

Aracati entre memória e patrimônio

Historiografia, usos do passado e negacionismos

Aracati Between Memory and Heritage

Historiography, past uses and Negationisms

MÁRIO MARTINS VIANA JÚNIOR*
ANTÔNIO GILBERTO RAMOS NOGUEIRA**
ALFREDO RICARDO SILVA LOPES***

RESUMO O artigo analisa as interações entre memória, patrimônio e historiografia pública em Aracati, Ceará, explorando como esses elementos moldam as narrativas sobre as relações étnico-raciais e o legado da escravidão. A pesquisa abrange os séculos XVIII ao XXI, focando no Instituto Museu Jaguaribano (IMJ) e na cidade de Aracati como espaços de construção de memória. As fontes incluem documentos históricos, censos, registros de batismo e entrevistas, confrontando representações tradicionais com evidências documentais da presença de negros e

* <https://orcid.org/0000-0001-5957-7021>

Universidade Federal do Ceará, Av. da Universidade, 2.700,
Benfica, Fortaleza, 60015-290, Ceará, Brasil
mario_ufc@hotmail.com

** <https://orcid.org/0000-0001-8426-3534>

Universidade Federal do Ceará, Av. da Universidade, 2.700,
Benfica, Fortaleza, 60015-290, Ceará, Brasil
antonioantonio@uol.com.br

*** <https://orcid.org/0000-0003-2884-1701>

Universidade Federal de Santa Catarina, Campus Universitário, s/nº,
Trindade, Florianópolis, Santa Catarina, 88035-972, Brasil
alfredorsl@gmail.com

indígenas. O argumento central destaca a reificação de memórias elitistas e a omissão das histórias de resistência negra e indígena. As conclusões apontam para um regime de apagamento sistemático, reforçado por práticas negacionistas e racismo cotidiano, revelando desafios para uma historiografia engajada que busca ressignificar o passado e promover reparação histórica.

PALAVRAS-CHAVE memória, negacionismo histórico, Aracati.

ABSTRACT The article analyzes the interactions between memory, heritage, and public historiography in Aracati, Ceará, exploring how these elements shape narratives about ethnic-racial relations and the legacy of slavery. The research spans the 18th to 21st centuries, focusing on the Instituto Museu Jaguaribano (IMJ) and the city of Aracati as memory-building spaces. Sources include historical documents, censuses, baptism records, and interviews, confronting traditional representations with documentary evidence of Black and Indigenous presence. The central argument highlights the reification of elite memories and the omission of stories of Black and Indigenous resistance. The conclusions point to a systematic erasure reinforced by negationist practices and everyday racism, revealing challenges for engaged historiography that seeks to reframe the past and promote historical justice.

KEYWORDS memory, heritage, historical negationism.

INTRODUÇÃO

Patrimônio e memória têm desafiado a história disciplinar, na medida em que se inscrevem na cena pública, nos diferentes espaços disciplinares e no ensino de história como questões próprias da história do tempo presente. Enquanto vetores de um complexo processo de “reificação do passado”, ou, se quisermos, da emergência de “novas interpretações do passado”, consubstanciadas por disputas de “apagamentos/silenciamentos” ou “reabertura/reativação da história”, funcionam como

recurso e dispositivo a entrelaçar, em sua dimensão política e social, passado, presente e futuro (Nogueira, 2022, p. 183).

Há indícios robustos e incontornáveis de que a prática historiadora, renovada pela história pública, encontrou, na arena do patrimônio cultural, espaço privilegiado de reflexão para discutir questões ligadas às políticas de memória, usos do passado, bem como as representações das relações étnico-raciais nos acervos de bens materiais e imateriais patrimonializados (Bauer; Borges, 2018).

A dimensão pública do patrimônio se conecta aos fundamentos da história pública centrados na atuação de uma prática historiadora preocupada em alcançar um público ampliado (audiências) em relação ao conhecimento histórico produzido. Nesse sentido, projetam-se dois campos que, ao dialogarem e convergirem, impescindivelmente, acabam estimulando debates e embates que não estão, não conseguem e não podem (mais) ser contidos entre os muros acadêmicos. Eles transbordam. E, neste transbordar, há o choque com diferentes concepções de história e usos e representações do passado, conforme veremos a seguir.

No caso específico aqui abordado, teremos oportunidade de visualizar e analisar como memórias, patrimônios e história pública sobre questões étnico-raciais estão sendo tratados, esquecidos e lembrados na cidade de Aracati, no Estado do Ceará. Um debate que põe em evidência, sobretudo a partir do contraste entre documentos escritos e oralidade, questões cruciais como racismo, negacionismo, reparação histórica, entre outros. Nessa jornada analítica, busca-se desvelar alguns dos embates e formas como “a sociedade e o Estado têm lidado com seus passados difíceis” (Borges, 2018, p. 92).

Para tanto, este artigo está dividido em cinco partes. Primeiro, contextualiza-se a cena colonial a partir da cidade de Aracati, no Ceará, com foco no Instituto Museu Jaguaribano (IMJ). Segundo, analisam-se as relações nesse território em tempos pretéritos a partir dos aspectos étnico-racial e do trabalho. Terceiro, busca-se investigar se há correspondências entre as memórias da branquitude e temas e formas tratados

no IMJ para, em seguida, destacar a importância de se racializar a memória e enfrentar racismos e negacionismos.

LUGARES DE MEMÓRIA BRANCA

A cidade de Aracati, fincada no litoral leste do Estado do Ceará e distante 148 quilômetros da Capital Fortaleza, é um dos locais onde ainda é possível observar edificações que remetem ao período colonial do Brasil, a exemplo de seus famosos sobrados e igrejas (Jucá Neto; 2019). Tombado pelo IPHAN em 2001, o centro histórico compõe um conjunto arquitetônico e paisagístico que nos remete à cena colonial.

Ali, é possível, por exemplo, transitar pelas ruas de pedras disformes, como a antiga Rua Santo Antônio, para conhecer a antiga Casa de Câmara e Cadeia, o Mercado Público, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, entre outros, que materializam um passado escravocrata. A Vila de Santa Cruz do Aracati foi erigida em 1748, ao lado do mais importante rio cearense, o Rio Jaguaribe. Sua história se confunde mesmo com a história da própria Capitania, Província, Freguesia e, depois, Estado do Ceará, com a proeminência das atividades ligadas à pecuária.

Por ela passaram os primeiros colonizadores europeus da América Portuguesa, como Pero Coelho de Sousa, em 1603. Este é um fato memorável para seus antigos moradores. Aquele açoriano seguiu com sua tropa até o extremo oeste, na Ibiapaba, hoje fronteira com o Piauí, onde combateu franceses e indígenas, fazendo escravizados, em sua busca de descoberta e conquista de um possível *El Dorado* no Maranhão (Moreno, 1907).

O porto fluvial permitia uma ligação com outras partes do planeta, pois “estar perto de um porto era estar perto do mundo (Hobsbawn, 2009, p. 31). As navegações pelo Jaguaribe tanto traziam como levavam utensílios e gêneros do sertão ao litoral e vice-versa. Sujeitos escravizados se tornavam mercadoria nos registros portuários. Através das charqueadas e do comércio de carne salgada, que contava com embarcações denominadas de “sumacas”, conseguia-se fazer uma

importante integração entre a costa leste e oeste do litoral do Ceará. Com isto, Aracati superou, em termos econômicos, a Capital Fortaleza até meados do século XIX (Nogueira, 2017):

Através do porto de Aracati e de Fortaleza entraram mercadorias com destino às casas comerciais aracatienses e de lá são distribuídas para outras cidades cearenses, como Icó e Russas, por exemplo. A entrada dessas mercadorias provocou mudanças nos hábitos e costumes locais, como no consumo do chá e o ritual do jantar, a aquisição de produtos importados como as louças (Bezerra, 2015, p. 226).

Estes aspectos da riqueza de Aracati são, ainda hoje, lembrados e contemplados saudosamente pelos responsáveis por um lugar de memória local e salvaguarda patrimonial, o Instituto do Museu Jaguaribano (IMJ). A função principal do IMJ, como declarada, é a de “preservação do patrimônio e acervo cultural da zona jaguaribana”¹. Contudo, posiciona-se mais como baluarte de memórias dos tempos áureos das elites aracatienses.

Está sediado no antigo Solar do Barão de Aracati, na principal rua do sítio histórico (antiga Rua Santo Antônio, hoje Cel. Alexandrino), um imponente sobrado de quatro pavimentos, 18 janelas, pisos e escadas de madeiras, contando ainda com azulejos que buscam remeter a casas portuguesas. Ali, principalmente pela condução da exposição guiada, confunde-se aberta e constantemente memória com história. Uma memória de pessoas brancas que nega a existência pretérita de pessoas pretas e escravizadas em Aracati.

A história do Aracati é tratada e exposta no IMJ a partir de ciclos econômicos, remontando a formas de historiar que remetem ao início do século XX (Simonsen, 1978). Além do Ciclo do Gado, há o Ciclo da Carnaúba, o Ciclo da Cana de Açúcar e o Ciclo do Sal.

1 Disponível em: <https://mapacultural.aracati.ce.gov.br/espaco/3830/>. Acesso em: 08 jun. 2025.

Ciclo do Gado

Nos séculos XVII e XVIII a indústria pastoril no município de Aracati era a mais importante do Ceará. Eram preparadas anualmente 20 a 25 mil bois e pelo porto de Aracati, saíam de 25 a 30 mil couros salgados, de 50 a 60 mil de sola e vaquetas, 30 a 35 mil couros de cabras, 2 a 3 mil pelicas brancas (camurça), que costumavam a fabricar no sertão. Antes da edificação da vila, o povoado era possuidor de algumas “oficinas” de onde saíram as primeiras carnes salgadas do Brasil.²

No Instituto do Museu Jaguaribano, projeta-se uma espécie de resumo da história econômica de Aracati, a partir de utensílios doados pelas igrejas e por ricas famílias da região. Memórias que tentam disciplinar a história. O Museu “nasceu [na década de 1960] do interesse de um grupo de aracatienses [...], membros de uma elite cultural local que pregava o enaltecimento da história da cidade e o resgate do patrimônio histórico” (Farias, 2000, p. 42).

Estas características do IMJ apontam para a construção e manutenção de aspectos históricos harmônicos e lineares da cena colonial, projetando uma noção de história contemplativa, que estrutura o Museu. As memórias pessoais que se buscam difundir como história são aquelas que eclipsam a presença de negros na região. Nesse sentido, projetam uma forma de história pública, pois:

Quando a memória pessoal se entrelaça com aquela da vida pública, põe-se a questão do direito de alguém selecionar o que poderá ou não vir a público, por exemplo, para preservar a integridade de uma reputação, ou de uma versão historiográfica já publicada, ou mesmo para evitar o comprometimento de outras pessoas, vivas ou mortas, relacionadas ao caso sob escrutínio. *Até que ponto é legítimo que indivíduos ou*

2 Descrição integrante da exposição “Ciclo do Gado” no IMJ.

grupos reivindicuem posse ou controle sobre o que pode ou não ser publicado, ou mesmo sobre o modo como será apresentado ao público? (Albieri, 2011, p. 20, grifo nosso).

A forma de historiar e publicizar o passado possui correspondência com a única exposição existente em outro espaço de memória no município: o Museu Arqueológico Comunitário do Cumbe e de Canavieiras (MACCC), que, logo em sua entrada, dispõe da mítica Iracema, do romance de José de Alencar. O Cumbe, enquanto comunidade, ou Sítio Cumbe, enquanto localidade, é um território em conflito pelo passado, presente e futuro distante 14 km do IMJ. No MACCC, é replicada a narrativa alencarina romanceada de que a índia e o branco português teriam fundado a civilização cearense. Há uma convergência, portanto, desta forma de lembrar em lugares de memória aracatienses. A Guerra dos Bárbaros, que representou a resistência, mas também a expulsão e assassinato de milhares de indígenas ao longo do Jaguaribe, sequer é citada (Puntoni, 2002).

Este “enquadramento da memória” assume uma roupagem ainda mais grotesca e violenta quando negros (não) são retratados no espaço do IMJ (Pollak, 1989). Ao se adentrar no pátio dos fundos daquele sobrado, é possível visualizar uma plaquinha de cartolina em formato de seta, afixada em um gradil, com as seguintes palavras “S. NEGROS”. Há impressões em papel em preto e branco nas três paredes, enquadradas em moldura simples, de algumas pinturas de Rugendas e Debret, sem quaisquer legendas. Também afixados na parede, existem três instrumentos de tortura em “homenagens aos pretos”, conforme verbalizado pelo mediador (a) que conduz as visitas. Completando o quadro estereotipado, há uma imagem de Iemanjá com algumas oferendas. Tudo isto disposto debaixo de uma escada caracol, colada à entrada dos banheiros externos e atrás de um gradil (Marques, 2022).

Figura 1: S. Pretos



Fonte: Acervo dos autores.

Nas visitas realizadas entre julho de 2023 e dezembro de 2024, pudemos observar que a mediação no IMJ era feita por uma professora aposentada e um morador da região do Cumbe, além de outros(as) voluntários(as). A professora integrava o quadro diretor do IMJ e expôs que o acervo era composto e tematizado a partir das doações de bens de famílias da região que desejavam se ver representadas e lembradas naquele espaço.

Por estas razões, há formas de representar o(s) passado(s) pelo IMJ que endossam narrativas e memórias parametrizadas pelas ações de uma elite local conservadora. Sob justificativa de preservação do patrimônio cultural e publicização da história, manipulam de forma bastante violenta e perigosa os tempos pretéritos, bem como o presente e o futuro.

Nesse sentido, é imperativo retornar e considerar os alertas de Rodrigo Ferreira (2018, p. 35-36) aos historiadores(as), quando aponta a necessidade de se pensar acerca da produção e divulgação da história fora do espaço acadêmico e escolar sem o acompanhamento profissional, “pois, na maioria das vezes, o público acessa tais narrativas sem

outros elementos para relativizá-las”. No IMJ, até o tempo final de realização desta pesquisa (dezembro de 2024), as exposições, mediações e narrativas vinculadas não abriam espaço para a reflexão em torno dos temas da escravidão e das relações étnico-raciais.

ESCURECENDO A CIDADE

Ao confrontarmos o trabalho do IMJ com diferentes documentos e estudos históricos, é possível visualizar aquilo que se deseja ocultar, esquecer, afastar ou mesmo falsear. Uma “zona de fronteira”, como alertam Bauer e Nicolazzi (2016), o que indica e provoca a pensar como os historiadores não são os únicos a trabalharem com o passado; a animarem seus usos.

Nesse sentido, apesar de o IMJ ter sua principal exposição focada em ciclos econômicos, por exemplo, aborda-se *o tema do trabalho* apartado dos trabalhadores, das suas relações, das suas experiências e histórias de vida. Eles não são citados, lembrados, racializados, apesar da comprovada existência de escravizados negros nas charqueadas (Rolim, 2012).

A abstração é tamanha que é possível problematizar se as figuras ilustres estampadas nos quadros expostos, ou que sustentam os nomes das famílias empreendedoras foram as mesmas que executaram atividades braçais no trato da cana, dos bois, do algodão e do sal. O percurso selecionado para a exposição memorial, e a mediação realizada cotidianamente, ignoram as profundas contradições daquela sociedade escravista em tempos pretéritos, pois oriundos de uma sociedade que praticava a exploração do trabalho escravo.

O aspecto *étnico-racial* é outro ponto problemático. Exceto pela figura do Dragão do Mar, trazido à lume em um painel por ser filho de Aracati e lembrado pelo seu heroísmo na luta pela abolição da escravatura, a temática da escravidão de pessoas negras e indígenas sequer é pontuada, mesmo que a ambição temporal da exposição seja a de abarcar tempos concernentes à Colônia e ao Império. Aracati, da forma

como apresentada e lembrada no IMJ, parece não fazer parte do passado escravocrata brasileiro. Uma cidade à parte.

Entretanto, estas memórias projetadas de uma cidade branca com pessoas ilustres destoam daquilo tratado pela historiografia e em diversas fontes históricas, o que evidencia práticas e condutas negacionistas. Em viagem pelo Ceará, entre 1859 e 1861, o naturalista Francisco Freire Alemão compôs o grupo que ficou conhecido como Expedição das Borboletas e, em seu diário, foram registradas impressões acerca do povo aracatiense:

Já tive ocasião de falar da gente, mas hoje posso acrescentar mais alguma coisa. *Poucos índios, muitos pretos e mestiços ou pardos dão ao povo um caráter especial, ou diverso, do que tenho observado em outros lugares.* Alguma atividade mais, mais turbulentas, mais gênero mercantil e ao mesmo tempo mais ciganismo. [...]. Não domina aqui o tipo da beleza, a gente é mais feia. *Algumas moças bonitas, claras e coradas* tenho visto, mas no geral, como observamos no teatrinho onde havia mais de 100, e na família dos Caminhas onde tenho visto reunidas bastantes senhoras, não são bonitas: há muita semelhança com a gente do nosso Rio de Janeiro (Alemão, 2011, p. 67, grifo nosso).

Ainda que reforçando preconceitos de época, ao associar beleza à brancura, Freire Alemão endossa uma perspectiva de pluralidade étnico-racial acerca da população aracatiense não retratada no IMJ e nas falas dos mediadores do museu. Esta imagem diversa encontra alicerce, inclusive, em fontes censitárias do início do século XIX. Em 1804, por exemplo, Aracati contava com uma divisão quase equilibrada no que diz respeito à etnia: 2.679 brancos e 2.592 pretos e pardos³. Em 1808, o número de pretos e mulatos inclusive foi mais elevado (2.883 contra 2.371 brancos) para novamente se equilibrar em 1813, quando a

3 Revista do Instituto Histórico do Ceará (RIC), Tomo XXIX, p. 279.

quantidade de brancos era de 2.613 e o número de pretos e mulatos somava 2.695 indivíduos (Silva, 2002).

No que diz respeito à condição destas pessoas, se livre ou cativa, havia uma estimativa para o século XIX que variava entre 6% e 24% de cativos em relação à população total, a depender dos anos e da intensidade do comércio de escravizados. Não se deve esquecer de que Aracati era uma zona portuária. Assim, em 1804, o percentual de cativos em relação à população total era de 22,3% ou 1.102 pretos e pardos escravizados. Em 1813, este percentual de escravizados era de 23,8% ou 1.268 pretos ou mulatos cativos.

Após 1850, com a intensificação do tráfico interprovincial, estes percentuais de cativos foram diminuindo em virtude das vendas destas pessoas para o sudeste e sul do país. Contudo, a elite escravocrata local manteve uma base de cativos/as (aproximadamente 1(um) mil indivíduos) sobre a qual não abriu mão durante quase todo o século XIX.

No sentido de desfazer o mito da não existência de escravizados no Aracati, isto é, de apontar o óbvio e enfrentar o negacionismo em tela, é interessante observar os estudos de Diego Araújo, a partir da mortalidade dos escravizados entre 1780 e 1807. A aquisição de cativos tanto se dava como mão de obra para o trabalho, como para distinção social:

Os dados nos chamam a atenção para uma porcentagem de 34,95% dos escravizados mortos num período de 27 anos 152. Ou seja, há uma circularidade de mercadorias e de pessoas no Aracati, que justifica um fluxo de escravizados vindos de outras localidades, por meio do tráfico interprovincial. Isso significa que os senhores dessa região, apesar de estarem em uma economia periférica, tinham a intenção de expansão dos seus plantéis, seja para aumentar a força de trabalho disponível, contando também com a mão de obra de sujeitos forros e livres; assim como sinal de distinção, considerando que o sujeito escravizado, na

perspectiva senhorial, tinha essa dupla faceta de força de trabalho e signo de prestígio (Araújo, 2021, p. 75).

Cativos ou libertos, a presença étnico-racial de pretos, pardos, mulatos e cabras é um fato inconteste que estrutura a história aracatiense, apesar de o IMJ e seus responsáveis apontarem no sentido contrário. No sentido da negação. Segundo Seligmann-Silva, este movimento negacionista está expresso na negativa de tipos e formas de memórias do espaço público, resultando na sua exclusão e mesmo na morte da própria morte, por não ser autorizado lembrar:

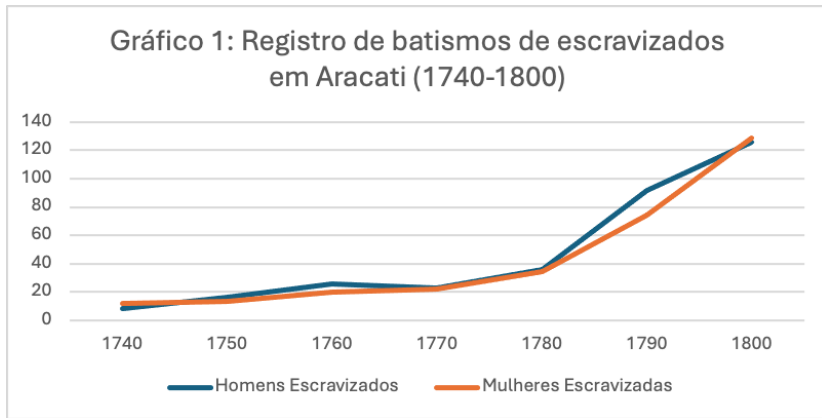
Produz-se um esquecimento da dor, da morte, dos cadáveres que sintomaticamente eram desaparecidos. Contra essa política do esquecimento, erguem-se não só as contribuições da academia, [...], mas também a literatura e as artes como modo de inscrição de imagens. Um dos temas principais de *K*. é justamente o negacionismo, a destruição do espaço público [...]. *Quando a memória da dor é negada após os pactos de transição, o que ocorre é a mencionada extensão do estado de exceção que perdura no campo da memória [...]* uma privatização da memória da violência e da dor (Seligmann-Silva, 2022, p. 234, grifo nosso).

Apesar das tentativas de negar a história, mediante manipulação da memória em Aracati – seja por descendentes ou por aqueles que buscam se associar às antigas elites aristocráticas locais –, a análise documental e o debate historiográfico confirmam a existência de sujeitos escravizados e etnias diversas. Há, nesse procedimento, o exercício de se fazer ciência, quando o “historiar metodiza e corrige o cabedal da memória – sentimentos e documentos – para organizá-lo numa narrativa raciocinada” (Albieri, 2011, p. 27).

Sob a condição escravizada, mulheres e homens celebraram, constituíram matrimônios, escolheram seus parceiros (as), tiveram filhos, batizaram-lhes (Chaves, 2016), para “[...] o estabelecimento de

redes de solidariedade pelo compadrio [...] uma preocupação central na organização da família escrava” (Araújo, 2021, p. 91) que cresceu vertiginosamente entre 1740 e 1800, em Aracati, conforme Gráfico 1:

Gráfico 1: Registro de batismos de escravizados em Aracati (1740-1800)



Fonte: Assentos de batizados da freguesia de Aracati (1740-1800), livros 01 ao 14, da Arquidiocese de Limoeiro do Norte.

Entre 1740 e 1820, a proporção de cativos que se casaram na freguesia de Aracati foi em torno de 7% do total de registros de matrimônios, que também incluía livres e forros. Em sua ampla maioria, os cativos preferiam se casar com outros cativos (83 homens e 83 mulheres), ao invés de escolherem pessoas livres (24 homens e 20 mulheres).

Ademais, parte importante destes indivíduos nubentes havia saído da África Ocidental e cruzado o Atlântico para viver em Aracati. Entre 1740 e 1820, 125 indivíduos oriundos de *Angola* contraíram matrimônio; outros 35 disseram ser provenientes da *Guiné*; 5 vieram da *Costa*; e outros 8 tinham nascido na *Costa da Mina*. Todos (as) se casaram no Brasil e transitavam nas ruas de Aracati (Chaves, 2016).

A memória entrecruzada pelo trabalho e pelas relações étnico-raciais, portanto, possui conflitos que, postos sob análise, desvelam preconceitos, intencionalidades e perigos projetados pelas exposições museológicas na composição de um tipo de história pública em Aracati.

Neste caso, é o ato de lembrar de brancos e brancas no tempo presente que se sobressai. Tenta-se capturar e jogar nos porões do esquecimento as pessoas negras de tempos pretéritos e as que disputam sua existência no tempo presente. Disputam inclusive o direito de lembrar e de serem lembradas para romper os “biombos dos esquecimentos” que lhes foram e lhes são impostos material e diuturnamente (Seligamnn-Silva, 2022, p. 16).

MEMÓRIAS DE BRANCA

Padre: Meu filho, as elites desta cidade fazem um movimento forte para negar a existência da escravidão que existiu no passado. Eu ando muito pelas áreas periféricas. As pessoas são de pele escura. Muito provavelmente descendentes dos negros escravizados.

Aluna: Ah, meu pai é de Jaguaruana. Quando veio pra cá [Aracati], ele tinha apenas onze anos. Aprendeu a trabalhar com eletricidade. Uma vez, nesta rua [Av. Cel. Alexanzito], ele foi consertar um problema elétrico na casa de uma velha. Em algum momento ela pediu para ele ir ao sótão pegar umas ferramentas. Ele disse que lá tinha objetos de tortura do tempo da escravidão⁴

O diálogo acima se deu no dia 24 de abril de 2024, dentro do sítio histórico tombado em Aracati, enquanto aguardava-se o retorno de uma equipe composta por três alunos (as). A equipe tinha se deslocado até um vistoso sobrado para entrevistar um dos sócios (as) do Instituto Museu Jaguaribano. O objetivo era compreender melhor como se comporta a memória dos indivíduos mais antigos em torno de *temas difíceis*, sobretudo no que diz respeito à escravidão e presença de

4 Suprimido, 2024, p. 47.

pessoas pretas, pardas e mulatas na sociedade aracatiense (Meneguello; Pistorello, 2021).

A entrevista de história de vida desvelou dispositivos mnemônicos para abrandar lembranças conflitivas (apesar de muitas contradições), e negar a existência de determinados comportamentos e grupos, seja no passado ou no presente, desvelando problemáticas no tratamento da memória, conforme apontado por Selligman-Silva (2022, p. 16):

Toda sociedade é travessada por querelas em torno do que recordar, e, de modo geral, nós nos esquecemos de muito mais coisas do que podemos recordar. [...] Nossos monumentos e nossos “heróis” são ainda frutos de uma historiografia elitista voltada para reafirmar a história dos vencedores, que afirmava de modo enfático o sistema e glorificava o progresso (técnico e de um determinado modelo socioeconômico) como algo positivo e inexorável. *Mas esses vencedores sempre triunfaram espezinhando a maioria da população* (grifo nosso).

A equipe de trabalho relatou que foi recebida pela entrevistada ao som de música clássica, o que ficou incomodamente registrado em boa parte da gravação de áudio. Aos alunos (as), gentilmente, a entrevistada, do sexo feminino e com 73 anos de idade completos, ofereceu chá e café no fim de tarde dentro de sua casa: um sobrado colonial que pertencia à sua família e onde ela nasceu. Também ofertou biscoitos importados da Alemanha, país marcante na vida daquela senhora por, entre outros aspectos, ser a nação de onde veio seu único parceiro amoroso em toda a sua vida. Uma cena colonial milimetricamente materializada, pois expressa no cuidado do sobrado colonial e dos objetos e na subserviência aos aspectos e valores europeus. Comportamentos costurados por memórias saudosistas em relação aos tempos da sociedade de Antigo Regime

Metodologicamente, a escolha da entrevistada se deu pela sua projeção como sócia-diretora no IMJ, sendo responsável pela recepção das demandas e guiamientos no espaço do Museu. Era ela a pessoa que recebia diferentes grupos de visitantes no dia a dia da instituição: desde turistas a estudantes da educação básica e superior da região. Ademais, é figura de destaque na defesa da história dos “filhos de Aracati” em suas relações saudosistas com o passado, sendo firme na negação da escravidão naquela Vila.⁵

Diante do mosaico de memórias que eclodiram na fala da entrevistada, optamos por focar, mais uma vez, nas *temáticas étnico-raciais e do trabalho*, tendo em vista a difícil e complexa experiência museológica vivida no IMJ pelo grupo discente, em aula de campo, apenas um dia antes (23/04/24). O objetivo era investigar se a dinâmica promovida pelo IMJ era única e descolada da realidade (dado que a sua fundação remete à década de 1970), ou se ela se mantinha viva extrapolando as paredes do museu, amparada nas memórias e interferindo nas relações do tempo presente.

Um primeiro aspecto que chamou atenção na fala da entrevistada⁶ diz respeito ao seu senso de justiça sobre as relações estabelecidas entre os diferentes grupos étnico-raciais aracatienses. Na fala, há um movimento de afirmação para se chegar a uma negação:

Ele vinha todo sábado pela manhã. Chegava por volta de meio dia. Se você visse o trote de menino descendo nas carreiras dessas escadas para ir para o portão detrás para ir esperar meu pai. Coisa de doido! Ele era muito carinhoso, muito mais do que minha mãe. *Eu só chamava meu pai de nego velho. Eu tenho ódio de quem tem essa história de nego,*

5 Esta senhora concedeu entrevista ao antropólogo Edward Luz que, em 2021, sob encomenda da Associação dos Moradores do Cumbe e Canavieira (AMCC), produziu parecer técnico atestando a inexistência de quilombos na região do Aracati com o fito de auxiliar processos jurídico e administrativo contra o Quilombo do Cumbe (Viana Júnior; Nogueira; Lopes, 2025).

6 Dado o conteúdo sensível e potencialmente litigioso da entrevista, optou-se por ocultar a identidade da entrevistada.

*porque eu sou doido por esta palavra nego [fala mais enfática]!
Então eu não admito isso. Eu levei a vida criando a minha
nega⁷ (grifo nosso).*

A afirmação da entrevistada diz respeito, em sua memória, a um conjunto de relações sociais e étnico-raciais que possuíam características harmônicas. Ao evocar a representação positiva do pai, uma referência respeitável e amorosa, e associá-lo ao epíteto de “nego velho”, a sua intencionalidade é patente: construir uma negação em relação ao preconceito. Esta associação da expressão “preto velho” a uma das pessoas de referência em sua vida, o seu pai, indica um movimento que busca afastar a experiência de vida da entrevistada de quaisquer relações preconceituosas. Há, portanto, uma negação do preconceito racial na afirmação da lembrança do pai como “nego velho”. Afinal, a memória é um dispositivo de elaboração de si relacionada à subjetividade e submetida às marcas do tempo.

Apesar deste movimento de memória, importa observarmos que, quando “nego”, “meu nego”, “meu nego velho” se tornam palavras positivas na experiência social, isso informa muito mais sobre as capacidades do povo negro em se apropriar do léxico de desumanização para humanizar. A expressão “nego velho” informa sobre aquilo que Lélia Gonzalez (1983) conceitua como o *pretuguês*, isto é, as formas pelas quais o povo negro influenciou este país, se apropriou do léxico ao ponto, inclusive, de pessoas brancas passarem a se referir com expressões como esta de modo positivo.

Mbembe (2014) também trata disso em “Crítica da Razão Negra”, quando apresenta exatamente a equação processual da “negritude”, desde atribuição, internalização e, depois, a subversão. Seria a “autoinscrição”. Assim, o branco chama o corpo africano de negro; existe o tempo da internalização dessa palavra no cotidiano ao ponto de as pessoas passarem a chamar a si mesmas de negras e, depois, o momento em que elas subvertem os signos desta palavra. Desta maneira, passam a subverter

7 Entrevistada, 2024, p. 43.

a lógica da coisificação e animalização pretendida pelos brancos. É perceber a produção de sentido pelo polo oposto, que se esperaria apenas receptor da mensagem (Certeau, 2014).

Na memória da entrevistada, o patriarca da família seria “nego”, mesmo sem apresentar características fenotípicas negras ou sem ter experienciado situações de preconceito em virtude da cor, dado que era um homem branco. Como homem branco, produtor e proprietário de terras herdadas de sua família na região do Vale do Jaguaribe, o lugar ocupado social, cultural e economicamente por este senhor era outro. Era o lugar de referência, um lugar que não se confundia com o ambiente dos demais trabalhadores, pretos:

Eu conheci três filhos dela [Maria Tititi]. *Uns negões assim bem altos, magros*. Um era Fiú...os nomes corretos eu não sei, porque eu conheço... Fiú, Pai Vêi e João da Cruz e ela era Maria Tititi. *E estes homens, eles trabalhavam na terra do meu pai*, na época já do meu pai, é... por exemplo: meu pai ia fazer uma cerca e aí contratava. Eles vinham. Faziam aquele trabalho e depois iam embora. Daí a pouco o meu pai ia fazer uma limpeza de cajueiro, antes da safra. Eles vinham e iam embora. Daí a pouco o meu pai ia querer queima de roçado. Vocês sabem que naquela época não tinha trator, então tinha de ter *os batedores do fogo*. Não sei se vocês já viram estas coisas. Eu presenciei tudo. Eles faziam tipo de uma vereda, tirando mato, separando um pouco da parte que ia ser queimada para que o fogo não avançasse, né? (grifo nosso)⁸.

As características dos trabalhos realizados pelos homens pretos lembrados pela entrevistada reforçam as desigualdades inerentes à questão agrária no Brasil, no Ceará, em Aracati. E é também aí que aparecem as lembranças sobre os corpos negros, sempre destacados no exercício mnemônico da entrevistada. Corpos associados à força, ao trabalho

8 Entrevistada, 2024, p. 51.

manual, ao trabalho duro, pesado e difícil para a construção de cercas, a limpeza do mato e realização da coivara. Nesta memória branca, há um processo de enquadramento do negro como o “outro”, através da forma de “primitivização”, quando “o sujeito negro torna-se (sic) a personificação do incivilizado – o/a selvagem, a/o atrasada, a/o básica ou a/o natural –, aquele que está mais próximo da natureza” (Kilomba, 2021, p. 79). Segundo Grada Kilomba (2021), um elemento estruturante do racismo cotidiano.

Tais aspectos remetem também à formação do campesinato negro no Brasil, desde o período colonial (Gomes, 2015). Apesar de o exercício mnemônico da entrevistada não perceber conflitos, tal como nas/as exposições no IMJ, estão colocadas aí as relações desiguais e de exploração existentes. De um lado, o proprietário branco e, de outro lado, os trabalhadores pretos: os “batedores do fogo” e todos os riscos inerentes a esta função.

No período colonial aracatiense, por exemplo, mais precisamente no ano de 1791, foi o trabalho com o fogo que ceifou a vida do escravizado Antônio Gentil de Angola “por morrer desgraçadamente queimado”.⁹ Antônio, como outros/as escravizados em Aracati, era de propriedade da família de Floriania de Barros, “uma das famílias com maior incidência de proprietários dentre os registros de óbito” (Araújo, 2021, p. 98). Isto tudo em um contexto (1780-1800) em que a expectativa de vida de um escravizado era de apenas 27,5 anos.

A pretensa harmonia nas relações pretéritas entre brancos e pretos encontra amparo na passionalidade memorável, no amor que não se limita e que pode existir entre brancos e pretos. É como se fosse uma ratificação da falsa doçura da democracia racial freyriana. Não é um amor qualquer. É um amor passional. Vibrante, de paixão! E um amor que permite uma aproximação, expresso no cuidado e em um formato de gostar que, simultaneamente, aproxima e repele. Entretanto, um amor que não confunde os desiguais, os diferentes, aquele (a) que

9 Livro 12 dos óbitos do Aracati, registro de 16.09.1791. Arquivo da Diocese de Limoeiro do Norte.

é referência e aquele (a) que é necessariamente o outro; ou ainda os/as que possuem graça na vida e os/as que têm vida (des)graçada:

Outra coisa que eu não gosto da vida de hoje. É certo: *a gente não fazia distinção entre as pessoas*. Eu estudei até o terceiro normal no Colégio das Irmãs de Caridade. Quando eu me formei no pedagógico eram 43 pessoas. Eu tinha colega que era filha da mulher que vendia picolé no colégio. *Socorro Duarte é outra negra que eu amo de paixão. Aurélia é outra negra que eu amo de paixão*. Então eu não gosto da divisão que eu vejo hoje. Eu não admito a divisão que eu vejo hoje. Porque você não gostar de uma pessoa, pode ser branca, ser preta, tem gente que você não vai com a cara. Pode ser branca, preta, amarela, azul. Eu jamais me casaria com um chinês ou um japonês. *Eu também não queria me casar com um negro, como também eu não queria casar com um índio. Eu acho que, para eu casar, para eu ter filho, eu queria um igual [...]*. Eu não sou contra quem vai (grifo nosso)¹⁰.

O poder da memória expõe a forma como a entrevistada se viu e ainda se percebe no mundo e como os aspectos do seu entorno, alicerçados nos laços familiares e em sua educação, foram estruturantes em sua vida. Ainda que afirme não ser contra quem estabelece relações étnicas plurais, em um movimento que afasta de si a qualificação racista, ela indica que há divisões estruturantes e estruturadas em sua vida pessoal que não devem ser rompidas. Aqui, o “Eu” construído no exercício mnemônico apresenta os corpos negros como “um depósito para medos e fantasias brancas” (Kilomba, 2021, p. 78).

Daí o desejo pela relação com um igual (“eu queria um igual”). Este igual aparece uma única vez em sua fala mediante lembrança sobre a relação afetiva como um sujeito europeu, um alemão. Para a

10 Entrevistada, 2024, p. 52.

entrevistada, mulher nascida no interior do Nordeste do Brasil, ao rememorar sua vivência, a relação com um igual seria a relação com um homem europeu branco. É ele referência, um igual, um não-outro. Há aí, no branco europeu, uma projeção de si. Ainda que este seja diferente no plano real, é ele um igual, um semelhante no plano fantasioso. A construção identitária é perpassada pela fantasia branca no reforço e atualização da cena colonial pela fala da entrevistada.

Na casa da minha avó tinha muita cajarana. E tinha uma tia, dessa irmã de criação minha, que foi uma das que veio com meu avô Pinheiro. Da família que veio com meu avô Pinheiro. Isaura Maria da Conceição, o nome da minha irmã que foi criada aqui. *Foi uma das pessoas que eu mais amei nessa vida. Ela era descendente de escrava, bem pretinha. É, ela tinha... A mãe dela era danada. Não casou.* Naquela época, o pessoal quando casava...quando você vê uma pessoa com um nome como esse, Dina... o nome da mãe dela *era Dina Enedina do Amor Divino. Quando você vê esses nomes como sobrenome, é pessoa que não é casada e que o pai não registrou. Isaura Maria da Conceição: são três nomes próprios. Isaura, Maria, Conceição.* Não tem sobrenome. [...] Por exemplo, aqui tem uma família de Deus. Deus é sobrenome?¹¹ (grifo nosso).

Eis aí o corpo da mulher negra associado à sexualidade, pois a mãe de Isaura era “danada. Não casou”, mas teve filhos. Há, nesta lembrança branca, a forma da “erotização”, isto é, quando “o sujeito negro torna-se (sic) a personificação de sexualizado, com um apetite sexual violento: [...] a/o erótica e a/o exótica” (Kilomba, 2021, p. 79). Outro elemento estruturante do racismo cotidiano, segundo Grada Kilomba.

Eis aí também a divisão social imposta pelos que possuem nome e sobrenome. De um lado, os que detinham linhagem, ascendência

11 Entrevistada, 2024, p. 63.

européia, etnicamente branca. Doutro lado, próximo, mas, ao mesmo tempo, distante, estariam aqueles (as) que, segundo a entrevistada, não possuem sobrenome. Seriam o “outro” (as/os sem nome), “o diferente, em relação ao qual o “eu” da pessoa branca é medido -, mas também “Outricidade” – a personificação de aspectos repressores do “eu” do sujeito branco” (Kilomba, 2021, p. 37-38).

Em realidade, sujeitos cujas origens remetem a antepassados forçadamente removidos de seus territórios de origem, e enviados para Aracati, tais como vimos acima. Vieram da Guiné, Costa, Costa da Mina e, principalmente, Angola. Pessoas cujos nomes foram mudados como dispositivo de imposição de outras identidades, escravizados, cuja baliza cristã amparava a alteração: “a/o “*Outra/o*” não é “*outro/a*” *per se*; ela/ele torna-se através de um processo de absoluta negação” (Kilomba, 2021, p. 38). Daí os nomes Maria e Conceição, exemplos da evangelização forçada das pessoas escravizadas: Maria, a mãe de Jesus Cristo; e Conceição, podendo remeter à “Conceição da Virgem de Nossa Senhora” (Bluteau, 1728, p. 1771).

RACIALIZAR A MEMÓRIA

Quando meu pai compra [este sobrado], ele começa a colocar menino em colégio. As seis meninas...*na verdade, a Isaura, esse meu anjo preto...eu só chamava de Vavú...tem nada a ver, gente...Vavú tanto me deu as maiores alegrias, como as maiores tristezas, porque ela morreu devido a um acidente aqui em frente. Ela era muito rueira, muito festeira. Se ela não tivesse morrido, ela iria chegar aos cento e tarará... Dançava feito o diacho. Tinha força de homem... Ela veio com 10, 11 anos para ser ama do meu irmão. Aquela menina que corre atrás de outro menino.* (grifo nosso).¹²

¹² Entrevistada, 2024, p. 35.

O que é frequentemente chamado de alma *negra* é uma construção do homem *branco* (Fanon, 1967 citado por Kilomba, 2021, p. 110).

As exposições do Instituto Museu Jaguaribano encontram amparo nas memórias da entrevistada. Extrapolam o espaço do museu em uma perspectiva de retroalimentação. O imaterial das memórias individuais possui ressonância no material exposto nas exposições. Entre o que é exposto e patrimonializado para ser lembrado no IMJ e aquilo que é desvelado através da fala, da oralidade, há, portanto, um “pacto silencioso para perpetuar privilégios” que se expande no campo da memória e na escrita da história de Aracati. Trata-se de um pacto narcísico e mnemônico da branquitude (Bento, 2022).

O racismo cotidiano, nos termos descritos por Grada Kilomba (2021, p. 77), pode, então, ser percebido também em sua forma estrutural, na materialização das formas de lembrar e esquecer que estão postas no Museu Jaguaribano:

O racismo é revelado em nível estrutural, pois pessoas *negras* e *People of Color* estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes. Isso é chamado de *racismo estrutural* (Kilomba, 2021, p. 77).

No exercício mnemônico, tanto individual como institucional, a doçura das relações entre as diferentes etnias no tempo pretérito é complementada pela fantasia da memória branca de associação dos corpos pretos à força, à malícia e à sexualidade exacerbada. É assim que Isaura ou Vavú é lembrada: ao mesmo tempo, como um “anjo negro” e como uma dançarina que se assemelhava ao diacho, o diabo, uma sedutora; uma mulher que tinha a força de um homem, masculinizada. Tudo isto em uma trajetória de perda da infância, quando Isaura se tornou “ama”

com apenas 10 anos de idade e teve uma vida inteira submetida a trabalhos naquela família, ainda que lembrada como irmã de criação.

Há, neste fragmento de memória, quase todas as formas que Grada Kilomba (2021, p. 79) indica como basilares na construção do sujeito negro pelos processos de repressão e projeção do sujeito branco. O racismo cotidiano, ao lado do racismo estrutural e institucional. Isto para que o sujeito branco “escape de sua historicidade de opressão e se construa como “civilizado” e “decente”, enquanto “Outras/os” raciais se tornam “incivilizados/as” (agressivos) e “selvagens” (sexualidade).

São as formas de “infantilização”, “primitização”, “incivilização”, “animalização” e, inclusive, de “erotização” que aparecem na lembrança do “anjo negro”:

Como eu tava falando: *a mãe dela era uma danada. E tomou garrafadas*, eu não sei se vocês sabem o que é que é, *para abortá-la. E ela nasceu com problema...* [risos]. *Ela tinha uma cabeça diferenciada, ela tinha uma cabeça bem pequena.* Ela nunca aprendeu, você... todos os meus irmãos, todas tentaram ensinar o “a” para Isaura. A gente botava num caderninho... ela era louca para aprender [...]. Ah, vocês estão gravando? [...] ah, mas eu não estou ligando para isso não. Eu não tô mentindo. Então a Isaura é... ela nunca aprendeu... ela não conhecia cédula, nem moeda. *Ela nunca aprendeu nada. Ela não conseguia espalhar o nome do pai no corpo.* Ela ia fazer o nome do pai [sinal da cruz], ela fazia o contrário. Ela não cantava nenhuma música... parecia que tava cantando, mas não cantava uma música correta. Era totalmente sem... [interrupção pelo entregador de água].

Ela tinha dificuldade de aprender as coisas, mas *dançava que era uma beleza. Não podia ver uma música que tirava alguém para dançar [...]*. (grifo nosso).¹³

13 Entrevistada, 2024, p. 35.

As memórias revelam que esta era uma prática da família da entrevistada por pelo menos três gerações. Afinal, Isaura era sobrinha de Dina Enedina, uma “descendente de escrava”, que nasceu no Icó e que morava com a avó da entrevistada. Dina, também chamada de Teté, veio de Icó para Aracati junto com outros familiares e com os avós da entrevistada, o avô Pinheiro, muito provavelmente ainda no século XIX. Foi “uma das que veio com meu avô pro sítio” e, como as demais, teve uma vida dedicada a trabalhos para aquela família.

Concomitante ao esquecimento minuciosamente produzido pelo IMJ sobre pessoas escravizadas e negros e negras, há movimentos de memória expressos pela oralidade que desvelam práticas escravistas, apesar de a entrevistada não se lembrar daquelas mulheres como escravizadas pelos seus familiares.

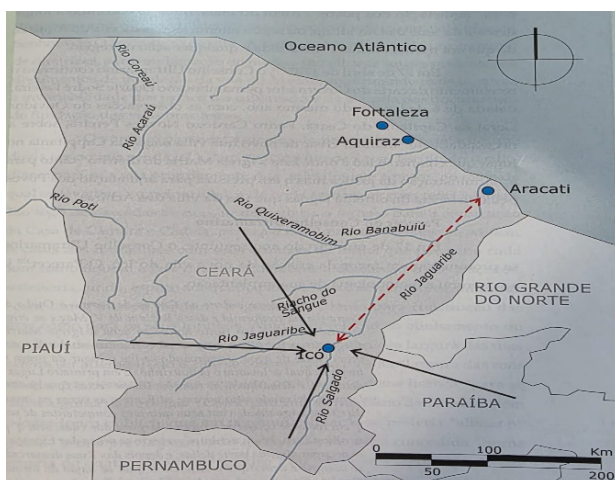
São indicativos disto: (i) os tipos de trabalhos realizados (ama, doméstica, agricultores, batedores do fogo etc.); (ii) o formato das relações de tipo interpessoal (a irmã de criação, mediante a doação de crianças pretas para famílias brancas); e (iii) o deslocamento da família branca com trabalhadores pretos (as), adultos e crianças, pelo Vale do Jaguaribe, tal como ocorrido com o “Escravinho Vicente”:

Esriptura de venda do Escravinho Vicente [...] nesta Cidade da Fortaleza Capital do Ceará em meo Escriptorio compareceo como vendedor Manoel Alexandre da Costa representado por seo bastante procurador Feliciano Gomes da Silva, e como comprador Jacob Cahu, todos conhecidos de mim Tabellião, de que dou fé; e pelo procurador do vendedor me foi dito perante as testemunhas abaixo nomiadas, e assignadas, que vendia, em nome de seo constituinte de hoje para sempre o escravinho, cabra de nome Vicente de idade de doze annos, sem officio, e natural da Freguezia do Crato, e isto ao comprador Jacob Cahu pela quantia de oitocentos mil reis em dinheiro, que ao passar desta confessou haver recebido do comprador pelo que lhe dá quitação plena, e na pessoa do mesmo transfere a posse, jus, dominio do dito

escravo, obrigando-se a fazer esta venda boa e valioza em qualquer tempo.¹⁴

A transação comercial acima se deu em 10/08/1862, bem próxima à passagem de Freire Alemão no Ceará. Na triangulação do negócio, estavam envolvidos o cabra escravo Vicente, o vendedor Manoel Alexandre da Costa e seu procurador Feliciano Gomes, além do negociante de escravos Jacob Cahu, como comprador. Apesar de o registro documental ter ocorrido em Fortaleza, a criança escravizada era natural do Crato, enquanto o seu proprietário era de Aracati. Interior e faixa litorânea se conectavam no Vale do Jaguaribe pelo comércio de almas, intensificado pelo tráfico interprovincial para abastecer as demandas de escravizados mais ao sul do Império.

Figura 2: Convergências para Icó



Fonte: JUCÁ NETO, Clóvis Ramiro; GONÇALVES, Adelaide. *Arquitetura como extensão do sertão: Casa de fazenda setecentista e oitocentista dos Inhamuns Ceará*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2019, p. 67.

14 Catálogo do Livro de Compra e Venda de Escravos da Província do Ceará (1861-1865). PET-História/UFC/APEC. Livro S/Nº - 26 de julho de 1861 a 01 de julho de 1865. Fls e nº da escritura: 49, 50. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2016. (no prelo)

Identificamos e conseguimos uma entrevista com um antigo aluno da entrevistada, quando esta era professora de história na educação básica. Neste depoimento, João Joventino nos relata a maneira como a entrevistada lembrava de maneira recorrente, em sua prática docente (por volta das décadas de 1980 e 1990), como seus avós possuíam escravos. Mais que isto: João relata como houve uma mudança desta lembrança por parte da entrevistada à medida que os anos passaram, negando tal memória (Suprimido, 2024).

Embora não tenhamos a certeza de que a família da entrevistada possuiu ou não escravizados, este é um elemento menor diante da análise histórica que se descortina. A historiografia aponta que houve uma intensificação do comércio interprovincial para o atendimento das demandas de São Paulo e Rio de Janeiro. Isto dinamizou ainda mais o bárbaro comércio de pessoas nas províncias ao norte e nordeste do Brasil (Ferreira Sobrinho, 2005).

Apesar da força das memórias em contrário, Aracati não estava fora desta rede. Isto é um fato. Entre 1872-1881, os cartórios de Fortaleza registraram a atuação de 543 homens vendedores de escravizados. A maioria, 141 sujeitos, residia em Fortaleza, mas eles estavam espalhados por praticamente todo o Ceará. O Vale do Jaguaribe, no mesmo período, registrou 71 indivíduos vendedores, sendo que Aracati possuiu grande destaque, pois:

[...] foi um dos municípios do vale do Jaguaribe onde houve mais registros de residências [de vendedores de escravizados], foram ao todo 19. Os maiores vendedores de escravos do Aracati que passaram escrituras em Fortaleza foram: Antônio Vicente Marques e Francisco Rodrigues de Oliveira que assinaram escrituras juntos; Dionizio Jacob de Freitas e, um último, João Baptista Caminha. Cada um deles aparece vendendo dois cativos para compradores da capital (Assunção, 2009, p. 118 e 119, grifo nosso).

O deslocamento de comerciantes de almas se dava tanto interna como externamente. Compradores e procuradores de outras regiões vinham para Fortaleza. Dali, nomeavam ou demandavam de outros vendedores e procuradores, já estabelecidos em rede no monopólio do comércio escravagista, para que percorressem o interior e corressem o litoral com o objetivo de negociarem cativos (Ferreira Sobrinho, 2005).

Um dos caminhos continuava a ser o Vale do Jaguaribe. A mesma região com estradas e passagens percorridas pelo “escravinho” Vicente, supracitado, e pelo Calixto Pinheiro, o avô da entrevistada, bem como por Dina Enedina, o “anjo negro” de “cabeça diferenciada”: uma mulher preta e descendente de escravizados submetida à família da entrevistada. Estas sobreposições de percursos não se deram por acaso.

ESCRAVOS NO CUMBE

Aí onde eu quero chegar. Eu sei que o objetivo hoje é justificar a história da comunidade quilombola no Cumbe. Eu não, eu não concordo! Inclusive já tive até peleja, como diz o matuto, com o Joventino.

Entrevistador: O João do Cumbe?

Entrevistada: João do Cumbe foi meu aluno. Eu fui professora dele no [suprimido], quando ele era menino de quarta série. *Leeeeeeezinho, se acabando!* Não abria nem a boca. E depois esse menino... palmas pra ele! (barulho de palmas). Foi estudar, correu atrás. Mas o que eu penso é o seguinte: eu penso que a comunidade do Cumbe não devia ser quilombola. *Não há possibilidade de haver quilombo dentro do Cumbe com onze engenhos, o que era o Cumbe.*

[...]

O quilombo é local onde os negros fugiam da vida desgraçada que tinham. E eles iam para longe dos engenhos. *Que algum filho de quilombola voltou para a terra, tudo bem.*

Mas aquilo ali devia ser um local de marisqueiros (Entrevistada, 2024, p. 49, grifo nosso).

A fala da entrevistada remonta ao tempo em que ela era professora da educação básica. A tomarmos como exemplo, atualmente, o formato de guiamento das exposições no IMJ, é compreensível entender a postura de seus alunos, como João Joventino, supracitado. As memórias das elites aracatienses projetadas como história pouco ou nenhum interesse deviam despertar nos discentes. Sobretudo para aqueles oriundos de escola pública, de posição periférica, margeados pela abordagem tradicional e oficial. Estes discentes não conseguem se ver nas referências lembradas e projetadas.

Trabalhava-se e trabalha-se o tipo de consciência histórica exemplar (Cerri, 2011). Na história de Aracati, além das características etapistas, cronológicas e lineares com base na memorização de efemérides, não havia e não há espaço para quilombolas. Quando muito, existe reconhecimento de indígenas em suas relações amistosas com pessoas brancas.

A impossibilidade da existência de um quilombo no Cumbe no tempo atual estaria coadunada com a sua inexistência em tempos pretéritos, pois aquele território era tomado por engenhos e por atividades marisqueiras e não por ações e construções que simbolizassem a resistência de escravizados fugidos. Pela chancela das memórias atuais, sequer haveria escravizados naquele território de pescadores (as) e marisqueiros (as).

Neste exercício mnemônico de sobrepor a questão do trabalho à questão étnico-racial, isto é, de enfocar um pretenso exclusivismo do trabalho livre em detrimento da questão racial do trabalhador escravizado, há o reforço de uma representação estereotipada sobre quilombos, amplamente divulgada e reforçada por parte da historiografia tradicional durante quase todo o século XX. Tal representação aponta para a idealização de quilombos como espaços isolados e de difícil acesso, acolhedores de escravizados fugidos e deslocados do mundo

da produção, com moradias e possibilidade de produção autônoma (Almeida, 2002).

É sobre essa representação que a memória da entrevistada trata para negar a existência de quilombos no Cumbe, em Aracati, onde seus antepassados possuíam engenhos e plantações. Em sua lógica mnemônica, ao tomar os engenhos como referência, seria impossível haver quilombos no seu entorno. Se houve algum escravo que empreendeu fuga no Ceará, este deve ter ido para longe dos engenhos do Cumbe para buscar refúgio em algum quilombo distante, isolado. Neste raciocínio, a existência de negros no território do Cumbe seria explicada, contraditoriamente, pelo retorno de algum filho de quilombola (“Que algum filho de quilombola voltou para a terra, tudo bem”). Mas se não havia quilombo ali, como poderia existir um filho quilombola do Cumbe? E que voltou ao Cumbe?

A existência de escravizados no Cumbe foi registrada em diferentes documentos. O próprio Freire Alemão, em sua visita ao Cumbe, relatou a existência de um “mulatinho” na propriedade do senhor F. de Castro. Foram os gritos deste escravo, para tocar os bois que moviam o engenho, que acordaram Freire Alemão. Desde a madrugada, o “mulatinho” havia cortado canas e as amontoado ao lado de “uma máquina de moendas de ferro inglesas”. Gritava com os bois e metia canas na gerigonça. Apesar de citar apenas um escravo, não é difícil de entendermos quem eram os trabalhadores que tocavam as “toscas engenhocas espalhadas por quase todos os lugares” para processar os “canaviais magníficos” do Cumbe.

Outra experiência relatada por Freire Alemão (2011) que indica a existência de pretos livres ou escravizados diz respeito a manifestações culturais africanas. Ao tratar do “toque do Cumbe”, isto é, do som que emanava do morro de areia entre meio-dia e 15h, bem como no período noturno, o viajante indicava que o barulho ouvido “Era realmente curioso [...], ora mais brando, ou quase nulo, ora mais intenso, e perceptível, assemelhava-se ao som do tambor dos pretos no seu camdombe (sic), ouvido a uma certa distância”.

Diferentes da necessidade de ocultamento dos tambores de candomblé, mas em consonância com este no que diz respeito à complexidade das manifestações religiosas quanto aos aspectos étnico-raciais, as irmandades de pretos e pardos dividiam o espaço no Aracati. Daí a existência de irmandades, da Igreja da Nossa Senhora dos Prazeres dos Homens Pardos e da Igreja da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos:

[...] é coerente pensar que a demanda por uma Igreja dos Homens Pretos, que fica a 750 metros da Igreja Matriz, está profundamente relacionada com as demandas da irmandade de homens pretos. Tendo em vista que a igreja não era apenas um local para realização de ritos fúnebres, mas significativamente um espaço de sociabilidades, de festejos e, portanto, da forja de laços de resistência e apoio mútuo em momentos de necessidade (Araújo, 2021, p. 111).

E não apenas nos canaviais, engenhos e morros se registrou a presença de negros escravizados e libertos no Cumbe. No período colonial, mais precisamente em 1785, uma disputa sobre o Rio Jaguaribe chegou à Câmara de vereadores de Aracati. A contenda envolvia homens que viviam do negócio de carne de gado e sujeitos que tratavam do comércio de peixes. A construção de currais de peixe no Rio Jaguaribe estaria criando obstáculos para a passagem das sumacas. Eram currais no Rio Jaguaribe na altura do Cumbe, como o da boca no Rio do Mosqueiro e aquele “defronte do lugar Villa Vicoza feito por um escravo de Martins Cabral”.¹⁵

Ao evidenciarmos que escravizados eram obrigados a construir currais de peixe, é possível inferir sobre a dinâmica dos trabalhos na água, tanto no rio como no mar, bem como sobre os seus riscos. Ao

15 STUDART, Guilherme. Para a história do Aracaty: termo de vereação da Câmara em 17 de setembro de 1785. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, Fortaleza, v. 12, p. 267, 1898. Documento da Coleção Studart.

realizarem tarefas nas águas para seus senhores, os escravizados estavam expostos a situações que poderiam lhes custar a vida. Talvez esta exposição tenha sido a razão das mortes por afogamento dos escravizados Antônio (30 anos), Francisco (25 anos) e Gonçalo (13 anos), identificadas pelos estudos de Diego Araújo (2021) acerca dos escravizados mortos entre os anos 1788 e 1791.

Figura 3: Rio Jaguaribe



Fonte: Cartas (2) do Curso do Rio Jaguaribe, com detalhe da Ilha Grande. Aracati, 05/09/1859.

Não há dúvidas, portanto, de que negros escravizados e negros libertos circulavam desde o período colonial no território do Cumbe. À despeito do pacto mnemônico da branquitude, expresso nas negativas de memória e na tentativa deliberada de produção do esquecimento, eram eles que pescavam, mariscavam, construam e faziam a manutenção de currais de pesca, de gado, trabalhavam na agricultura e nas engenhocas e nas oficinas de charque. Isto se dava em diferentes espaços: nos canaviais, nos engenhos, nos morros, nos mangues, nos rios, nas praias e nas ilhas.

Profundos conhecedores do território, sabiam enfrentar a dinâmica dos parques de dunas íngremes e de areias movediças, passar por brejos atoladiços e água lodosa, entrar e sair de gamboas, enfrentar o sol escaldante, os mosquitos e animais peçonhentos. Ao produzir esquecimento sobre estes aspectos em sala de aula, a entrevistada não conseguia tomar a atenção do aluno João Joventino para si. Daí, em sua memória, ele surgir como um menino “lesinho, se acabando” e que “não abria a boca”, acionando formas de “infantilização” e “primitização” sobre aquele sujeito (Kilomba, 2021).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o ponto de vista europeu, a produção cultural de outras sociedades era considerada inferior [...], e essa afirmação aplica-se, é claro, à música. Não apenas as músicas próprias dessas culturas eram menosprezadas, sendo na maioria dos casos descritas como primitivas e vulgares, como também as tentativas de criar música sob a estética do grupo dominante, por parte dos membros racializados fora do paradigma europeu, eram vistas com desdém, invocando argumentos como a impossibilidade, por parte dos não brancos, de apreender as “refinadas” técnicas compositivas da “raça superior” (Vargas Leguizamon, 2024, p. 35, tradução livre).

Não foi um exercício fácil passar pelas exposições e mediações do Instituto Museu Jaguaribano. Mais desafiador ainda, foi o trabalho de oitiva e transcrição das lembranças que contemplam formas básicas de racismo, tão bem definidas por Grada Kilomba (2021). O trabalho com a oralidade remete a um exercício de repetida escuta meticulosa. Por isto, o áudio da entrevista tende a se repetir várias e várias vezes para melhor inteligibilidade daquilo que foi dito, partilhado. Nos momentos de transcrição da entrevista, é como se as práticas e comportamentos racistas avivassem, tomassem formato a cada vez que o ícone de *play* foi apertado. É como se o passado estruturado em práticas e lembranças racistas escancarasse o presente a despeito de qualquer constrangimento ou desfaçatez. A cena colonial se repete.

Ao mesmo tempo em que se desvelaram várias questões difíceis concernentes ao tratamento dos povos negros em Aracati, a análise das fontes aqui destacadas se tornou, por vezes, insuportável quando associada à investigação das lembranças da entrevistada. Isto em virtude do espaço e principalmente da sonoplastia, minuciosamente pensada por ela, para o momento da entrevista. Uma sonoplastia que reitera o “maquinário da estética” colonizadora que (re)produz hierarquias eurocêtricas e produz “outrificações subalternizantes” (Seligmann-Silva, 2022, p. 21).

O cenário foi mesmo assustador. Foi inclusive o principal desafio para a construção deste texto: a música clássica europeia novecentista de Frédéric Chopin, tocando ao fundo da entrevista, como base para a projeção das lembranças sobre os sujeitos negros/as; dentro de um sobrado colonial cravado na principal rua da Vila no período colonial (antiga Rua Santo Antônio), cujos símbolos, instituições e demais construções tombadas remetem a um pretense passado glorioso da branquitude que busca emudecer a existência de pretos/as.

Uma sonoplastia que aponta para o nacionalismo europeu do século XIX, bem como para a constituição do racismo e das ideias eugenistas novecentistas, e que passa a ser apropriada pela entrevistada como signo de distinção e de afastamento. Afinal, a música clássica

também pode ser compreendida como “referencia a las clases altas”, bem como pode possuir uma “carga nostálgica, en donde la palabra idealizaba los tiempos del antiguo régimen” valorizada pela entrevistada (Vargas Leguizamon, p. 20-21).

Uma imagem sonora que rivaliza com as manifestações culturais locais desde os tempos do “som do tambor dos pretos no seu camdombe”, observados por Freire Alemão; que rivaliza com a Igreja da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no coração de Aracati; que tenta atualizar as regras de postura de 1874 que proibiam “os sambas, os batuques de viola”¹⁶; que entra em choque com os trabalhadores/as africanos e descendentes de africanos que circulavam nas ruas e adjacências da cidade; enfim, uma imagem que rivaliza com as vidas de Antônio, Francisco, Gonçalo, Vicente, Maria, Isaura, Dina, Fiú, Pai Vêi, João da Cruz, Maria Tititi e muitos/as outros que teimam em (re)existir e se afirmar naquele território.

Assim, verificaram-se dispositivos mnemônicos e condutas que buscam promover um memoricídio em relação às populações negras no Aracati. Na disputa pelo controle e disciplinarização do passado, o outro é silenciado. Os testemunhos aqui tratados, na entrevista ou nos espaços patrimonializados, convergem na formação de um regime de memoricídio, no qual se vive “diante da morte da própria morte” (Seligmann-Silva, 2022, p. 145). Nessa relação, não se busca nem mesmo a métrica desigual de uma reconciliação com base no esquecimento e menos no reparo. Nessa relação, busca-se mesmo a reificação da negação do outro, o negro. O negacionismo.

O exercício aqui realizado poderia ter seguido outro caminho, como o de analisar as formas do lembrar e saber quilombola(s), de imagens e memórias da negritude que animam o Cumbe, por exemplo. Contudo, a identificação da reiteração de uma ordem

16 Colleção de leis, resoluções e regulamentos da Província do Ceará promulgados pela Assemblêa Legislativa no anno de 1874. Fortaleza: Typographia Constitucional, 1875. Resolução nº. 1614, de 21 de agosto de 1874. Manda publicar diversos artigos de posturas da camara municipal da cidade de Aracaty.

violenta colonial que agride no presente deslocou esta escrita para um exercício de busca por encontrar equivalentes simbólicos com o intuito de representar e sublinhar a opressão existente. Buscou-se descrever aquilo que Stuart Hall (2006) define como a “barriga da besta”, bem como fazer “falar o silêncio” para interromper as violências constatadas (Bento, 2022).

INDICAÇÃO DE FONTE DE FINANCIAMENTO

Artigo resultado da pesquisa “Energia limpa pra quem?” financiada pelo do Edital 2023 do CNPq Universal.

DECLARAÇÃO DE DISPONIBILIDADE DE DADOS

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos à UFC e ao CNPq pelo financiamento. Também agradecemos aos discentes Milena Câmara, Fernanda Oliveira e Erick Silva por terem realizado a entrevista aqui analisada. Agradecemos, por fim, ao Quilombo do Cumbe, em especial: João, Luciana, Alice e Cleomar.

REFERÊNCIAS

- ALBIERI, Sara. História pública e consciência histórica. In: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. (org.). *Introdução à História Pública*. São Paulo: Letra e Voz, 2011, v. 1, p. 19-28.
- ALEMÃO, Francisco Freire. *Diário de viagem de Francisco Freire Alemão (1859-1861)*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2011.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. São Paulo: ABA/FGV, 2002.

- ARAÚJO, Diego Cavalcanti. *Trajetórias e experiências de escravizados no Baixo Jaguaribe-Aracati-Ceará no século XVIII*. 2021. 175 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021.
- ASSUNÇÃO, Mariana Almeida. *Escravidão e liberdade em Fortaleza, Ceará (Século XIX)*. 2009. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.
- BAUER, Caroline Silveira; NICOLAZZI, Fernando Felizardo. O historiador e o falsário: Usos públicos do passado e alguns marcos da cultura histórica contemporânea. *Varia Historia*, v. 32, n. 60, p. 807-835, 2016.
- BAUER, Leticia; BORGES, Viviane Trindade. *História oral e patrimônio cultural: Potencialidades e transformações*. São Paulo: Editora Letra e Voz, 2018.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BEZERRA, Ana Paula Gomes. *Capitalismo e elite no Ceará: produção, distribuição e consumo de louças europeias em Aracati (1850 A 1890)*. 2015. 240 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2015.
- BORGES, Viviane Trindade. Como a história pública pode contribuir para a preservação dos patrimônios difíceis? In: MAUAD, Ana Maria; SANTHIAGO, Santiago; BORGES, Viviane Trindade. *Que história pública queremos?* São Paulo: Letra e Voz, 2018, p. 309-322.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino, Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Dogmatico...* Portugal: Universidade de Coimbra, 1728.
- CERRI, Luis Fernando. *Ensino de história e consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CHAVES. Elisgardênia de Oliveira. *População e família mestiça nas freguesias de Aracati e Russas-Ceará, 1720/1820*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

ENTREVISTADA. Suprimido. 24 abr. 2024.

FARIAS, Alex da Silva. *O Aracati e o Instituto do Museu Jaguaribano*. Monografia (Graduação em História) - Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2000.

FERREIRA, Rodrigo de Almeida. Qual a relação entre a história pública e o ensino de História? In: MAUAD, Ana Maria; S

ANTHIAGO, Santiago; BORGES, Viviane Trindade. *Que história pública queremos?* São Paulo: Letra e Voz, 2018, p. 291-308.

FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. *Amarú mabirá. Catirina, minha nêga, Teu senhor quer te vender, Pero Rio de Janeiro, Pera nunca mais te vê. O tráfico interprovincial de escravos no Ceará*. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, p. 223-244, 1983.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBBSBAWM, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. 29. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

JUCÁ NETO, Clóvis Ramiro; GONCALVES, Adelaide. *Arquitetura como extensão do sertão: Casa de fazenda setecentista e oitocentista dos Inhamuns Ceará*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcantara, 2019.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*. São Paulo: Cobogó, 2021.

MARQUES, Tamara Soares. *A história embaixo da escada: Narrativas sobre a escravidão no Museu Jaguaribano (Aracati/CE)*. 2022. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2022.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MENEGUELLO, Cristina; PISTORELLO, Daniela. Patrimônios difíceis e ensino de História: Uma complexa interação. *Revista História Hoje*, v. 10, n. 19, p. 4-11, 2021.

- MORENO, Diogo de Campos. Jornada do Maranhão (1614). *Revista do Instituto do Ceará*, t. 21, p. 219-329, 1907.
- NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. Histórias em rede: (im)pertinências do campo do patrimônio cultural. In: *Patrimônio, resistência e direitos: histórias entre trajetórias e perspectivas em rede*. Vitória: Milfontes, 2022.
- NOGUEIRA, Gabriel Parente. *Viver à lei da nobreza: elites locais e o processo de nobilitação na capitania do Siará Grande*. 1. ed. Curitiba: Appris Editora, 2017.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.
- ROLIM, Leonardo Cândido. *Tempo das carnes no Siará Grande: dinâmica social, produção e comércio de carnes secas na Vila de Santa Cruz do Aracati (c.1690-c.1802)*. 2012. 245 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A virada testemunhal e decolonial do saber histórico*. Campinas: UNICAMP, 2022.
- SILVA, Pedro Alberto de Oliveira. *História da escravidão no Ceará: das origens à extinção*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2002.
- SIMONSEN, Roberto Cochrane. *História econômica do Brasil (1500/1820)*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.
- VARGAS LEGUIZAMON, Yehison Camilo. *¿Y si tocamos algo más? El intérprete y su injerencia sobre el canon*. Asesora: Piedad Rosas Bernal, 2024.
- VIANA JÚNIOR, Mário Martins; NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos; LOPES, Alfredo Ricardo Silva. Negacionismos sobre a escravidão no Ceará: o caso do quilombo do Cumbe. *Mneme - Revista de Humanidades*, v. 27, n. 50, p. 1-31, 2025.

Recebido: 10 jun. 2025 / Revisto pelo autor: 05 mar. 2026 / Aceito: 27 fev. 2026

Editor responsável: Ely Bergo de Carvalho