inventário de Izabel Rodrigues de Oliveira, encontramos a seguinte referência:

Disse mais o inventariante possuía a metade do citio da Cabaceyra no ra de Cariry de cujo citio lhe fora dado em dote hua legoa de Terra chamado o Pasto das Bestas, e mais terra pertencente ao mesmo citio e ouvera por Titullo de compra por escriptura que della fes o Cappitam Pascacio de Oliveyra Ledo pella quantia de quinhentos mil réis e a que Se lhe deu em dote aSima declarada fora por preso de duzentos e cincoenta mil reis que ambas as parcelas fazem a importância de Sete Centos e cincoenta mil reis a que Seajunta mais as bemfeitorias feytas no mesmo citio de Caza de vivenda Cazas de Senzallas dos pretos, de hospedez como também hua caza de olaria tudo coberto de Telha em aqual pertenceas Cazal metade della por todas e das bemfeitorias [...]. (Inventário de Izabel Rodrigues de Oliveira, 1742)

Como dissemos, a presença de senzalas era fato incomum tanto no litoral quanto nos sertões da Colônia tendo em vista que neste último, a importância dos cativos estava restrita às atividades ligadas à pecuária e aos afazeres domésticos. Mesmo pensando a senzala a partir de sua ligação com o restante das unidades de produção e com as ditas casas de vivenda, o importante a se observar no inventário mencionado é que o referido espaço se fez presente na Fazenda Cabaceiras devido à importância da mesma para parte significativa do cariri paraibano.

Como nossa abordagem em relação ao cotidiano dos escravos se faz necessária para pensarmos sobre como esse tipo de familiaridade era possível, então observamos que a proximidade entre ambos se dava também por uma questão espacial. Durante o século XVIII e boa parte do século XIX os locais de moradias e de trabalho praticamente não tinham distinções por estarem muito próximos. O espaço onde se realizava o trabalho estava nos arredores das casas de morada, assim como no interior das mesmas eram encontrados objetos ligados ao trabalho do campo, como vimos no início do capítulo, a exemplo de sacos de farinha, feijão e mandioca na sala, na cozinha, nos alpendres, bem como celas de animais. Os escravos, utilizados para a lida no campo e nos serviços domésticos também tiveram suas vivências bastante próximas a essas famílias.

Para termos idéia desse fato, no inventário de Izabel Rodrigues a mesma enfatiza ser proprietária de 23 escravos vindos principalmente de Angola, Congo e Guiné com idade entre quatro e cinquenta anos, sendo sete entre quatro e onze anos, sete com idade na faixa de vinte anos, mais três na faixa dos trinta, quatro na casa dos quarenta e apenas um com cinquenta anos (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, 35-37 e 50). Sabemos que ser possuidor de escravos no período analisado era sinônimo de elevação social, por isso observamos que cativos eram referência constante em documentações dos descendentes de Izabel Rodrigues e Domingos de Farias Castro.

Encontramos então no testamento de Emerenciana Maria do Amor Divino, de 1854, batizada em 1771, casada com seu o seu tio, ambos trinetos de Izabel Rodrigues de Oliveira (filha de Pascácio e Sobrinha de Teodósio de Oliveira Ledo) e Domingos de Farias Castro, importante referência a escravos como veremos abaixo:

Declaro que por minha morte deixo fôrro em minha terça o meo escravo Pedro pelos bons servissos que me tem prestado, atendendo o seu estado de veliçia, e ser doente, e alejado de hum dedo, os meos Testamenteiros passarão a competente carta digo o competente titulo.

Este casal era possuidor de muitos bens entre terras, gado e escravos que possuíam o total de 29, sendo um mulato de apenas seis meses pelo valor de 150\$000 e outro de nome Simão de 28 anos, avaliado em 800\$000. Pelo que pudemos constatar nesse documento escravo alforriado somente o seria se tivesse acometido de velhice, doença ou deficiência, pois vimos essa atitude dos senhores de escravos não somente nessa fonte como em outras também.

Temos exemplo que foge um pouco a essa regra sobre escravos libertos pelo fato de não servirem mais a lida, mas por outros motivos que demonstram um sentimento de aproximação entre essas famílias carienses e seus escravos. Vejamos:

Declaro que o restante da minha terça... deixo por esmola a todos os meus escravos repartidamente com igualdade por todos, os maxos e fêmeas maiores, e menores... Declaro que ainda em tempo de meo marido demos a liberdade a todos os nossos escravos, cujas contas se achão cobertas com outro papel... e tirada a dita carta de liberdade, esta será entregue ao meu Testamenteiro, para as mandar lançar mão em notas, e dá a cada hum titulo e peço em forma de Justiça de sua magestade Imperial proteja aos sobreditos escravos a cerca as sua liberdade... Declaro que... excludo de herança todo, qualquer herdeiro... que tentarem contra a liberdade de meos escravos, passando a dita herança a quem os defender [...]. (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 419).

Este trecho é de um inventário de um casal de nomes José de Farias Castro, nascido em 1776 e de sua esposa e prima em segundo grau, Maria José dos Anjos, ambos descendentes do casal que aparece no centro de nossa árvore genealógica, Isabel Rodrigues e Domingos de Farias Castro. O mesmo tendo sido feito em meados do século XIX, demonstra fato curioso que é justamente o fato de uma família deixar uma parte de sua herança para seus escravos que depois deveriam ser libertos, independente inclusive, da idade e da condição que tivessem, gozando de saúde ou de doença.

O enfoque deste trabalho, mesmo estando no século XVIII não perdeu de vista os oitocentos para evidenciar que este tipo de prática de alforriar escravos foi comum nesse período em detrimento daquele. O desejo de alforriar cativos já se fazia presente nos testamentos, documentos feitos em vida que demonstrava o medo de morrer sem a remissão de pecados, daí a conquista da liberdade pelos escravos e a incerteza da salvação eterna ter sido parte de dois desejos de liberdade, um que desejava quebrar as amarras que as condições

terrenas lhes impunham e o outro que dependia da concessão divina para livramento do inferno e alcance da salvação eterna.

Esse tipo de relação mais próxima com os escravos pode ser sentido justamente no momento em que os membros dessas famílias demonstrarem nas fontes documentais que, por estarem próximos da morte encontravam uma forma de se redimir de suas falhas com Deus e os homens, dando esmolas, mandando celebrar missas para seus santos de devoção, como também deixando herança e liberdade aos seus gentios.

É interessante atentar também para o fato da forma como eram tratados os escravos, mesmo estando na condição de futuros alforriados. Eram vistos, nomeados como machos e fêmeas, assim como era especificado o gado e outros animais de criação nessas fazendas não somente nas fontes setecentistas e oitocentistas, mas até hoje assim o são. Embora tenhamos visto também essa referência nos inventários, relacionadas aos parentes mais próximos como os irmãos de sangue.

Em outra fonte (MEDEIROS; MEDEIROS, 1989, p. 251), encontramos uma criança liberta de apenas um mês de vida, de nome Maria, filha de Jozeja de Brito. Maria Manuela da Conceição, sua madrinha de batismo, parece ter intercedido para que a mesma fosse alforriada. O fato de uma proprietária de escravos ser madrinha de uma cativa e o desejo de alforriá-la nos remete mais uma vez a importância das relações de compadrio que se fizeram presentes não somente entre as famílias ditas colonizadoras como vimos em outro momento aqui, mas estiveram também ligadas a outro tipo de familiaridade que extrapolava laços consangüíneos.

Parece provável que, nesses casos de alforria de escravos fosse algo que acontecia com bastante freqüência no cariri pelas relações de proximidade ou mesmo familiaridade entre senhores de fazendas e suas matriarcas com esses gentios. Relação de proximidade que poderia ser explicada pelo fato desses escravos serem em sua maior parte comprados para servir as atividades domésticas, como também pelo fato de não estarem de todo separado de seus senhores, tendo em vista a sentida ausência de um lugar específico para ambos, a senzala.

Nota-se também esta relação de proximidade, de familiaridade quando vimos à forma como eram tratados esses escravos nas fontes documentais, seja como mulatinho (a), mestiçinho (a), crioulo, moleque, mulato (a), gentil e assim por diante. Não se trata aqui de desejar encobrir ou não considerar as nuances de conflitos entre donos de fazendas e escravos, pois sabemos que nessa relação de poderes desiguais o cativo estava na maior parte das vezes sempre em desvantagem, mas como o objetivo do nosso trabalho é problematizar as relações

familiares nesse hinterland, então buscamos subsídios nas fontes que pudessem nos ajudar a pensar as famílias não somente a partir de seus laços endógenos, mas a partir outras particularidades.

Este capítulo tem justamente esse objetivo e por isso a importância de se pensar até onde eram possíveis laços de solidariedade, de intimidade, enfim de uma possível familiaridade entre estes sujeitos históricos abordados aqui. Até porque dentro da perspectiva dos estudos sobre cotidiano e vida privada não podemos pensá-los a partir do olhar de quem detém o poder e de quem se insere no rol dos excluídos.

Uma discussão mais aprofundada do assunto nesse momento não foi possível tendo em vista que optamos por uma abordagem aprofundada tomando como recorte temporal o século XVIII e, de fato, a documentação específica que poderia nos ajudar em se tratando de escravidão no cariri paraibano está, em grande parte, localizada no município de São João do Cariri, cidade esta que não fizemos pesquisa documental, muito mais rica em se tratando do século XIX e que abre possibilidades para abordagens específicas sobre a própria escravidão na Paraíba, o que ratificamos, não é objetivo maior de nossa discussão.

Em Cabaceiras, o século XIX pode ser considerado um período rico em análise cultural sobre familiaridades entre escravos e famílias colonizadoras quando observamos a presença das irmandades neste espaço a partir da construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, em 1860, a mando do proprietário de terras e escravos, o major João Ferreira Guimarães, também descendente do casal fundador deste lugar .

As irmandades tornaram maior a proximidade entre escravos e famílias pioneiras na medida em que foi mais uma forma tanto de aproximação quanto de conflitos, diálogos e negociações entre ambos. Liberdades negociadas dentro da própria escravidão a partir da organização das irmandades negras, eis então uma maior possibilidade de pensar as relações entre cativos e colonizadores que não iremos adentrar em discussão mais profunda porque, como já dissemos, nossa discussão está voltada para anos setecentos, período este em que as possibilidades de diálogos estavam restritas a poucas possibilidades de negociações, estando à convivência entre ambos, restrita ao espaço doméstico, cotidiano que ligava as casas de vivendas às senzalas.

Enfatizar que a presença das irmandades nos oitocentos demonstra que em um período anterior, especificamente durante o século XVIII, havia uma familiaridade que foi forjada a partir da relação de proximidade tanto quando nos referimos ao local de moradia que estavam bastante ligadas em termos espaciais, casas de vivenda e senzalas, quanto porque os escravos no cariri, em sua maior parte, estavam ligados aos serviços domésticos.

Podemos, também discutir, por outro lado, que a aproximação com os cativos através de algumas relações de sociabilidade, os conflitos terminaram por se fazer presentes principalmente quando consideramos o fato de que, nas relações familiares que trabalhamos aqui, aquelas que se construíram por laços consangüíneos muito próximos terminavam por excluir, sob alguns aspectos, os negros, mesmo após o fim da escravidão. Podemos afirmar isso através da discussão que tivemos no decorrer de toda essa abordagem, mas principalmente no segundo capítulo, quando problematizamos o eixo norteador desse trabalho, voltado para abordagem das implicações culturais dos casamentos endógamos que se fizeram tão presentes no espaço e no tempo em análise.

No primeiro momento, podemos afirmar que a própria escravidão pode ser pensada enquanto exclusão declarada, a partir do momento em que um indivíduo considera que tem poder sobre a vida de outrem, a partir do momento em que há toda uma conjuntura que legitima o lugar de superioridade biológica e cultural de uns em detrimento de outros. Numa análise mais ligada a problemática da referida dissertação podemos analisar sobre uma exclusão sorrateira, que se construiu quando os as famílias detentoras de um poder legitimado excluíram os negros das relações familiares através do casamento com pessoas próximas, seja por laços consangüíneos, seja utilizando o critério de uma aproximação a partir de critérios étnico e cultural.

Esse tipo de conflito étnico e cultural termina por se configurar em um meio sorrateiro de colocar o outro enquanto inferior, enquanto desprestigiado nas teias da sociabilidade. É nesse embate entre aproximação e distanciamento que se configuraram as relações de sociabilidade entre cativos e homens livres detentores de um poder maior nos setecentos. Portanto, o momento final desse capítulo teve como objetivo discutir de que forma as ditas relações foram possíveis, até que ponto puderam ser negociadas e, nesse mesmo percurso, marcadas por conflitos. Como pensar até que ponto as relações de sociabilidade no século XVIII possibilitaram novas formas de convivência e negociação em um período posterior, a exemplo das irmandades negras, que possibilitaram a construção de um sincretismo cultural sem, no entanto, excluir os descaminhos entre esses sujeitos históricos? Foi esse o objetivo da discussão que tivemos até aqui.

A aproximação entre história e as ciências afins teve o objetivo, portanto, de encontrarmos nas relações de cotidiano de privacidade diferentes formas de afirmação de realidades aparentemente distintas, mas que não estão de lados opostos, elas se entre cruzam, para afirmar suas singularidades e, ao mesmo tempo suas pluralidades. Singulares no sentido de ter características próprias a vivências de seus grupos, mas plurais porque tem a

possibilidade de serem pensadas a partir de vivências que são negociadas entre os grupos inseridos nesse momento histórico.

Portanto, colonos portugueses e seus descendentes, pensados como legítimos colonizadores, sozinhos, contando apenas com as estratégias políticas de colonização não puderam seguir em frente com esse desejo ambicioso. Foram essas práticas cotidianas que fizeram valer a empreitada colonizadora e que tiveram na construção e na representação de famílias a partir do lugar da estabilidade.

Relações familiares consangüíneas, por compadrio, por laços estreitos de convivência, sobretudo, pela proximidade cultural, ou pela proximidade espacial, mas principalmente por essas negociações cotidianas presentes na relação entre as famílias representantes da metrópole, presentes no conviver cotidiano entre estas últimas e os cativos, entre essas famílias e própria Igreja Católica que a possibilidade de colonizar, de dominar o desconhecido, o improvável, o risco de viver e de crer se fez presente. Relações familiares em toda sua complexidade puderam ressignificar espaços em lugares e desenhar o mapa de um desejo que deixa de ser apenas possibilidade para ser concretude e estabilidade, das permanências cotidianas.

3 CONCLUSÃO

Desejo encerrar este trabalho na primeira pessoa do singular, embora contesse sempre certa dificuldade em fazê-lo, mas desafio fazer este esforço neste momento em que, como em todo fim de uma luta árdua, as pessoas olham para o retrovisor e rememoram todas as batalhas vivenciadas como se quisessem valorizar a si próprias, encher o ego enquanto conquistadores de grandes vitórias. Se este é um lugar comum aqueles que se sentem vitoriosos ao final de uma grande batalha, coloco-me neste lugar comum sem ter problemas em confessá-lo.

Esta história de paixão por família e religiosidade começou há alguns anos atrás, em 2003 quando tive a oportunidade de trabalhar em um museu de uma cidade no Cariri paraibano de nome Cabaceiras. Contagiada pelo amigo George, fui remontar um museu que já na referida cidade que necessitava de um aparato mais cultural, tendo em vista que foi pensado numa perspectiva arqueológica e paleontológica, resultado: as pessoas não faziam aquilo que a maioria das pessoas busca nesses lugares, o “resgate” de um passado.

Nessa trajetória de montar museu tive a oportunidade de acompanhar o trabalho de George Gomes e Antônio Mariano, que resolveram montar uma genealogia para que todos do Cariri se sentissem parte de sua própria história, e deu certo porque era umas das coisas que mais as pessoas se identificavam naquele espaço. Observar aqueles dois genealogistas fazendo aquele trabalho foi surpreendente para mim e eu me perguntava se um dia teria condições de fazer algo tão trabalhoso porque, sinceramente, não entendia quase nada daquilo, mas já estava envolvida naquela história toda.

Permaneci em Cabaceiras o ano inteiro e, praticamente, morei lá porque só vinha para casa nos finais de semana. Nesse contato bastante próximo com as pessoas de lá percebi o quanto era forte o discurso de família, era, de fato, uma referência cultural emblemática nas experiências cotidianas de cada um. Além disso, o fato de ouvir muitas narrativas de parentescos muito próximos entre as pessoas e, o que achava mais interessante, as mesmas sabiam disso e, mais ainda, era algo tão comum que eu parecia uma estranha no ninho daqueles que viam naquelas histórias de parentescos apenas o que já era óbvio.

Ao final desta experiência naquela cidade caririense, não tive dúvidas que minhas subjetividades estavam confundidas com a própria história daquelas pessoas, porque resolvi lançar um olhar historiográfico sobre esta temática que fui amadurecendo nesse decorrer de tempo.

O maior desafio foi pensar nas fontes com as quais iria trabalhar. Retornei inúmeras vezes a Cabaceiras e tive contato com as fontes documentais, uma parte delas tinha sido transferida do cartório para o Fórum da cidade e a outra se encontrava na Igreja Matriz da cidade. Já tinha entrado em contato antes com esse tipo de fonte, mas, isoladamente. Não da forma que pude observar aquilo tudo de uma vez na minha frente. Tive vontade de nunca mais falar de genealogia, família e religiosidade na minha vida.

Foi uma experiência instigante e difícil, não mais porque havia pessoas que tinham documentação transcrita e, além disso, um livro de genealogia que trazia alguns documentos transcritos como mostrei, principalmente ao longo dos dois últimos capítulos. A Disciplina Paleografia que paguei com o professor Josemir Camilo foi de grande valia nesta trajetória enquanto pesquisadora, porque me ajudou muito na transcrição dessa documentação.

O modo como foram divididos os capítulos deste trabalho, é parte de um olhar lançado de amadurecimento em relação à temática. Exemplo disso foi o início da escrita do primeiro capítulo em que eu pouco conseguia estabelecer relação mais precisa entre o processo de colonização do interior da Paraíba, com a Cabaceiras setecentista. Essa articulação só foi possível quando pude problematizar a importância das famílias em todo o interior desta capitania, no que diz respeito justamente à consolidação do projeto colonizador.

Fiquei receosa de parecer repetitiva neste capítulo inicial tendo em vista que poderia cair na mesmice de fazer uma contextualização desse processo colonizador sem estabelecer uma relação mais estreita com o eixo temático que escolhi trabalhar. Para tanto busquei problematizar como as famílias se constituíram como possibilidade e, mais tarde, como sustentáculo que consolidava a colonização.

Esta foi a forma que encontrei para buscar uma ligação bem fundamentada entre este capítulo e os demais, que tratavam, não somente sobre família, mas sobre a sensibilidade religiosa daqueles sujeitos históricos que estavam nas terras de Cabaceiras desde meados do século XVII. Por isso busquei subsídios para mostrar como as famílias coloniais apareceram em todo o processo colonizador, não de modo isolado, mas articuladas por laços de parentescos por demais estreitos. Os laços consangüíneos mostraram de que forma estas famílias conseguiram se articular desde os cariris até os sertões da capitania.

Inicialmente, pensar estas práticas familiares no século XVII como justificativa para esta dissertação pareceu-me pouco convincente tendo em vista que eram poucas as pessoas que se dispunham nestes lugares tão distantes da Colônia que parecia não restar outra opção há não ser o casamento com os mais próximos, ou seja, a própria família, como também com

os forasteiros, vindos de Portugal. Justificar o eixo deste trabalho a partir de apenas, no máximo, duas gerações pareceu para mim ou para qualquer leitor, óbvio demais.

Porém, este capítulo inicial mostrou ser importante na medida em que justificava uma prática que tinha sido articulada enquanto estratégia de sobrevivência, desde o início da nossa história colonizadora, mas que passou a ser cultuada de modo tão emblemático que somente aquela árvore genealógica gigantesca para dar conta de tantas famílias endógamas na Cabaceiras setecentista.

Daí outra questão complicada apareceu para eu resolver e ser convincente, o recorte temporal. E porque estender um trabalho genealógico até o século XIX, se durante os períodos anteriores esta prática já era parte do cotidiano dos carienses? A questão me fazia pensar numa metodologia em que esse recorte pudesse ser flexibilizado, porque à medida que eu avançava no tempo na construção da árvore genealógica, percebia que estas práticas familiares se tornavam mais notabilizadas. Quanto aos laços de parentesco, o que me chamou mais atenção, foram os registros de inúmeros casamentos entre cunhados, prática tão comum em Cabaceiras e que não foi identificada em nenhum trabalho sobre família que trate especificamente da endogamia.

Outro detalhe desta pesquisa é que muito do que eu pude evidenciar através de toda uma narrativa pautada em critérios que obedecem a regras de produção pertinentes a qualquer trabalho acadêmico, foram às narrativas, não historiográficas, mas, a partir, muitas vezes de comentários, que estão, como dizem, nas falas de muitos que nasceram ou vivem há muito tempo no Cariri que é o fato de tratar com desdém aqueles que são de fora. E não é necessário ser de muito longe para ser chamado de forasteiro com toda carga pejorativa de quem é estranho ao ninho familiar e que, por isso merece ser tratado com desprezo.

Este fato é revelador de que essas famílias tenderam a se fechar em um período que não parece tão distante aos mais velhos, o final do século XIX, período em que estas práticas parecem excluir ainda mais quem é de fora. De fato, aqueles rapazes que vieram do Reino se casar com as moças brancas da colônia só tiveram presença marcante entre os séculos XVII até meados do século XVIII e, menos freqüente ainda, no século XIX, até porque este foi um período que marcou o fim da época colonial e a emancipação do Brasil, não fazia mais sentido esses reinóis saírem do outro lado do Atlântico para buscar casamento e fortuna nos sertões do Brasil.

Nas narrativas contadas no capítulo sobre o cotidiano e a sensibilidade religiosa, tentei enunciá-las de modo a fazer o leitor adentrar em cada espaço dos solares coloniais, e ter a impressão de vivenciar as nuances cotidianas de pessoas que tinham como maior significado

de sua existência esses murmúrios cotidianos reveladores de uma intimidade consigo mesmas e com o seu espaço, a partir de sua relação com suas casas, seus oratórios, com seus santos de devoção, com suas camas e redes de dormir, enfim, com seus modos singulares de ressignificar cada dia de sua existência.

Esses modos singulares de uma existência marcada pela intimidade com essas esferas do cotidiano, nada mais significavam que o desejo, do que Certeau chama de legitimação de ações efetivas, para se fazer reconhecer em um mundo onde o sentimento de intimidade e familiaridade representava uma possibilidade de dominar essas mesmas esferas cotidianas.

A descrição minuciosa que aparecia nas fontes demonstrava a necessidade de fixar um ato criador de uma legitimidade cultural para as mesmas porque descrever, elaborar narrativas de espaços e de atitudes visa à construção de lugares de poder para quem os enuncia. Famílias construía assim, narrativas que as representavam a partir do poder simbólico do sagrado, do indissolúvel e do eterno. Famílias que enunciavam e desejavam ser enunciadas enquanto devotas de uma fé verdadeira que despertava sentimentos de humildade, de desapego, de amor ao próximo e de resignação por se descobrir pecadora e mortal, mas que, ao mesmo tempo, criava pontes para se construir enquanto imortal, enquanto sagrada.

Foram essas artes de fazer cotidianas que desejei mostrar neste trabalho em que o poder me foi dado de enunciar e, ao mesmo tempo, revelou um ato denunciativo de minhas subjetividades, presentes em cada geração da árvore genealógica que construí presentes em cada espaço de intimidades destas famílias, em cada espaço de seus solares, em cada gesto de solidariedade familiar, enfim, em todos os instantes em que, mesmo utilizando o “nós” da instituição a qual estou ligada, permito-me afirmar que meu desejo, até estas linhas finais de minha narrativa, é que a mesma tenha contribuído para a superação de limites no campo historiográfico relacionada à referida temática e dê fôlego aos que desejam contá-la a partir de outras narrativas, de outros olhares, enfim, de outras novas subjetividades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Capistrano de. **Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil**. 2ª ed. Brasília: Editora universidade de Brasília, 1998.

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In.: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa**, 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Cap. 3, p. 83-154.

ALMEIDA. Antonio Pereira de. **Os Oliveira Ledo e a Genealogia de Santa Rosa**, vol. 2. João Pessoa: Gráfica Universal, 1978.

ALMEIDA. Antonio Pereira de. Velhos troncos de Cabaceiras e o povoamento do Vale do Taperoá, João Pessoa: Gráfica Universal, 1978.

ALMEIDA, Elpídio de. **História de Campina Grande**. 2ª ed. João Pessoa: Editora Universitária- UFPB, 1978.

ALMEIDA. Horácio de Almeida. “Confederação dos Cariris ou Guerra dos Bárbaros”. In.: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, vol. 316, julho-setembro 1977.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. **500 anos de catolicismos e sincretismos no Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2002.

ARAÚJO, George Gomes de. **A aldeia pagã e batizada: as tradições familiares na fundação de Campina Grande (1665-1702)**. Monografia (Pós-Graduação em História) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2006.

ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: LCT, 2006.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O feudo – A casa da Torre de Garcia d’Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BRANDÃO, Tânia Maria Pires. **A Elite Colonial Piauiense: Família e Poder**. Terezina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves. 1995.

BURKE, Peter. **O que é história cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CÂMARA, Epaminondas. **A Evolução do Catolicismo na Paraíba**. Campina Grande: Caravela, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10^a ed. São. Paulo: Global, 2001.

CALMON, Pedro. **História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros**. 3^a ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1983

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de fazer..** Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. **A Escrita da História**. 2^a ed. Rio de Janeiro: Forense, Universitária, 2007.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

DEL PRIORE, Mary. Ritos da vida privada. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa**, 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 a. Cap. 6, p. 275-330.

_____. História do Cotidiano e da Vida Privada. In.: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo e (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997 b. Cap. 11, p. 259-296.

_____. **Festas e Utopias do Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. **História do Amor no Brasil**. 2^a ed. São Paulo: Contexto, 2006.

DIWAN, Pietra. **Raça Pura - Uma história da eugenia no Brasil e no mundo**. São Paulo: Contexto, 2007.

FARIA, Sheila de Castro. História da Família e Demografia Histórica. In. : CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo e (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. Cap. 10, p. 241-258.

FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FILGUEIRA, Marcos Antonio. **Os judeus foram nossos avós**. Mossoró: Vingt-Un Rosado editor, 1994. (Coleção Mossoroense, Série C – nº 840).

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 46ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Nova Luz para a Antropologia**. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro: 2001.

GINZBURG, Carlos. **Mitos Emblemas e Sinais**. Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do Outro**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

JOFFILY, Irenêo. **Notas sobre a Parahyba**. Brasília: Thesaurus Editora, 1892.

KUHNEN, Alceu. **As origens da Igreja no Brasil: de 1500 a 1552**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

STRAUSS, Claude Lèvi. **As estruturas elementares de parentesco**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LEWIN, Linda. **Política e Parentela na Paraíba**. Um Estudo de Caso da Oligarquia de Base Familiar. Rio de Janeiro: Record, 1993.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **Rústicos cabedais: Patrimônio e Cotidiano Familiar nos Sertões do Seridó (séc. XVIII)**. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande Do Norte, Natal, 2007.

MALDONADO, Simone Carneiro. O Segredo. **Revista Política e trabalho**. N. 15, João pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1999.

MATOSO, Kátia de Queirós. **Família e sociedade na Bahia do século XIX**. Trad. James Amado. São Paulo, Brasília: Corrupio, 1988.

MEDEIROS, Tarcízio Dinoá; MEDEIROS, Martinho Dinoá. **Ramificações Genealógicas do Cariri Paraibano**. Brasília: CEGRAF, 1989.

MELO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue**: Uma fraude genealógica no Pernambuco colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In.: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil**: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa, 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Cap. 4, p. 155-220.

NANTES, Martinho de. **Relação de uma missão no Rio São Francisco**: relação sucinta e sincera de da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris. Trad. Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Nacional, 1979.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário Cristão**. 2ª ed. São Paulo: Edusc, 2002.

NOVAIS, Fernando A. Prefácio; Condições da privacidade na colônia. In.: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil**: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa, 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Cap.1, p. 7-11, 12-81.

OLIVEIRA, Delanice Ribeiro de. **Brejo do Cruz**: Sua História e Sua Gente. João Pessoa: Edições FUNESC, 2004.

PALAZZO, Carmen Lícia. **Entre mitos, utopias e razão**: Os olhares franceses sobre o Brasil (Séculos XVI a XVIII). Porto Alegre: EIPUCRS, 2002.

PRATT, Mary. **Os olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: Edusc, 1999.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das Imagens**: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Trad. José Rivair Macedo. São Paulo: EDUSC, 2007.

SEIXAS, Wilson Nóbrega. **Viagem através da Província da Paraíba**. João Pessoa: A União, 1985.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Sistema de casamento no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

_____. **Ser Nobre na Colônia.** São Paulo: UNESP, 2005.

SOARES, Francisco de Assis Ouriques. **Boa Vista de Sancta Rosa:** de fazenda a municipalidade. Campina Grande: Epgraf, 2003.

SOUZA, Laura de Melo e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial.** São Paulo: 34, 2000.

FONTES DOCUMENTAIS

- * Testamento de Izabel Rodrigues de Oliveira – 1735 (Fórum de Cabaceiras);
- * Inventário de Izabel Rodrigues de Oliveira -1742 (Fórum de Cabaceiras);
- * Ana de Faria Castro- 1784 (Fórum de Cabaceiras);
- * Livro de casamento (século XIX - localizado no arquivo da paróquia de Cabaceiras).
- * Livro de Batizados (século XIX - localizado no arquivo da paróquia de Cabaceiras).
- * Livro de registro de óbito (século XIX - localizado no arquivo da Paróquia de Cabaceiras).

ANEXO – GENEALOGIA

Custódio de Oliveira Lêdo Casado com Veio viúvo de Portugal, juntamente com os seus filhos mar, no final do Século XVI. Receberam Semanas na Capitania Real da Paraíba. Tais terras iam até Aracati, Ceará imita com a Capitania Real do Rio.

Pascasio de Oliveira Lêdo c/c Isabel Rodrigues de Oliveira
Ana Oliveira Lêdo c/c André da Cruz Portocarrreiro
Teodósio de Oliveira Lêdo c/c Isabel Pires
Constantino de Oliveira Lêdo c/c?

Isabel Rodrigues de Oliveira c/c Domingos de Farias Castro
Cristina Rodrigues de Oliveira c/c António Ferreira Guimarães
Felipe Rodrigues de Oliveira c/c Leonor Correia Alves

Izabel Rodrigues de Faria (*1713 +1750)
Ana de Faria Castro (*1715 +1784)
Inácio de Faria Castro (*1717 +1765), c/c sua prima de terceira geração pelo lado materno, a Sra Ana Maria Cavalcant (sobrinha-neta de Pascasio)
Domingos de Faria Castro, o Padre (*1718 +1785)
Antonia de Faria Castro (*1720 +1806)
Maria de Faria Castro (*1728 +1783)
Manuel de Faria Castro (*1729 +1789)
Filipe de Faria Castro (*1731)
Francisco de Faria Castro (*1733, em 1811 já era falecido)
Luiz de Faria Castro (*1735, morreu no início do século XIX)

Cosma Ferreira Guimarães c/c Calisto Varão de Sousa

Inácio de Faria Castro (segundo de nome), c/c sua prima em segundo grau Josefa Maria da Conceição nome de batismo.
Manoel de Faria (*1784 +1788)
Francisco Cavalcante de Albuquerque

Simana Maria Cavalcante batizou-se em 10/09/1766, c/c Belchior Pereira de Brito
filheta de Pascasio, casou-se com seu primo em segundo grau, por parte de pai e primo em terceiro grau, por parte de mãe. Belchior era filho de Calisto Varão de Sousa e Cosmo ferreira guimarães, esta filha de Cristina Rodrigues Oliveira

Ana Clemência Cavalcante de Albuquerque batizada em 1768, c/c Tomás de Quino Barbosa (1º Patriarca da Ribeira do Peló Sinal)
Tomás era irmão de Belchior Pereira de Brito (conjurado de Belchior - o velho)

Antônio Pereira de Castro (Alfere), casado em 15/11/1784 com Isabel Maria de Sousa (Isabel Rodrigues de Sousa)

Domingos Faria Cavalcante (Domingos José Cavalcante) c/c Inês Maria do Amor Divino
Inácia Maria dos Anjos c/c seu primo legítimo Inácio Farias Cavalcante (Inácio de Farias Castro - terceiro de nome).
Maria Senhorinha da Conceição c/c com Francisco da Rocha Pinto (irmão de Inês Maria do Amor Divino)
Joaquina Maria Cavalcante (Joaquina Maria da Conceição) c/c Calisto José Cavalcante
Ana Teodora
Emerciana Maria Cavalcante (foi a segunda mulher do seu curúcho - Calisto José Cavalcante)
Mateus
Isabel Maurícia da Felicidade (batizou-se em 08/12/1786), c/c Agostinho Pereira Pinto
Isabel era trineta de Pascasio de Oliveira Lêdo. Ela casou-se com seu primo em sétimo grau, por parte de sua irmã Simana e por parte de Belchior, também em sétimo grau. Agostinho Pereira Pinto era sobrinho terceiro de Pascasio de Oliveira Lêdo

Ana (batizou-se em 16/04/1788)

Florinda Maria da Purificação (Florinda Maria da Conceição), nasceu em 22/04/1790, c/c António Pereira Pinto (António Pereira de Brito)

Romana Maria Cavalcante, batizada em 18/11/1792 (trineta de Pascasio), c/c António Pereira de Castro Jr (trineto de Pascasio)
filheta de Pascasio, casou-se com seu primo em segundo grau, por parte de pai e primo em terceiro grau, por parte de mãe. Belchior era filho de Calisto Varão de Sousa e Cosma Ferreira Guimarães, esta filha de Cristina Rodrigues Oliveira

Maria Inácia, casou-se com seu sobrinho-neto Agostinho Pereira Pinto

Laurentino Pereira de Brito

Tomás de Aquino Barbosa (segundo de nome), nasceu em 12/11/1788, c/c Joaquina Freire de Andrade

Inácio de Faria Cavalcante (Inácio de Farias Castro), nasceu em Setembro de 1790, casou-se com sua prima legítima Inácia Maria dos Anjos

Calisto José Cavalcante (batizado em 15/11/1792), c/c sua prima legítima Joaquina Maria Cavalcante (Joaquina Maria da Conceição)

Inácia Vidal de Negrório (casou-se em 02/12/1813, aos 16 anos de idade) c/c José Narciso Pereira de Castro

Parvulo (nat. morto)

Ana (batizada na Fazenda do Peló Sinal)

Ana (batizada na Fazenda do Peló Sinal)

José Gomes Pereira Lima casou-se duas vezes. Sua primeira mulher foi Isabel Maria de Sousa (Isabel Pereira de Sousa, por registro o Isabel Maria de Soledade). José casou a segunda vez em 18/11/1856, em Cabaceiras c/c Pasca Mercetina de Almeida
Agostinho Pereira Pinto Jr, (também Agostinho Pereira de Oliveira), c/c Cristina Bezerra de Melo
Rufino Pereira de Araújo Lima casou-se em 31/05/1858, c/c Maria Clementina do Amor Divino (Maria Jesus de Lima, filha de Inácio Pereira de Castro e Ana Joaquina do Espírito Santo, também Ana José do Espírito Santo)
Isidoro Mariano Itácio casou-se em 18/12/1852, na Matriz de Cabaceiras-PB com Ana Pereira de Brito (viúva de Belchior)
Francisco Xavier de Araújo, c/c Josefa Maria dos Anjos em 24/04/1850

Inácio de Rego Barros, c/c aos 25 anos com sua sobrinha, a Sra. Justina Maria da Soledade (neta de seu primo legítimo Belchior Pereira de Brito). Justina era filha de uma irmã de seu marido, Simana Maria de Soledade.

Perpétua Maria Verónica, c/c Miguel Gomes Meira

Petronila Maria da conceição Petronila Josefa da Conceição, c/c José Pereira Pinto (família Capouxi). Este era filho de Francisco geneza Pinto e Tereza Maria de Jesus, ambos os cônjuges primos em segundo grau.

Maria Tereza do amor Divino, c/c Vital Pereira Pinto (primos legítimos?). Vital era viúvo de Maria Francisca do Livramento.

Simiana Maria da Soledade, c/c António Filipe de Sousa (primeiro de nome)

Miquelina Pereira de Araújo (Miquelina Maria da Conceição), c/c José Pereira de Araújo

Lizairo Pereira Pinto (Lizairo Pereira de Oliveira, c/c Inácia Maria do Pontoculim), Inácia Maria do Pontoculim, filha de Domingos José de Farias

Vital Pereira Pinto, c/c Maria Francisca do Livramento

Umeblina (Nasceu em Maio de 1827)

Alexandra

Puqueria Fausta da Trindade (Puqueria Maria da Soledade, Puqueria Fausta de Albuquerque), nasceu em 07/07/1833 e se casou em 1850 na capela de Boa Vista Pb, c/c Cristiano Albuquerque Cristiano de Albuquerque Sou

Isabel (nasceu em 1836)

Justina Maria da Soledade

Isabel maria da Soledade, c/c o seu curúcho Cristiano António de Albuquerque

Antônio Filipe de Sousa segundo de nome, casou em 11/03/1862 com Josefa Freire de Andrade (eram primos em terceiro grau). Seus avós eram primos legítimos.

Romana Maria Cavalcante, c/c José Faustino de Sousa Filho (filho de José Faustino de Sousa e sua segunda mulher Maria Pereira de Lacerda).

Manuel (batizou-se em 18/08/1841)

Silvino (batizou-se em 07/04/1844)

Belmira (batizou-se em 17/11/1850), c/c o seu curúcho e primo legítimo Genésio Manuel de Mira (filho de José Faustino de Sousa e sua segunda mulher, Maria Senhorinha Pereira de Lacerda.

Henrique (Nasceu em 21/07/1852)

Título: Árvore Genealógica de Cabaceiras-PB Universidade Federal de Campina Grande (UFCG - Campus I Programa de Pós-Graduação em História Mestrada: Maria Isabel Pimentel de Castro - Ano 2009 **Fonte:** Árvore Genealógica dos Colonizadores de Cabaceiras-PB (Séc. XVII e XIX) Árvore Genealógica por: Geroge Gomes de Araújo/ Maria Isabel Pimentel de Castro Design Gráfico: Roniere Leite Santos