

Espaços sagrados em escritos sacralizados

A historiografia de Elpídio de Almeida e as espacializações católicas na Campina Grande colonial

ALARCON AGRA DO Ó*

Resumo: A bibliografia de extração historiográfica e/ou memorialística sobre Campina Grande (PB) nos tempos coloniais associa, com insistência, a ocupação do território pelos influxos colonizadores e a edificação de templos católicos. Nisso aquela produção repete, guardadas as suas especificidades, o que se tem escrito sobre boa parte do país, quanto àquele momento histórico. Chama a atenção do historiador, no entanto, para além desse ressoar, as singularidades perceptíveis na produção de cada autor, em particular. O objetivo do artigo consiste em problematizar os modos pelos quais Elpídio de Almeida (1893-1971), na sua “História de Campina Grande” (1964/1993), obra de grande pregnância na memória coletiva e na conformação de currículos escolares contemporâneos, registrou as práticas de espacialização do sagrado nos povoamentos que se tornariam, depois, a cidade de Campina Grande.

Palavras-chave: Espaços do Sagrado; Historiografia; História da Cidade.

Abstract: Literary memoirs about Campina Grande, city in the state of Paraíba (Brazil), in colonial times, insistently associate the territorial occupation by the colonizers with the construction of catholic temples. Literature repeats, apart from specificities, what has been written about most of the country regarding its colonization. More than this fact, however, what particularly calls the historian's attention is the noticeable singularities in each author's production. The objective of this paper is to problematize how Elpídio de Almeida (1893-1971), in his book “História de Campina Grande” (1964/1993) [History of Campina Grande], which is a precise work for the collective memory as well as for the conformation of contemporary curricula, has registered the spatial practices of the sacred among populations that would then become the city of Campina Grande.

Key words: Sacred Spaces; Historiography; City History.



* **ALARCON AGRA DO Ó** é Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco; professor de Teoria e Metodologia da História da Unidade Acadêmica de História e Geografia (UFCG).

Introdução

Campina Grande, situada no interior da Paraíba, a crermos em boa parte dos seus letrados, é uma cidade católica romana. Para apresentar exemplos dessa construção narrativa do urbano, poderia mencionar dois materiais relevantes na construção de uma memória *oficial* da cidade: as "Memórias de Campina Grande", que consistem na compilação, em dois grossos volumes, de entrevistas realizadas pelo jornalista Ronaldo Dinoá nos anos 1970-80, e os três Anuários da cidade que foram editados no início dos anos 1980.

O livro de Dinoá e os Anuários são reiteradamente citados quando da evocação ou da problematização do passado campinense, sendo fonte mais ou menos destacada em ampla produção, especialmente aquela derivada de estudos realizados no âmbito da pesquisa acadêmica. Em ambos os materiais, é o que interessa ressaltar no que diz respeito à discussão do presente artigo, há amplo espaço para o registro de festas, personagens e eventos do mundo católico – outras relações com o sagrado sendo deixadas para as margens, sob a forma de informações pitorescas ou de referências laterais. Isso repercute na produção acadêmica, para quem outras leituras da espacialização do sagrado ainda são pouco legítimas.

No entanto, a presença de formas não-católicas de relação com sagrado é antiga na cidade. Desde há muito formas de crer (e, mesmo, de não crer) as mais diversas se afirmaram com ênfase na cidade, inscrevendo sua presença no corpo urbano com seus lugares de culto, com suas celebrações e, mesmo, com eventos de natureza ecumênica. No entanto, a versão escrita do lugar, na sua grande parte, é tributária do papado.

Isso tem implicações que talvez

puvéssemos tomar por óbvias – uma das quais sendo a deslegitimação das formas não-cristãs, ou, para ser mais exato, não-católicas de experimentação do sagrado e, em particular, de sacralização do espaço urbano. Saturados de signos que romanizam o mundo vivido, os campinenses, ao menos os expostos mais diretamente à cultura letrada/escolar, se vêem desprovidos, em termos gerais, de referências para pensar a sua cidade a partir de outros credos, ou de credo algum. Além disso, é possível imaginar, também, são sistematicamente deslegitimados outros relatos – menos *romanizados* – sobre a trajetória do catolicismo no lugar. O movimento contrário fica a cargo, apenas, das memórias individuais ou coletivas de segmentos específicos da população, organizados em função de sua pertença religiosa (Montenegro, 2010).

Há, pois, uma cisão a ser considerada. No espaço público ampliado, ou seja, no âmbito de práticas letradas de enunciação da cidade, a pregnância do arquivo católico é naturalizada. Ao contrário, em práticas culturais localizadas e fortemente endereçadas a públicos específicos há a construção e a difusão de outras cartografias – as quais, no entanto, passam por ser associadas apenas aos seus lugares de enunciação específicos, não atingindo *a cidade*.

Uma das práticas culturais mais empenhadas na afirmação dessa naturalizada catolicidade de Campina Grande consiste na produção historiográfica nomeada como *tradicional*, ou seja, aquele conjunto textual, escrito na maior parte das vezes até por volta dos meados do século XX, e, às vezes, avançando por sobre a sua segunda metade, e que tem por autores letrados não ligados à vida universitária. Os textos a que me refiro, compostos por jornalistas, historiadores ligados ao

Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, políticos, memorialistas etc. formam um dispositivo memorial que ainda é retomado com insistência na atualidade, como documento de certa percepção do vivido, mas, também, em muitas circunstâncias, como indicação *do que houve* na cidade, no seu passado.

Devo mencionar que aquele dispositivo histórico-historiográfico tem sido alvo, nas últimas décadas, de um grande número de leituras críticas, em muito por conta da experiência na pós-graduação, cada vez mais frequente entre os historiadores locais. De forma reiterada, os historiadores que tem se profissionalizado a partir dos anos 1980 dedicam parte significativa dos seus textos, especialmente as dissertações e teses, à análise mais ou menos detida daquele conjunto textual. Além disso, cabe registro também dois esforços de pesquisa específicos da historiografia *tradicional* paraibana. Em primeiro lugar, a dissertação de mestrado de Margarida Dias de Oliveira (1994); num segundo momento, o projeto "Histórias da Paraíba", levado a cabo no âmbito do Departamento de História da Universidade Federal da Paraíba, do qual resultaram diversos textos (Mariano & Sá, 2003).

As narrativas compostas no âmbito daquela historiografia *tradicional* sacralizam certa memória sobre a cidade, a qual não apenas empresta sentidos próprios para o vivido, mas, de forma significativa, entranha-se nas formulações contemporâneas sobre o passado, enxertando de forma silenciosa, nos discursos do presente, versões naturalizadas do vivido. No que diz respeito às formas sacralizadas de ocupação do espaço campinense, aquele corpus é, em sua grande maioria,

sensível apenas ao que se referiu acima como certa natureza católica da experiência histórica da cidade. Outras crenças, outras relações com o sagrado, são silenciadas e referidas, quando muito, em passagens breves e marginais.

O objetivo deste artigo é o de exercitar uma leitura daquele material, elegendo um de seus exemplos mais destacados e, nele, explorando uma dimensão em especial, qual seja, a sua forma específica de relatar a ocupação católica do solo campinense, nos idos da colônia. A obra lida consiste na "História de Campina Grande", do médico, político e acadêmico Elpídio de Almeida (1964/1993).¹

O estudo foi inspirado – de forma genérica – pelas reflexões estabelecidas em textos de François Hartog (2013), especialmente nos que são dedicados a pensar a condição do discurso histórico-historiográfico como uma enunciação sobre as complexas relações entre alguém e o que se descortina (ou se inventa) como sendo o seu *outro*. Além disso, levou-se em conta a idéia de que, na experiência histórica brasileira (como, de resto, na América Latina em geral), a religiosidade – e suas formas cristalizadas, as religiões – pode ser tomada como "a principal fonte de segurança ontológica, apoio moral e esperança", particularmente no cotidiano dos mais pobres (Sorj & Martuccelli, 2008, p. 38). Neste sentido, entender algo do complexo edifício simbólico da experiência social das religiosidades é lançar o olhar por sobre segmento relevante e decisivo da nossa história.

¹ A primeira data (1964) corresponde à edição original do livro; a segunda (1993), é a da edição

fac-similar que se serve de material de consulta para o artigo.

Autor e obra

Elpídio Josué de Almeida (1893-1971) é um nome recorrente na cena política, historiográfica e urbanística de Campina Grande ao longo do século XX. Como signo disso o seu nome ainda é estampado em vias públicas, equipamentos públicos e instituições, estando inscrito com cerimônia e reverência no corpo da cidade; além disso, sua escrita ancora boa parte da memória histórica em Campina Grande.



Elpídio de Almeida (1893-1971)

Filho de tradicionais famílias da cidade de Areia, no brejo paraibano, ele formou-se médico em 1918, carreira de certo modo comum entre os herdeiros da elite agrária brasileira nas primeiras décadas republicanas. A partir daquela inscrição ele se lançaria em diversas outras direções, especialmente nos campos da política e da historiografia, ainda que jamais abandonasse seu ponto de partida. Pode-se imaginar, quanto a isso, que para os seus sucessos concorreram o seu treinamento de base, como médico, bem como a sua origem familiar, especialmente na medida em que aquelas séries se associaram ao contexto histórico de sua vida, uma época marcada pela indisfarçável ressonância dos discursos médicos na construção de imagens legitimadas da nação (Cf. Carvalho, 1996).

Certamente o seu capital social o fazia visível aos olhos das lideranças do Estado, e logo em 1921 ele foi nomeado Inspetor Sanitário Rural da Paraíba. Pouco tempo depois, já em 1923, Almeida foi chamado pelo governo estadual para instituir e gerir o Centro de Saúde de Campina Grande. Além dessas

funções, ele foi, ainda, inspetor de ensino estadual e federal – sem ter abandonado a clínica médica. Em todas aquelas funções, ele exercia o papel de agente público empenhando em organizar pilares importantes da ordem republicana em implantação no país. Em 1929, num movimento que talvez não fosse inesperado, ele passaria a ocupar uma cadeira no Conselho Municipal, forma anterior da atual Câmara de Vereadores.

Sua trajetória profissional sofreu uma importante inflexão em 1947, quando elegeu-se prefeito de Campina Grande. Era aquele um momento de reorganização do quadro político-partidário paraibano, na medida em que o fim do Estado Novo, em 1945, havia deslocado para as margens da experiência política e administrativa pessoas e modos de *governo*, enquanto tornava possíveis novos arranjos e a aparição de novos rostos na cena política. Almeida, tendo se notabilizado como gestor eficiente nos campos da saúde e da educação, teve confiada a si a missão de gerir os destinos da segunda maior cidade do Estado, ponto estratégico em termos econômicos, culturais e eleitorais.

A gestão de Elpídio de Almeida como chefe da municipalidade se encerrou em 1951. Da prefeitura ele seguiu para a capital federal, na condição de deputado federal. Voltaria ao cargo de prefeito entre 1955-1959, numa gestão marcada, entre outros feitos, pela produção incessante de imagens fotográficas das ações do prefeito, com o que se compôs um amplo registro do que passaria para o

futuro como a sua *operosidade*. Como prefeito, *Dr. Elpídio*, como ficou lembrado na memória campinense, liderou a construção da Maternidade e a criação da Liga Campinense contra a Tuberculose. É atribuída à sua gestão, ainda, a fundação de um Posto de Puericultura que seria o primeiro do Estado. Como liderança no meio médico, tomou parte ativa na criação da Sociedade Médica de Campina Grande. Em 1964, quando Campina Grande completou o seu centenário de emancipação, Elpídio de Almeida presidiu a Comissão Cultural que organizou as festividades.

Em paralelo a tudo isso, Almeida dedicou-se a contribuir com periódicos locais e com a Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, além de escrever obras históricas, o que o levou a ser sócio do IHGP. A sua obra mais famosa consiste, justamente, na sua *História de Campina Grande*, editada pela primeira vez em 1964, quando das festividades da comemoração do Centenário da cidade.

Aquela obra, como já foi apontado, é uma síntese histórica da trajetória da cidade desde sua fundação até 1930 – e representa, ainda hoje, passado quase meio século de sua aparição, uma referência para a produção de outros relatos, notadamente em sites sobre a cidade e na sua cultura escolar (Silveira, 2012).

A narrativa de Elpídio de Almeida, na sua *História de Campina Grande*, segue uma espécie de padrão que é retomado em cada um dos cerca de trinta capítulos. Em primeiro lugar, há que se destacar que na corpo escrito da cidade assumido por Almeida se expressa uma percepção naturalizada do tempo histórico. Os eventos são tomados do passado para o presente, de sorte a que a temporalidade não é apresentada a não ser como uma

dimensão evolutiva da experiência.

Um segundo elemento que deve ser destacado consiste na escolha dos eventos e personagens que Almeida prioriza. Há, quanto a isso, uma firme valorização, num primeiro plano, de circunstâncias que, no seu registro, atualizam, sobre a cidade, uma memória que foge de surpresas, quando se toma por baliza (para uma eventual comparação de obras) outros escritos de historiadores ou memorialistas locais. Emerge do texto uma experiência urbana linear, plana, lisa – rugas eventuais sendo dissolvidas no caldo comum de uma sequencia de eventos, na maior parte das vezes, ligadas ao mundo das instituições *tradicionais* da cena brasileira: o Estado, a Igreja, o controle social etc.

Por fim, há que se mencionar a relação com as fontes. Abordando, exclusivamente, fontes oficiais e, declaradamente, afastando-se de materiais em que ele não confia – como, por exemplo, a memória oral – Elpídio de Almeida dava corpo a tradições já antigas no campo das humanidades. Seria nos materiais oficiais, eleitos como fontes, que se poderia encontrar o registro fidedigno dos eventos e personagens mais destacados da cena histórica – ou, ao menos, assim se organizava, naquele momento, a dizibilidade historiográfica, orquestrada a partir dos modelos gestados, no nosso país, no âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Schwarcz, 1993).

Mas as considerações acima são apenas *entradas* gerais em relação à obra de Almeida, tendo-se em vista o objetivo do presente estudo. Ainda que elas sejam importantes para o que se dirá a seguir, não consistem, por agora, no que importa mais a observar. O que nos interessa destacar, como se sabe, é o modo pelo qual, no âmbito de uma operação historiográfica construída naquelas

bases, fez-se um relato sobre a produção dos espaços sacralizados pelo catolicismo na ocupação colonial do que hoje vem a ser Campina Grande, o que se esboçará a seguir.

O estudo

Cabe, desde logo, retomar algo dito nas últimas passagens da parte anterior: a obra de Elpídio de Almeida, aqui lida, trata, quando dos espaços do sagrado na história colonial de Campina Grande, dos espaços sacralizados pelo catolicismo, e não mais. Experiências do sagrado porventura vividas por outros personagens da cena histórica relatada – e das quais temos amplo conhecimento a partir do exame de fontes nem sempre desconhecidas quando da escrita da *História de Campina Grande* – são objeto de um silêncio absoluto (Leal, 2012). E, aliás, não aparecem no texto nem mesmo formas alternativas de religiosidade em relação ao disposto como correto pelo cânone romano. Talvez nada disso tenha existido, dirá um leitor cético e mais afeito ao relato de Almeida; no entanto, a bem da dúvida, boa companheira para o historiador, cremos não ser de todo modo inútil chamar a atenção para esta *romanização* do passado campinense.

Mas esqueçamos por um instante *o que talvez falte* e prestemos atenção ao que, *certamente, se mostra*. Para pensar isso, uma primeira questão a ser destacada é a do pequeno espaço, no livro, dedicado à história colonial do lugar. Apenas os dois primeiros capítulos, pouco mais de cinquenta páginas (num volume com mais de quatrocentas páginas), são dedicados àquela temporalidade. Composto no âmbito de um regime de historicidade que valorizava, por sobre qualquer outro recorte temporal, o passado mais remoto, ou seja, aquele mais passível de uma abordagem *isenta* por parte do historiador, a obra de

Almeida surpreende pela brevidade de sua exploração dos tempos coloniais. Não é o objetivo deste artigo explorar esse filão, mas não deixa de ser relevante mencioná-lo.

Naquela breve narrativa, a primeira menção a religiosos por Almeida (p. 17) trata da indicação de que em 1670 chegou aos Cariris Velhos o capuchinho francês Teodósio de Lucé, o qual foi acompanhado, por oito meses, pelo Frei Martin de Nantes, franciscano, que tinha, também ele, a missão de catequizar os indígenas do lugar. Nas palavras de Almeida, tudo havia sido articulado por Antonio de Oliveira Ledo, colonizador que requerera, desde 1665, léguas de terra ao longo do rio Paraíba, e que, encontrando os Cariri, buscou "domesticá-los, em proveito do povoamento e para não ser incomodado na expansão pastoril incipiente." Dali se criaria a cidade de Boqueirão. Consoante um movimento habitual na dinâmica colonial ibérica, a Igreja se consorciava com a empresa de exploração do Novo Mundo, dando-lhe o anteparo civilizatório, mediante a introdução dos *selvagens* no simbólico da fé que legitimava, naquele momento, a expansão capitalista.

Fundado o núcleo do que viria a ser Campina Grande, em 1697, Teodósio de Oliveira Ledo valeu-se da "presença de um franciscano para a evangelização dos silvícolas e assistência religiosa aos ádvenas". Isso foi cientificado à Coroa portuguesa, o "que permitiu recebesse a aldeia, ainda em início, a proteção do governo metropolitano." Já em 1701, por exemplo, o capelão do lugar foi autorizado a "receber dos cofres públicos a importância de vinte e cinco mil réis de cômputo." (p. 38)

A ação do missionário foi intensa:

Apressou-se o missionário a construir um templozinho para os

ofícios religiosos reclamados pelas necessidades da aldeia. Mas o lançamento para os fundamentos da capela definitiva, em chão próprio, no alto da colina, com espaço livre em derredor, ocorreu em 13 de janeiro de 1759. Perdeu-se o nome do sacerdote que presidiu à cerimônia. Levantou ele um prédio rústico, de minguadas proporções, virado para o noroeste. Dez anos depois era capela. Só em 1891-1793, durante a seca que flagelou a região, avivado o espírito religioso dos habitantes, foram as paredes de taipa substituídas por alvenaria de tijolos, feitos com fervor no sítio do Lozeiro, onde a água era boa e não faltava. Com o crescimento do lugar, foi a igreja crescendo, remodelando-se, subindo, mas sem sair do local e sem mudar de posição. Começou capela, passou a matriz, chegou a catedral, conservando os fundamentos primitivos. Tudo desapareceu ou mudou em Campina Grande. Somente o templo, marchando para três séculos, continua a lembrança dos primeiros povoadores. (p. 38)

Na passagem citada enfronham-se mundos, abismos, portas várias para o exame de uma geografia do sagrado campinense. O primeiro templo católico aparece então como a primeira e fundante significação do espaço local em relação aos tempos e aos ritos do sagrado. A partir de sua instalação rompeu-se o tempo vivido, deixando-se para trás a época em que todos e tudo se moviam ou se fixavam em solo, se não profano, ao menos, já sacralizado. Observe-se, ainda, que a edificação é justificada pelas "necessidades da aldeia", ou seja, Deus descia à terra por conta do clamor do seu povo, desejoso de um ponto fixo de devoção. Não lhe bastava mais adorar no mundo amplo em que se vivia, pleno, aliás, de perigos e de desconhecimentos. Já era tempo de

sedimentar o divino, de ancorar os diálogos entre a terra e o céu, sacramentando laços com o sagrado e, desde aí, tornar possível a atualização sacramental de laços outros, entre pessoas e entre pessoas e seus *santos* de devoção.

O lugar da edificação não podia, naquelas circunstâncias, ser outro: "no alto da colina". Dali não só se estava mais próximo do céu, como se poderia vigiar com mais eficiência o derredor amplo, até os pontos distantes alcançados pela vista. A auto-ironia campinense não deixaria de registrar, no entanto, ainda por longo tempo, até hoje, que a primeira capela, tanto quanto todas as outras edificações religiosas construídas ali, em seguida (até a contemporânea Catedral), ficaram, sempre, de costas para os povoamentos iniciais. O que a Igreja não desejava ver, naquele entrocamento de viajantes, de tropas, de aventureiros e, talvez, de mulheres de reputação duvidosa?

Não passa despercebido ao leitor, por outro lado, a introdução, por Almeida, de um tema recorrente no imaginário *nordestino*: a seca, especialmente nas suas relações com o sagrado. Diz ele que a igreja campinense, aliás, ainda uma capela, foi objeto de devoto investimento por parte da população entre os anos de 1793 e 1795, quando da seca. Frente ao flagelo periódico da região, os *fiéis* imaginaram, decerto, que Deus se lembraria com mais zelo de seus filhos se sua casa terrena estivesse em melhor estado.

Observe-se que Almeida indicava que o processo de crescimento da igreja foi contínuo, tanto quanto era firme a sua localização espacial. Naquele monumento residia, ao seu ver, uma espécie de fundamento ontológico da cidade, ele sendo o ponto fixo que garantiria estabilidade ao lugar. É quase

uma não-história, uma ausência de movimento, uma recusa à transformação efetiva, vez que apenas ampliações e aperfeiçoamentos ocorrem com aquela edificação ela sobrevivendo a tudo e a todos, ponto de congelamento dos sentidos, fonte de segurança para homens e mulheres que habitavam um lugar que era passagem e que, além disso, mudava com o tempo. Ao tempo da escrita da "História de Campina Grande" de Elpídio de Almeida aquela Catedral era o ponto de referência de um grande número de outras edificações católicas, as quais prevaleciam largamente sobre outros modos de espacialização sagrada na cidade, dada a predominância numérica (ou imagética) do catolicismo no lugar (Souza, 2012, p. 244).

Os passos seguintes da povoação, diz Almeida, seguiram a praxe da época, sendo regrados e referidos em grande medida pela posição na hierarquia da espacialização eclesiástica. Assim, Almeida entende ser importante registrar que a aldeia cariri de Freguesia, formada depois da que seria Campina Grande, fez-se freguesia em primeiro lugar, "com o nome de Nossa Senhora dos Milagres do Cariri de Fora. Campina Grande ficou-lhe na dependência, como capela filial. Só em 1769 se separou, ano em que se constituiu em freguesia, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição." (p. 38-39)

As relações entre aquelas duas localidades seriam intensas por algum tempo:

Se eclesiasticamente esteve Campina dezanove anos subordinada a Nossa Senhora dos Milagres (S. João do Cariri), também o esteve judicialmente, por menor prazo, catorze anos. Em 17 de abril de 1776 foi criado o julgado do Cariri de Fora, compreendendo a freguesia de Campina Grande. (...) Deu-se a

independência em 1790, ao ser Campina Grande elevada a vila. Aí sobrepujou S. João do Cariri que, administrativamente, continuou povoação. (p. 39)

Importa registrar que a presença de espaços religiosos, segundo Almeida, era indicativa das dimensões e da relevância dos lugares; quanto a isso, diz ele, a propósito desta querela que seu texto vai construindo entre os burgos:

Em 1777 era essa a situação das duas freguesias: a de Campina Grande possuía 3 capelas filiais, 47 fazendas, 421 fogos e 1490 habitantes; a de Milagres 2 capelas, 87 fazendas, 410 fogos e 1799 habitantes. (p. 39)

A condição de freguesia emparelhava com o desenvolvimento:

Depois de elevada a freguesia acentuou-se o desenvolvimento de Campina Grande. Decorreu período muito mais curto entre o de freguesia a vila que o de aldeia a freguesia. (p. 39)

A elevação do lugar à condição de vila, em 1790, o que custou tempo e intensas negociações com a Coroa, teve seu momento marcante na elevação do pelourinho, entendido este como "o marco que simbolizava o poder municipal, o sinal de existência da justiça, do governo eleito pelo povo." Como enfatiza Almeida, "Vila sem pelourinho não era vila." O monumento tinha lugar fixado na lei: obrigatoriamente deveria ser posto "em frente ao prédio do Senado da Câmara". Na nova vila que se instalava, calhou de tal ponto estar "ao lado da igreja, ainda uma capela de cal e adobe." (p. 48)

Aquela vizinhança, certamente, deveria ser destacada, principalmente pelo que aquele registro deixava entrever, nos seus implícitos. O Senado da Câmara dispunha-se, no ordenamento espacial

daquele lugar, nas cercanias da Igreja, como que a irmanar algo já tão enredado nas práticas do governo colonial: a fé e a ordem. O visual daquele núcleo de mando do lugar não deixaria dúvidas ao passante e ao morador, quanto à proximidade física e de interesses entre a Coroa e Deus (Sousa, 2012).

Quando da elevação da freguesia à condição de vila, o vigário padre João Barbosa de Gois, "satisfeito com o predicamento (...), quis também concorrer para o engrandecimento do lugar." Isto se faria mediante a doação de "uma data de terra, nas proximidades da sede, à irmandade do SS. Sacramento." A terra doada, com o tempo, passaria a ser conhecida como *a terra do Santíssimo*. Só com a expansão "da cidade para o oriente", no decorrer de sua história, é que "os limites da terra da irmandade" seriam atingidos pela povoação efetiva. (p. 61)

Elpídio de Almeida, ao discorrer sobre o futuro daquela doação, não se furtou a executar um movimento sutil de crítica à gestão patrimonial da Igreja numa época posterior:

Durante o período de 160 anos, a contar da doação, foi a propriedade conservada, imóvel pertencente à freguesia, em observância à vontade do doador. Inúmeros sacerdotes estiveram, nesse longo espaço de quase duas centúrias, à frente dos destinos da paróquia. Nenhum se arrojou a contrariar a determinação expressa do padre João Barbosa.

Veio o progresso, e Campina Grande passou a ser, em 1948, sede de diocese. O seu primeiro bispo, D. Anselmo Pietrulla, um franciscano sem noção do preço dos bens materiais, alienou inocentemente o que a recém criada circunscrição eclesiástica possuía de mais alto valor. Sem querer, à falta de bons conselheiros, prejudicou

irremediavelmente o desenvolvimento da diocese. As terras vendida, numa extensão sem fim, parte já encravada no perímetro urbano, estão valendo milhões. E valerão cada vez mais, por tempo sem conta. Um ato impensado, insinuações cubiçosas levaram o primeiro bispo a entorpecer a ação de seus sucessores, impossibilitando-os da realização de grandes obras sociais e educativas com recursos próprios. (p. 61-62)

A Igreja, força de Deus e, por conseguinte, pouco sabedora dos ritmos do mundo (do *século*), perdera seu patrimônio terreno por influência de maus conselheiros. A cidade celestial e a cidade dos homens se desconectaram, de acordo com o relato: as demandas específicas de cada uma delas se repeliem mutuamente, o que não se registra, ali, sem a sombra de uma hierarquia. Isso se dá na medida em que Almeida parece guardar certo rancor de quem se acumpliciou naquela atitude de despredimento material – e disfarça isso indicando que a Igreja se viu, por meados do século XX, sem condições de atuar com mais ênfase em obras sociais e educativas, dada a sua pobreza. Um franciscano, diz Almeida, mais voltado para as fumaças do divino, não teria compreendido que a mão de Deus se mostra, na história, também graças à condição de proprietário de seu representante mortal. Como o bispo e o padre poderiam acolher o pobre e o inculto, sem recursos materiais que sustentassem suas obras de caridade? Como a cidade poderia ter inscrita no seu corpo social a ação de uma Igreja carente de terras, de rendas, de capital?

Palavras finais

Ao leitor do início do século XXI, cabe certamente o papel de estranhar o relato de Elpídio de Almeida. Mais ainda tal papel cabe ao historiador, profissional

que chama a si a responsabilidade pela exploração das margens – e dos limites – do que se pensa, faz e diz nos seus campos e canteiros. E, aí, surgem questões, em meio ao qual a espessura do texto vai se alterando, a sua superfície ganhando ranhuras e brechas, talvez, inesperadas. Muitas das tais questões, de todo modo (e não seria imprudente imaginar, aliás, que todas elas...) escaparam a Almeida, mais que pela sua incapacidade, pela virtual impossibilidade histórica da sua emergência. Quando o lemos *agora*, entre ele e nós se coloca a realidade de que vivemos tempos outros, nos quais outros regimes de historicidade, em relação aos experienciados por Elpídio de Almeida, são vigentes e praticados, enfim (Hartog, 2013).

Quem, efetivamente, praticava aqueles espaços? E como tais práticas se davam? E, mais: como os praticantes e seus modos de fazer funcionar o espaço se colocaram no tempo? Outros espaços foram sacralizados? Se sim, de que forma? Por outro lado, qual a relação dos espaços sacralizados – e dos seus praticantes, legítimos ou não – com *outras* espacializações, as tais ditas *profanas*? Como viviam, na sua relação com o sagrado, índios, negros, brancos pobres, mulheres, crianças?

Um questionário de tal natureza não tem suas respostas no texto de Almeida. No entanto, a sua enunciação exerce um papel quase *terapêutico* (citar Derrida?) para o historiador, no sentido de que abre-se ali um espaço de descontinuidade entre práticas historiográficas passadas e presentes, o qual acaba por tornar visível a fragilidade, a dimensão limitada e a historicidade do próprio discurso histórico-historiográfico. Questões colocadas ontem com ampla legitimidade tornam-se, hoje, quase

inoportunas ou pouco relevantes – o questionário de hoje, portanto, apenas devendo ser pensado nos termos de hoje.

Aquelas perguntas, e outras tantas, se colocam na medida em que, na atualidade, cresce em quantidade e em relevância a inquietação das ciências sociais e humanas quanto à irrupção do sagrado nos espaços, imprimindo-lhe certa ordem – a qual, por sua vez, acaba por repercutir de algum modo nos relatos que monumentalizam aqueles espaços de que se fala (Delacroix; Dosse; Garcia, 2012). As relações entre as experiências do sagrado – inclusive as experiências de sua historicização – e os espaços, hoje, são objeto de atenções várias, e desde aí abrem-se sedutoras possibilidades de pesquisa. Uma das frentes de trabalho aí armadas, e em relação às quais o presente estudo se aproxima, consiste em problematizar as relações entre a sacralização dos espaços, sua monumentalização na escrita (especialmente na escrita histórico-historiográfica) e os temas do civismo, da nação e da identidade (Rosendhal, 2012).

É possível articular a escrita de Almeida, entre outras séries históricas, àquilo que já foi nomeado como a romanização brasileira, ou seja, a orquestração de práticas religiosas e sócio culturais, já desde os fins do século XIX e pelas primeiras décadas do século XX, a qual permitiu a difusão no país de formas culturais católicas inspiradas num modelo de submissão aos rigores oriundos da Cúria Romana e que se ancoravam no desejo de construção de uma imagem católica-romana para o Brasil. Por aquela perspectiva, a Igreja romana era o sinal de Deus no mundo e a sua presença – no passado como no presente – deveria ser acentuada de sorte a que aquela sinalização fosse explicitada e naturalizada (Coutrot,

2003; Ribeiro, 2009).

Como já foi apontado pela historiografia, além disso, os meados do século XX foram marcados, em Campina Grande, pela proliferação de iniciativas por parte da diocese local, no sentido da afirmação de uma identidade católica da cidade, identidade esta que seria o cimento social a unir os habitantes do lugar. Num momento em que, para usar dados do censo de 1950, 97% da população se dizia católica-romana, e em que praticantes de outras relações com o sagrado "se automeavam como católicos, com receio de serem molestados por suas crenças, tidas por alguns como exóticas ou até mesmo maléficas", a Igreja de Roma sentia-se à vontade para imperar, sem, no entanto, abrir mão da ação contínua de reforço de sua predominância (Souza, 2012, p. 243).

Não se quer, por fim, com o rol de perguntas disposto acima, apontar lacunas do/no texto de Elpídio de Almeida – até porque elas, se houverem, derivam do que se produz a partir do encontro do nosso olhar com a página impressa, e não mais. No entanto, em primeiro lugar, cabe à crítica histórica estranhar a produção do campo, num esforço de autoconhecimento e de problematização *por dentro*. Além disso, deseja-se pensar e fazer pensar sobre tudo isso, até porque, ainda hoje, os relatos de Almeida foram alvo de poucas retomadas críticas, ao menos no que tange ao tema deste artigo.

Parafrazeando o estudo de Souza citado acima, poderia afirmar que não é o caso de se imaginar que o relato de Almeida represente *fielmente* o que houve no passado colonial campinense, especialmente no que diz respeito à dinâmica da ocupação sacralizada do espaço. No entanto, não parece incorreto supor que o seu texto traga em si muito

do que circulava no âmbito do arquivo imagético – a memória coletiva – de certas frações da população campinense, notadamente de sua elite letrada, quanto ao passado da cidade. A história contada por Almeida, assim, pode ser tomada menos como a imagem do vivido, e, mais, como algo que se desejava apresentar ao futuro como sendo o passado (op. cit., p. 247).

Por que somos *apenas* católicos, e *apenas* de certas formas, quando somos *passado*? O que mais seria possível contar, disso? Ou, por outro lado, se *somos católicos*, por que *aquela* é o nosso passado, e não outro? Por que a história da religião na Campina Grande colonial é, ali, quase apenas a história da aquisição e da perda de terras, ou da conquista de uma colina, ou da edificação de um templo como forma de clamor ao divino? O que mais podemos contar, daquilo tudo, e de outras coisas tantas (Abreu, 2012)?

Referências

- ABREU, Maurício. Sobre a memória das cidades. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. (orgs.) **A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios**. São Paulo: Contexto, 2012, p. 19-39.
- ALMEIDA, Elpídio de. **História de Campina Grande**. Campina Grande: EPGRAF, 1993 (Edição Fac-Similar da Edição Original).
- CARVALHO, José Murilo de. **A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro de sombras: a política imperial**. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume Dumará, 1996.
- COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René. (org.) **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 331-363.
- DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. **Correntes históricas na França, séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2012.
- OLIVEIRA, Margarida Dias de. Intrepida ab

origem. O Instituto Histórico e Geográfico Paraibano e a construção da história local (1905-1930). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. UFPB, 1994.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**. Presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

LEAL, Cibele Jovem. As religiões afroameríndias nas espacialidades da cidade. Delineações de fronteiras em Campina Grande. Dissertação de Mestrado. UFCG: PPGH, 2012.

MARIANO, Serioja R. C. & SÁ, Ariane Norma de Menezes. (org.) **História da história da Paraíba**. Autores e análises sobre o século XIX. João Pessoa: EDUFPB, 2003.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, metodologia, memória**. São Paulo: Contexto, 2010.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. Modernidade no Brasil, Igreja Católica, Identidade Nacional: práticas e estratégias intelectuais (1889-1930). Tese de Doutorado. Recife, PE: PPGH/UFPE, 2009.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e sua dimensão espacial. In. CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa & CORREA, Roberto Lobato. (orgs.) **Olhares geográficos**. Modos de ver e viver o espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 73-99.

SCHWARCZ, Lilia M. **O espetáculo das raças**. Cientistas, intuições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVEIRA, Regina Paula Silva da. O papel de Elpídio de Almeida para a construção da história de Campina Grande. In. IX Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil" João Pessoa: UFPB, 2012: Anais Eletrônicos, p. 477-491.

SOUSA, Marcelo Lopes de. A cidade, a palavra e o poder: práticas, imaginários e discursos heterônomos e autônomos na produção do espaço urbano. In. CARLOS, Ana Fani Alessandri; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. (orgs.) **A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios**. São Paulo: Contexto, 2012, p. 147-166.

SOUZA, Antonio Clarindo Barbosa de. Do pecado ao perdão: a procissão da "Sexta Feira Santa" em Campina Grande nos anos 1945-1965 e as diferenciações sociais. In. História, Memória e Comemorações – ANPUH-PB / Rodrigo Ceballos; Josineide da Silva Bezerra (orgs.) Campina Grande: EdUFCG, 2012, p. 243-252.

*Recebido em 2016-03-08
Publicado em 2016-09-03*