



ENTRE MORTOS (DES)IDENTIFICADOS: santos, devoções e disputas de memórias em meio à Caminhada da Seca¹

BETWEEN (UN)IDENTIFIED DEAD: saints, devotions and disputes over memories in the midst of the Caminhada da Seca

Daniel Macêdo²

Resumo: Caminhada da Seca é uma romaria que acontece anualmente em Senador Pompeu, na região sertão central do Ceará, mobilizando relações de memórias e dinâmicas devocionais aos que morreram em confinamento no campo de concentração do Patu durante a seca de 1932. Embora exista um reconhecimento comum entre pesquisadores do papel memorável da romaria, importa questionarmos as qualidades das memórias que se admitem nestas demarcações pois elas são diversas e assumem contornos distintos a depender de quem as mobiliza – intento que orienta este trabalho. Para isso, a partir de um conjunto diverso de materialidades, tomamos notas dos diferentes gestos de memórias que se enredam com as peregrinações a fim de discutir as disputas em torno das admissões e das recusas a diferentes proposições, a modos peculiares de se relacionar com tais mortes.

Palavras-Chave: Caminhada da Seca. Senador Pompeu. Seca de 1932.

Abstract: The Caminhada da Seca is a pilgrimage that takes place annually in Senador Pompeu, in the central backlands of Ceará, mobilizing relationships of memories and devotional dynamics to those who died in confinement in the Patu concentration camp during the drought of 1932. Although there is a common recognition among researchers of the innovative role of the pilgrimage, it is important to question the qualities of the memories that are admitted in these demarcations, since they are diverse and take on different contours depending on who mobilizes them – an intention that guides this work. To this end, based on a diverse set of materialities, we take notes of the different gestures of memory that are entangled with the pilgrimages in order to discuss the disputes surrounding the admissions and refusals of different propositions, of peculiar ways of relating to such deaths.

Keywords: Caminhada da Seca. Senador Pompeu. Drought of 1932.

1. Introdução

Em 2021, a partir da Lei nº 17.698, o Estado do Ceará incluiu a Caminhada da Seca em seu roteiro turístico oficial reconhecendo que a iniciativa se marca pela “relevância cultural,

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Estudos de Memória e Comunicação do 34º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba - PR. 10 a 13 de julho de 2025.

² Doutorando em Comunicação e Sociabilidades Contemporâneas na Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista da CAPES e integrante do Núcleo de Estudos Tramas Comunicacionais: narrativa e experiência. Email: daniel.3macedo@gmail.com

turística e religiosa” a fim de estimular “o turismo na região com a geração de emprego e renda” e “incentivar o desenvolvimento local”. Para além da descrição de que “acontece anualmente no Município de Senador Pompeu”, o decreto não especifica outros elementos associados à romaria em suas poucas linhas sancionadas pelo então Governador Camilo Santana. À primeira vista, o documento reconhece as vocações turísticas deste acontecimento para o Sertão-Central; contudo, por outras dimensões menos aparentes, desdobra-se em meio às proposições de memórias que fundamentam tal iniciativa.

Criada em 1982, a Caminhada da Seca é uma das principais afirmações públicas em memória aos que padeceram no campo de concentração do Patu, operante entre 1932 e 1933 em Senador Pompeu. Há, partindo dela, um conjunto de produções jornalísticas e de pesquisas acadêmicas que a admitem como “uma marcha religiosa em lembrança aos flagelados da seca” e como “evento cultural de preservação da memória local”, como constam nos escritos do jornalista Alessandro Fernandes (2024, p. 57); como uma “homenagem às vítimas do Campo de Concentração”, como propõe o geógrafo Guilherme Martins (2020, p. 17) e os filósofos Ismael Lima e Márcio Pelinsky (2024, p. 282) – para ficarmos em alguns exemplos.

As proposições de memórias instituídas com a romaria não se orientam centralmente às santidades reconhecidas pelas canonizações católicas e clamam às ‘santas almas da barragem’ como um desígnio que qualifica a relação de romeiros com os que padeceram no Campo do Patu. Como apontam os escritos da historiadora Karoline Silva (2017), o clamor pelas santas almas da barragem orienta-se a um santo “coletivo” que já não possui um rosto, um nome ou uma biografia específica; mas que se confunde em meio à pretensa semelhança dos que ali tiveram suas histórias entramadas com as imprecisões das valas que abrigam seus corpos desidentificados. Quem também admite este caráter amorfo da santidade é a pesquisadora estadunidense Mary Lorena Kenny (2009) ao retomar suas experiências em uma das edições da Caminhada e ao posicioná-las como um agente que mobiliza a presença dos fiéis.

O reconhecimento do Estado associa-se aos dizeres destas pesquisas sobre a Caminhada da Seca que, para além dos olhares que admitem relações de memória com os que morreram em confinamento, aproximam-se ao tomarem a recorrência de uma tradição romeira como um dado estável e pacífico. No entanto, ao mirarmos que a Caminhada e a alcunha ‘almas santas’ se dão como composições em meio às relações com os modos de lembrar e de esquecer, nos importa desnaturalizá-las e questioná-las a fim de notarmos o que há de tensionamentos que envolvem tais elaborações.

Se, por um lado, o reconhecimento estatal instaura legitimações à Caminhada da Seca ao integrá-la ao roteiro turístico do Ceará; por outro, cabe indagar o que reverbera com estas proposições que se legitimam, bem como o que se destitui, se isola, se apaga nesses meandros. Já não basta reconhecer que a Caminhada da Seca é uma homenagem aos que morreram, tampouco que os confinados se tornaram ‘almas santas’ pela religiosidade popular; se, partindo das proposições de Paul Ricoeur (2007), considerarmos que são elaborações marcadas por intencionalidades em meio a determinados contextos, por agências em que a dualidade entre lembrar e esquecer é manejada.

É admitindo o caráter político em que a Caminhada da Seca e as almas santas se aliam a determinados projetos de memórias que, neste trabalho, empenhou-se esforços para investigar tanto o que se institui, quanto o que se rejeita diante das tensões que mobilizam tais elaborações. Para isso, partimos das proposições de Luciana Amormino (2024, p. 42) que, em sua tese, nos incita a pensarmos a memória como um gesto, como “um processo de criação e movimento que envolve tempo e espaço, uma instância em constante produção numa relação fluida, dialética e inacabada entre eles, compreendida como parte, produto e produção da sociedade”. A noção de gestos de memórias mobilizada por Amormino (2024) parte do reconhecimento às dinâmicas relacionais e performáticas pelas quais determinadas elaborações se produzem e se agenciam e, com isso, enredam-se também em disputas, em tensionamentos em torno de acontecimentos.

Esta demarcação teórico-metodológico é fundamental para, diante de uma coleção de publicações, documentos, pesquisas acadêmicas e registros orais, tomarmos notas das agências desempenhadas por diferentes perfis que mobilizam gestos de memórias a partir das relações nutritas com os que padeceram no Campo do Patu. A partir destas anotações e dos cruzos entre informações dispostas em materialidades diversas, este trabalho busca delinejar diferentes qualidades relacionais e os decorrentes gestos de memória que se empenham em meio à Caminhada da Seca; para, qualificadas as tensões em torno das disputas de memória, discutirmos as implicações legadas com a inclusão da romaria no roteiro turístico cearense.

2. Santos, peregrinações e gestos de memórias

Nos campos de concentração cearenses de 1932, a presença constante de mortes fez das valas coletivas uma prática institucionalizada, como bem argumentam os escritos de

historiadores como Kênia Rios (2014) e Aterlane Martins (2015). Como um tratamento regular, os corpos, ao serem agrupados e soterrados, eram desidentificados; e, com o tempo, também as locações das valas e de seus ocupantes se perdiam de vista em meio às mudanças da paisagem e às ausências de demarcações que as permitissem reconhecimentos.

Ao focarmos no Campo do Patu, além da desidentificação dos corpos, incorre notarmos o que há de negações aos ritos funerários aos que ali padeciam. Rios (2014) e Martins (2015, p. 27) destacam que, diferente de outros campos, este “não tinha a presença permanente de um padre prestando assistência religiosa aos concentrados”. Este apontamento também é reiterado por Karoline Silva (2017) reconhecendo que tal ausência implicava na garantia da extrema-unção. Esta situação merece especial atenção quando consideramos que, a partir dela, tanto se nega as ritualidades sacras que garantiriam uma boa passagem para os mortos – que os ‘encomendaria’, para ficarmos em um termo nos preceitos de fé católica praticado na região naquele momento histórico –; quanto se convoca outros perfis a assumirem este papel de mediação divina.

Sem a benção do padre, outras práticas de culto ganhavam formas reivindicando ao sagrado aqueles que ali padeciam. Este reconhecimento não deve ser tomado como uma novidade se nos aliarmos aos escritos de Kênia Rios (2014) ao propor que as religiosidades sertanejas naquele período não se limitavam às demarcações institucionais da Igreja Católica e adaptavam-se às dinâmicas cotidianas a partir das interpretações dos rituais eclesiásticos. Esta dinâmica adaptativa é fundamental para, em conjunto com Rios (2014, p. 99), admitirmos que “suas vivências religiosas eram constituídas sobretudo por um relacionamento com o sagrado sem a mediação dos sacerdotes” e que, deste modo, eram “compostas por uma tessitura de ligações com o santo protetor, diante do qual eram realizados os pedidos, os agradecimentos e as orações”.

Curandeiros e rezadores estão entre os perfis que mobilizam cultos desviantes ao catolicismo e que cumpriam este papel de intermediação entre aquele que padece e o que se alça ao divino. Embora a atuação destes perfis, no campo religioso, não produzisse tensionamentos com os agentes gestores do confinamento para Martins (2015, p. 65) ao destacar que a “ordem ali exercida possibilitava outras conformações que não apenas aquela da religiosidade católica”; no campo científico, produzia fortes embates com os médicos e pesquisadores que, embora empenhassem esforços de invalidação destas atuações, eram

desacreditados pelos confinados que priorizavam confiar nos agentes da fé em detrimento dos homens da ciência, como Rios (2014) discute com maior profundidade em sua pesquisa.

Por outro lado, de maior interesse neste trabalho, estão os esforços mais esparsos em que os referenciais católicos se combinam com as crenças particulares em meio aos ritos dos confinados que já não se orientam a um santo canonizado, mas a alguém que conheceram durante o isolamento e que, ao padecerem, foram reconhecidos como santos pelo martírio a que foram submetidos. Para pensarmos estes enlaces, importa considerarmos que, desde a seca de 1877, os agentes católicos admitiam os períodos de estiagem como uma provação da resiliência de sertanejos que, ao manterem-se sob os preceitos morais da Igreja e se desviarem das corrupções possíveis nestes tempos tidos como extremos, poderiam alcançar os céus. Estas relações, discutidas com maior profundidade na pesquisa de Albuquerque Jr (1988) ao pensar as secas no século XIX, complexificam-se com o tempo e com as estiagens seguintes à medida que a Igreja mantém a promessa cristã de consagrações aos pobres e aos famintos; mas a delimita como uma conquista daqueles que permanecem em obediência aos ditames católicos – constituindo um dispositivo de controle moral.

A miséria e a fome que marcavam as experiências de confinamento em 1932, quando anguladas pela lente da provação divina professada pelos agentes católicos, faz da morte o fim do martírio a que foram submetidas e pelas quais podem provar das farturas dos céus. Ainda que o pároco local lhes negasse bençãos e, com elas, a recomendação aos reinos celestes; o testemunho dos sobreviventes e os ritos funerários por eles empenhados admite a morte não como um fim, mas como uma passagem para que os mortos se tornem mártires, para que ascendam como santidades. A santificação dos que padeceram no Campo do Patu não é um caso exclusivo em que práticas religiosas, desviantes do catolicismo apostólico, admitem o sofrimento como martírio; especialmente se considerarmos as dinâmicas devocionais e peregrinas que circundam o Juazeiro do Norte. Situada na região do Cariri cearense, a cidade de Juazeiro do Norte é povoada por santificações que não são reconhecidas pelo Vaticano; como bem aponta a pesquisa de Francisco Régis Ramos (1998, p. 30) para quem “a vivência do devoto se faz por meio de tradições que são reelaboradas, reconstituídas ou transformadas” ao propor que a experiência religiosa é historicamente constituída e pode desviar-se das dogmatizações a partir dos empenhos peculiares de cada fiel.

No caso de Senador Pompeu, sem a canonização católica, instituem-se santos a partir das reivindicações populares e dos ritos devocionais que os conjuram e este processo, como nos

lembra Martins (2015), não se encerra nas experiências confinadas; mas amplia-se com as partilhas orais que mobilizam testemunhos de fé e que se nutrem no âmbito familiar e comunitário. Por anos, após a liberação dos confinados em 1933, pessoas voltavam ao lugar em que familiares e amigos foram enterrados para realizarem cultos específicos pelas quais admitiam as pessoas que um dia conheceram como intermediadoras com o divino em razão da santidade que alcançaram com o martírio. Neste aspecto, os escritos da arquiteta Isabelle Coelho (2021) e do historiador Aterlane Martins (2015) convergem ao valorizarem o que há de relações no micro que perpassa essas dinâmicas em que uma pessoa – ou um conjunto retrito – clamam por seus mortos, reconhecendo-os pelos nomes, rostos e histórias e tributam-lhes oferendas. Tratam-se, portanto, de santos específicos e distintos que se aproximam pela condição de martírio que viveram, mas que se distinguem pelas feições e pelas qualidades que lhes são possíveis a partir de suas histórias e dos conjuramentos pelos quais são lembrados, como observamos ao investigar testemunhos de sobreviventes (AUTOR, XXXX).

Embora as valas coletivas tornassem imprecisas as localizações dos corpos, as práticas que destinam preces a mortos nomeados volviam-se contra as marcas de apagamento ao reconhecer aqueles que ali padeceram. Com isso, a santificação torna-se um gesto de memória que, por um lado, ousa lembrar de pessoas específicas a partir das relações peculiares que se nutrem – antes e depois da morte – com quem as conjura; por outro, qualifica esta relação memorável a partir do martírio ao reivindicá-las como santos, como intercessores – ainda que a Igreja lhes negasse a extrema unção. Enquanto a ação da Igreja e do Estado orientavam-se aos apagamentos destes corpos e das histórias que lhes envolviam, o reconhecimento pelos sobreviventes, articulado em torno de práticas devocionais, assume formas contestatórias às políticas orientadas ao esquecimento.

Ao destituírem dos párocos o papel de mediação com o divino e delegarem aos mortos rejeitados pela Igreja tal ação, aqueles que rogavam por algum dos santos martirizados professavam práticas religiosas que combinavam aspectos do catolicismo com os repertórios que lhes são particulares. Estes rituais não eram tidos com bons grados pela Igreja que os tomavam como profanações e, com isso, estabelecia-se um conflito no campo da cultura. Para pensarmos este conflito, podemos dialogar com os escritos de Carlos Brandão (2007) sobre

religiosidades populares brasileiras e notar que as proclamações de outras profissões de fé acionam as religiões dominantes a acusarem o caráter profanador e a empenharam ações de controle e de contenção das iniciativas que julgam ilegítimas. Em Senador Pompeu, aliada à fundação da cidade, o catolicismo apostólico é a religião dominante e as reivindicações de santidade aos pobres confinados era uma afronta à moral dos santos católicos que ornavam a Paróquia de Nossa Senhora das Dores.

Frente aos distintos poderes e as singulares legitimações sociais admitidas à Igreja e aos sobreviventes em seus rituais, relegou-se a estes últimos os espaços privados e pouco visíveis na dimensão pública. Alguns sobreviventes relatam que eram inibidos a reclamarem seus mortos sob pena de perderem auxílios sociais e de serem rejeitados da vida social do município, como observamos em nossos estudos (AUTOR, XXXX); ou eram reduzidos como ‘flagelados’, como apontam os escritos de Aterlane Martins (2015), ao retomar os sentidos associados ao termo e os usos sociais para constranger os que ousavam lembrar e falar dos ocorridos. Deste modo, coagidos, os ritos devocionais e os gestos de memória em favor dos que padeceram em confinamento eram deslocados da vista pública como uma forma de controle social.

Ainda que pouco visíveis, a existência de ritos que nomeavam santos e que se deslocavam dos dogmas católicos incomodava a Igreja e a realização fora dos centros de visibilidade da vida social não era suficiente. Esta percepção se acirra com a chegada do padre italiano Albino Donatti para conduzir os trabalhos da paróquia de Senador Pompeu que, em 1980, realiza incursões no território para conhecer e mobilizar os fiéis. Ao narrar tais percursos ao propor uma biografia de Pe. Albino Donatti, Pe. João Paulo Giovanazzi (1998b) apresenta que eram recorrentes os testemunhos de fé em santos martirizados pelos sofrimentos na seca de 1932 e que tais escutas foram fundamentais para que o pároco italiano delas partisse para reconhecer as ‘almas santas da barragem’.

As ‘almas santas’ admitidas por Donatti já não tinham nomes, rostos ou biografias e se admitiam sob disformidades que lhes destituíam identidades. Tratavam-se de entidades pretensamente coletivas não por agirem em conjunto ou por terem vivido martírios semelhantes, mas porque se reivindicava essa ausência de uma forma específica que lhes permitiria compor os altares e assumir postos nos panteões sagrados. Deste modo, diferente das presunções de Giovanazzi (1998, 1998b) ao propor que os feitos de Donatti valorizaram a fé popular que se experienciava na região ao admitir ‘almas santas’, importa questionarmos o

que há de intentos de controle das práticas devocionais e das memórias sobre confinados empreendidos com este movimento; afinal, esta alcunha cumpre um papel homogeneizador que oblitera as biografias dos santos, suas feições específicas e seus nomes diversos em favor de uma composição simbólica que se orienta a desidentificações. Neste rumo, diferente de um gesto de boa fé, importa admitirmos que a alcunha ‘almas santas’ ou ‘almas da barragem’ professada pela Igreja de Donatti se dá como uma “apropriação e ressignificação” para nos valermos dos termos já apresentados por Martins (2015, p. 69) ao qualificar este gesto.

Com este movimento, Albino Donatti tomou para si o papel de articulação de aspectos da fé católica com a reivindicação de ‘almas santas’; contudo, diferente de outras pessoas, tomava para Igreja não apenas o papel de mediador do contato com o divino, mas também de condução dos ritos aos mártires da seca de 1932. Para pensarmos esta mescla, nos aproximamos das observações da historiadora Karoline Silva (2017) que, embora não elaborem sobre as problemáticas em torno do termo ‘almas santas’ formatado por Donatti, admitem tal feito como a concretização de um anseio da instituição e questiona o que há de silenciamentos e de controles ao admitir que a sobreposição dos ritos litúrgicos delimita e restringe o que se instituía sob outras dinâmicas. Ao partirmos deste diálogo reconhecendo o caráter homogeneizador da alcunha ‘almas santas’, este caráter de controle se complexifica pois já não se restringe apenas às formas do ritual, como pensava Silva (2017), mas amplia-se por outros contornos com o silenciamento dos nomes que eram toados, das biografias e dos rostos que se enredavam com as memórias. Trata-se, então, de gesto orientado ao esquecimento das pessoas em favor da lembrança de uma figura desidentificada que se institui por ‘almas santas’ nos desígnios paroquiais.

Em um de seus textos, Pe. Giovanazzi (1998) identifica que a “devoção popular justamente honra com o nome ‘almas da barragem’ aqueles que ali morreram e, com isso, apaga as particularidades das diferentes relações empenhadas entre os que sobreviveram e os que morreram. O gesto paroquial ao instituir ‘almas da barragem’ se marca sob intentos de controles não apenas aos ritos tidos como profanos, mas também às qualidades das memórias com as quais se identificam as pessoas que foram sepultadas nas valas coletivas.

Com este gesto, a Igreja aproxima-se das instituições do Estado que buscavam conter as iniciativas populares para nomear e para relembrar os mortos. Diferente de Giovanazzi (1998) que tomava os sobreviventes como representações da “multidão silenciosa que lá sofreu” sem considerar os contextos que levaram as pessoas a não falarem publicamente sobre o que

viveram no campo de concentração, importa considerarmos a competência silenciadora que a Igreja empenha por estes e por outros esforços que se orientam a concentrar os mortos em torno de uma alcunha comum, desidentificando-os e reificando o silêncio como uma forma de contenção das qualidades das memórias admitidas na cena pública. Neste rumo, assim como Martins (2015), já não cabe tomarmos os intentos da Igreja e dos agentes paroquiais como um dado que se marca pelo reconhecimento da fé popular; mas importa questionarmos as qualidades das firmam que propõem, pois, com elas, fomentam silenciamentos que dinamizam seus gestos de memória.

Dentre os feitos de remissão da Igreja pela negação à encomenda dos mortos confinados no Patu, está o momento em 1933 que o Pe. Francisco Lino Aderaldo benzeu o lugar em que hoje se localiza o cemitério da barragem. Sem conjuramentos de nomes e valendo-se de desígnios genéricos que se orientavam a todos que foram ali sepultados, este ato se constitui como um dos argumentos para fundamentar a santificação como um processo coletivo – da qual a alcunha ‘almas santas’ se orienta a compor. Este momento é relembrado por Maria Fernandes de Jesus ao testemunhar suas experiências para Pe. Giovanazzi (1998) e, partindo das memórias sobre esse dia, narrar o processo de construção do cemitério da barragem.

O cemitério é simbólico diante da imprecisão das valas coletivas e sua construção tem datas incertas, produzindo dissensos entre pesquisadores que apontam tanto o ano de 1973 (LIMA, 2023; FERNANDES, 2024), quanto o ano de 1980 (MARTINS, 2015; SILVA, 2017) como marco. Em ambos os casos, não há especificações em torno das fontes que os permitem tomar tais datas como referências; assim como não há desígnios sobre as dinâmicas contextuais que perpassaram tal construção. Considerando os intentos de controle do que se tomava como desvios à moralidade, podemos suspeitar que os esforços da Igreja para demarcar um cemitério sob um cruzeiro cristão se orientam a acirrar o caráter profanador dos ritos outros que se praticavam nestes espaços; no entanto, dada a ausência de documentos e de testemunhos que sustentem esta afirmação, resta-nos a inferência frente aos elementos contextuais que nos permitem tais alegações.

Embora a criação do cemitério se marque por dúvidas e incertezas, importa indagá-lo reconhecendo as tensões que o envolvem na medida em que, como uma elaboração simbólica,

relaciona-se com outras em processos conflitivos de significação ao espaço e ao acontecimento histórico. Neste rumo, ao lançarmos vistas ao cemitério, nos aproximamos das percepções de Mary Lorena Kenny (2009, p. 29) ao tomá-lo como “um mapa de poder e hierarquia, inclusão e exclusão, tanto antes quanto depois da morte” na medida em que ele se elabora com as almas daqueles que “não tiveram um funeral adequado”. No cemitério da barragem não há lápides nomeadas a quem se destina tributos e se identifica a locação de um corpo enterrado; diferente do cemitério de Senador Pompeu que exalta mausoléus luxuosos das famílias que tiveram direitos aos ritos funerários na cidade. Ali, em meio às ruínas do campo de concentração, o cemitério delimitado pelos muros brancos é um campo aberto de terra avermelhada sob um cruzeiro e que abriga uma capelinha pequena onde estão imagens de santos canonizados – não dos mortos que ali se encontram.

Muitas são as questões que podem ser levantadas em torno do cemitério e de sua construção simbólica; especialmente quando consideramos que constantes são os esforços de afirmá-lo como um marco “em memória dos flagelados do campo de concentração”, para ficarmos nas palavras de Karoline Silva (2017, p. 24) ao admitir a existência deste lugar como um fundamento para criação da Caminhada da Seca. A primeira edição da Caminhada da Seca, em 1982, é descrita por Giovanazzi (1998, p. 3) como uma romaria ao local do Cemitério da Barragem que, simbolicamente, torna-se “um templo católico”, tomando-o como “Santuário da Seca” ao apontar que tal nomeação foi proclamada por Albino Donatti.

Tais admissões de Silva (2017) e de Giovanazzi (1998) são importantes na medida em que, com elas, podemos tomar o cemitério não como um dado estável, como um símbolo fixo a partir de sua construção; mas como uma elaboração que se dá com o tempo e que se mobiliza em conjunto com os gestos de memória que enredam a Caminhada da Seca – e com outros que o envolvem, revelando as disputas em torno do lugar. Por isso, em detrimento dos marcos temporais em que foram instituídos, importa observarmos como a construção do cemitério e a realização da Caminhada da Seca se deram de modos processuais e combinados; de modo que ambos confluem em conjunção nos gestos de memória sobre os mortos do Patu nos intentos paroquiais.

A criação do cemitério, apesar de tida como um marco para a Caminhada da Seca para Silva (2017), Fernandes (2024) e outros, não é o único marcador contextual que envolve a criação da iniciativa romeira. Neste trabalho, importa tomarmos três elementos contextuais que

são fundamentais: a escassez hídrica de 1982, a atuação das Comunidades Eclesiais de Base na paróquia e o marco de 50 anos da criação do campo do Patu.

Entre 1979 e 1983, o Ceará experienciava um período de escassez hídrica que figura para João Medeiros Filho e Itamar de Souza (1988) e para Eneida Parente (1985) como uma das secas mais “severas” até então vivenciadas. Neste período, foram comuns tanto a retomada de fluxos migratórios aos centros urbanos, quanto ondas de saques nas cidades. Senador Pompeu foi uma cidade que se viu contraposta com as duas situações, como demonstram as reportagens do *Jornal O Povo* (1981) e da *Folha de S. Paulo* (1981) que destacam, respectivamente, a ampliação de pessoas em situação de vulnerabilidade e a crescente de saques nos armazéns desta e de outras cidades cearenses. Pesquisas como as de Parente (1985) e as de Medeiros Filho e Souza (1988) admitem que as políticas públicas realizadas pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE não eram suficientes para lidar com o contexto de desigualdade social, ao passo que cobram pela morte de aproximadamente 3,5 milhões de pessoas.

Com a chegada do Pe. Albino Donatti à Senador Pompeu em 1980, marca-se um aprofundamento das relações da Igreja com os movimentos rurais a partir das inclinações à Teologia da Libertação – da qual o pároco é adepto. Esta relação é profundamente explorada por Karoline Silva (2017) que destaca tanto os empenhos locais para fortalecimento das Comunidades Eclesiais de Base, quanto as orientações da Arquidiocese de Fortaleza em defesa da relação com o que chamam por ‘meio popular’. Em junho de 1982, sob o lema “A verdade vos libertará” da Campanha da Fraternidade que buscava “criar condições para a prática de uma educação libertadora, a serviço da construção de uma sociedade fraterna” (CNBB, 1982), as 4 seccionais da Confederação Nacional de Bispos do Brasil – CNBB da região Nordeste realizam em Caucaia/CE o Seminário sobre o Homem e a Seca no Nordeste. Esse Seminário, para além de um marco dos envolvimentos da Igreja com a crise hídrica, demarca uma “profética opção preferencial e solidária pelos pobres” a partir dos ditos de arcebispo Dom Aloisio Lorscheider (1982).

O ano de 1982 também marca a efeméride de 50 anos do início das atividades do Campo de Concentração do Patu e, em meio à estiagem daquele momento e a insuficiência das iniciativas públicas para lidar com a ampliação da desigualdade e com a crescente de mortes na região, as orientações pela popularização da Igreja incitadas pela Arquidiocese e pela CNBB ganham força em Senador Pompeu a partir de uma reivindicação política em que: rejeita-se o

campo de concentração como uma medida para lidar com a fome e com a miséria daqueles tempo; ao passo em que se cobra por iniciativas que consigam lidar com tal cenário valorizando a dignidade humana. É desta reivindicação que a Caminhada da Seca se mobiliza naquele ano e, com ela, um gesto de memória que mira o Campo do Patu como um lugar de sofrimento e de mortalidade.

Desde aquela edição, a Caminhada da Seca assume um projeto de memória que denuncia o campo de concentração como um espaço de mortalidade e que os toma como referência para mobilizar demandas contextualizadas ao ano ano em que ocorre. É pela admissão cotidiana da morte e pela crítica às precariedades das dinâmicas funerárias, atribuindo ao Estado a responsabilidade por tal iniciativa e eximindo da Igreja os papéis que lhe couberam naquele momento, que a Caminhada da Seca se mobiliza nos meandros entre reconhecimentos dos ocorridos e reivindicações de um porvir em que estas dimensões se entramam sob a dicção oficial do ritual conduzido pela Igreja. As ‘almas santas’ e suas decorrentes homogeneizações estão entre estes reconhecimentos e reivindicações, mas não são as únicas se considerarmos o que há de proposições ao espaço, à cidade, à seca, aos sertanejos e à própria Igreja que se montam e se apresentam em meio à romaria.

A Caminhada da Seca acontece anualmente no segundo domingo de novembro, na semana seguinte aos ritos de Finados. Conciliando os dois rituais de encontro com os mortos conduzidos Igreja, cumpre destacar a escolha da data, a condução do trajeto e os postos de centralidade exercidos pelos agentes paroquiais como elementos fundamentais pelos quais a instituição demarca seus papéis de oficialidade. Nestes termos, já não cabe apenas pensar em uma “apropriação” apenas da relação com os mortos como já discutimos, mas também da manifestação em suas dimensões performáticas como critica Martins (2015, p. 69) ao considerar que:

“Ao liderar as práticas religiosas em torno às Santas Almas, com a criação da Caminhada da Seca, Padre Albino estava demarcando o lugar da Igreja na fé dos sertanejos, ou seja, retomando a condução de hierarquia, onde quem determina o culto é o padre, o representante da Igreja Católica e não os fieis leigos. Deste modo, o repouso dos mortos, o descanso dos vivos e a vida em sociedade estariam em plena ordem, sob a ordem da Igreja Católica”.

O fundamento da crítica de Martins (2015, p. 76) está ao reconhecer que o papel desempenhado pelos agentes paroquiais “retira dos devotos a liberdade de atuação” ao codificar determinados modos de agir, cânticos específicos em meio a um único trajeto que se realiza uma vez ao ano sob a mediação do sacerdote para, ao fim, experienciar o sacramento eucarístico. Com a repetição do ritual inaugural, instituiu-se um rito peculiar que se repete a cada ano a partir de um roteiro que orienta um modo codificado à ritualidade.

Antes do sol raiar, a concentração de romeiros no pátio da paróquia se organiza para seguir pelas ruas do centro com o amanhecer do dia até alcançar a via de acesso ao Açude do Patú, cruzando alguns casarões que um dia foram parte da estrutura do campo de concentração em meio ao percurso de 4km. A ritualidade convoca que os caminhantes optem por vestes brancas e portem velas a serem acesas, guiando as almas para o ritual católico.

Em meio ao trajeto, toam-se benditos à Nossa Senhora das Dores, padroeira da cidade, que clamam por bençãos aos ‘vossos filhos peregrinos’, ‘os nordestinos’ que ‘deixaram sua terra procurando outros destinos’. Embora exista um carro de som que celebra os dizeres e as homilias católicas, em meio a multidão, outras dinâmicas devocionais se praticam: há uma infinidade de performances marcadas pelos sons de berimbaus, pelos que portam fotos dos que morreram e pelos que fazem os trajetos descalços em pagamentos de promessas por graças alcançadas, por pedidos atendidos sob intercessão daqueles que ali padeceram. A dicção oficial da Caminhada da Seca não anula o que há de rupturas, de adesões em desconformidade à homogeneização do ritual professado pela Igreja e, como discute Autor (XXXX), há lógicas de convivências desarmônicas que se evidenciam quando miramos a Caminhada da Seca partindo das singularidades nas performances que ali se dão.

Nestes termos, a Caminhada se faz de modos conflitivos em torno de suas pretensas pacificações: por um lado, há os intentos da Igreja que conduzem o ritual a partir dos seus gestos de memória que se orientam a estabilizações; por outro, importa notarmos que cada pessoa empenha modos peculiares de se relacionar com aquela experiência e, a seus modos, empenham outros gestos de memórias, outras relações que podem destoar do marco inicial professado pela Igreja. Estas diferentes proposições se friccionam ao longo do trajeto e, diante das fissuras que produzem, nos impedem de tomarmos uma dicção única sobre a Caminhada; ao passo que nos convoca a notarmos o que há de homogeneizações nas intenções de delimitá-la como um dado estável – especialmente em torno das memórias que com ela se mobilizam –

e o que há de agências diversas que confluem modos singulares de se relacionar com a peregrinação, com o acontecimento histórico e com os mortos que ali se encontram.

Há quem ofereça pão e água, como é o caso de Terezinha Lima que narra para Martins (2015) que aprendeu esse ritual com sua mãe que a levava para prestar homenagens àqueles que ela conhecia, que ela nomeava. Há quem vá pela boa conversa, para encontrar amigos e conversar sobre futebol e política durante o trajeto, como nota Silva (2017). Há uma infinidade de ritmos ao caminhar que já não cabem numa demarcação única, numa fé singular. A aparente faceta comunal associada à ritualidade e ao trajeto e as recorrências que ali se aproximam não destituem, portanto, o que há de particular em cada experiência e em cada gesto de memória exercitado pelos caminhantes a partir das relações que lhes importam.

Podemos, em diálogo com Karoline Silva (2017, p. 33), admitir que há “diferentes formas de uso das memórias da seca para os participantes” pois, “a partir de suas motivações políticas, culturais e/ou místicas, eles se relacionam com os marcos, como as datas e as construções e vivenciam a Caminhada à sua maneira”. Há, pois, diferentes peregrinações e devoções em meio à Caminhada da Seca pelas quais podemos notar as “multidimensionalidades do acontecimento” (AUTOR et al, XXXX) e, com elas, os gestos de memória que se exercitam em meio à romaria que já não podem serem confundidos sob uma pretensa equivalência; afinal, agentes variados empênam diferentes poderes sociais e distintas legitimações para professarem suas performances. As demarcações de um caminhante e dos conjuramentos aos seus mortos nomeáveis, embora importantes, não possuem os mesmos aportes de legitimação durante a Caminhada da Seca que os professados pela Igreja e pelos agentes paroquiais que definem a rota e decidem o que será dito com condições de ser audível para maioria dos presentes.

É deste modo, valorizando os diferentes agentes que se envolvem com a Caminhada da Seca e as tensões que com ela se instituem que podemos notá-la como um enredamento conflitivo entre diferentes gestos de memória que coexistem de modos desarmônicos. Assim, embora todos sigam em direção ao cemitério da barragem, cabe notarmos as peculiaridades que mobilizam cada modo de caminhar, de agir, de fazer-se em meio ao trajeto; pois são nestas dimensões que diferentes gestos de memórias se revelam, admitindo ao caminhar uma afirmação específica do que se mobiliza entre lembrar e esquecer a partir das relações singulares de cada pessoa diante de seus repertórios.

Desde 1983, a Caminhada da Seca é convocada institucionalmente pelo Centro de Defesa dos Direitos Humanos Antônio Conselheiro – CDDH-AC, uma organização de orientação católica criada por Albino Donatti naquele ano para ampliar o lastro de atuação da Igreja em torno das pautas sociais em Senador Pompeu. Naquele ano, para além da retomada das obras do Açude do Patu e das greves locais, o Centro mobiliza-se com a incumbência realizar a segunda edição da Caminhada; e, até hoje, mantém para si esse posto. É a faixa produzida pelo CDDH-AC, em conjunto com um cruzeiro conduzido por um homem aliado aos agentes paroquiais quem conduzem o abre-alas da Caminhada da Seca – como temos notado ao investigar registros sobre diferentes edições (AUTOR, XXXX).

O CDDH-AC, embora não esteja diretamente vinculado à institucionalidade da Igreja, é um dos agentes paroquiais na medida em que sua intervenção se ampara e se aliança aos demais atores da Paróquia de Nossa Senhora das Dores. Ao CDDH-AC cabe manter a tradição legada por Albino Donatti em sua agenda junto ao ‘meio popular’, da qual a Caminhada da Seca ocupa espaço de centralidade dentre os feitos institucionais. Com a realização de mais de 40 edições, cabe reconhecer o que há de tradições associadas à Caminhada da Seca, tanto no que há de dinâmicas singulares que envolvem a cidade e seus moradores, como faz Silva (2017); quanto o que há de empenhos da Igreja e dos agentes que a circundam para renovar uma “tradição” que as “mantêm firmemente ano a ano na condução do evento para que este não siga outros caminhos longe do seu controle”, como critica Martins (2015, p. 76).

Se, por um lado, cabe reconhecer o que há de multidimensionalidades do acontecimento e de gestos de memórias que os envolvem a partir dos diferentes caminhantes que se enredam na Caminhada da Seca; por outro, centro de maior atenção deste trabalho, interessa notarmos que os empenhos institucionais da Igreja Católica e dos agentes paroquiais revelam os exercícios de poderes que lhe são possíveis em torno das disputas de memórias com as quais se enredam. Ainda que existam esforços de pessoas e de famílias em reivindicar seus santos, conjurando-os pelos nomes, atribuindo-lhes rostos e admitindo-lhes biografias e que estas iniciativas cumpram papéis fundamentais para tocar as contradições das pretensões de homogeneizações aos mortos afirmados pelos agentes paroquiais; são estas últimas proposições, com o peso da institucionalidade, que reverberam nas narrativas jornalísticas –

como observam os escritos de Autor (XXXX) – e nas dinâmicas de patrimonialização do Estado – como critica Martins (2015).

Se importa considerarmos a Caminhada da Seca como um “trabalho de memória” ao considerar o que há de feituras neste processo, como faz Mary Lorena Kenny (2009), deve importar também que esta constatação não nos pode ser suficiente em favor das nuances das memórias que se admitem e das que se rejeitam. Não deve nos bastar a constatação de que há uma proposição de memória instituída com a convocatória da Caminhada, ao passo que podemos indagá-la, confrontá-la tornando visíveis as agências políticas que as elaboram. Podemos, nesta direção, nos aliar a Martins (2015) ao observar o que há de intentos institucionais para conter manifestações populares e, com isso, o que há de tensionamentos e de distintas proposições entre os diferentes rituais e o culto oficializado pela Igreja.

A criação da Caminhada da Seca reunindo “as devoções dispersas” como uma ritualidade anual que se dá “sob as rédeas da Igreja” constitui, para Martins (2015, p. 71), um gesto de delimitação que se orienta a delimitar as qualidades dos rituais e das relações com os mortos sob o manto do que se admite por tradicional. Neste rumo, tendo lido Martins (2015), também estão os apontamentos da jornalista Cleiviane Vasconcelos (2024, p. 34) ao pensar que a constituição religiosa de “um santo coletivo, um santo sem rosto e sem nome” tenha “unificado” em um mesmo rito “as diversas classes de uma mesma cidade”, fazendo do catolicismo uma via de controle social que as instituições do Estado já não conseguiam exercer. Em ambas as formulações, somos chamados tomar a atuação da Igreja na Caminhada da Seca a partir de seus gestos homogeneizadores que se orientam não apenas ao que se vive, mas ao que se projeta diante destes intentos. Diante da impossibilidade de reaver o que aconteceu, os gestos de memória dos agentes paroquiais, para além de omitirem aspectos que lhes responsabilizam nesta história, orientam-se sob generalizações como um modo de se relacionar com os ocorridos buscando materializar o que a narrativa oficializada já verbaliza: a impossibilidade de reconhecer os mortos, de atribuí-los nomes, de saber suas histórias.

3. Tomadas de posição do Estado em meio às disputas de memória

Ao notarmos os gestos de memória que se enredam à Caminhada da Seca, cabe reconhecermos o papel da Igreja ao mobilizar discussões em torno do campo de concentração

do Patu na cena pública. Se, por um lado, esta valia se reforça diante do contexto político que inibia as narrativas sobre o acontecimento; por outro, sobressalta-se o que se diz em notórias homogeneizações e as finalidades de controle social às quais se orientam. Esta dualidade, aqui, não surge como uma contradição; mas como uma demarcação das agências praticadas pela Igreja que, diante do caráter irrevogável dos ocorridos no campo do Patu, faz de suas afirmações uma via para firmar-se na disputa de memórias não pela negação – como faz o Estado ao longo do século XX – mas pela afirmação como forma para controlar os modos de lembrar e de esquecer.

Enquanto a negação ao acontecimento estabelece fissuras profundas diante dos que os testemunham e podem confrontar tais intentos ao narrar suas experiências confinadas, as afirmações da Igreja surgem como uma dinâmica mais branda que silencia ao falar, que esquece ao lembrar: ao nomear ‘almas santas’, nega as identidades aos mortos; ao criticar as medidas do Estado por criar campos de concentração, rejeita seu papel neste processo; ao convocar a cidade a caminhar ao cemitério sob os cânticos católicos, escanteia e silencia os outros sons e preces que se fazem sensíveis e audíveis ao partilharmos o trajeto. É pelas qualidades do que (não) se diz que os gestos de memória realizados pelos agentes paroquiais confluem como um modo de ação política em meio às disputas para lembrar e esquecer.

Não basta, pois, reconhecer que há memórias mobilizadas com a Caminhada da Seca; é preciso questionar suas qualidades, mirar quem as elabora e considerar que elas se permeiam por disputas de sentidos pelos quais os acontecimentos e os modos de com eles nos relacionarmos se dimensionam. Bastar-se simplesmente no reconhecimento da romaria como uma ‘homenagem’ ou como um ‘ato de memória’ de modo genérico, para além de contribuir com homogeneizações, simplifica o que há de complexidades nas disputas de memórias que se enredam a partir dos diferentes caminhantes que com ela se envolvem. Ainda que a Igreja e os agentes paroquiais cumpram um papel de relevância e de legitimação em razão da oficialidade que lhes são possíveis na realização e na condução da Caminhada da Seca, tomar suas proposições de memórias como as únicas é uma forma de reiterar silenciamentos às outras elaborações que ali coexistem, que ali se friccionam.

Se a oficialização de uma formatação institucional pela Igreja já se constituía como uma “monumentalização” da imaterialidade diante da lógica patrimonial para Martins (2015, p. 76), importa reconhecermos que a inclusão da ritualidade no calendário turístico estadual amplia os ornamentos de legitimação que sustentam – e escanteiam – determinados modos de se

relacionar com os mortos, que reiteram a alcunha ‘almas santas’ e os silenciamentos dela provenientes. É deste lugar que podemos mirar a Lei 17.698 (CEARÁ, 2021) que, ao admitir uma vocação turística para Caminhada da Seca, alia-se aos gestos de memórias institucionalizados pelos agentes paroquiais que conduzem a ritualidade.

Quando retomamos a justificativa do Projeto de Lei nº 360/2021 (ALCE, 2021) que fundamenta a iniciativa, o Dep. Acrísio Sena (PT) é cirúrgico ao enfatizar que a Caminhada da Seca “se originou na devoção popular às Santas Almas da Barragem” e que sua finalidade é “reverenciar as pessoas anônimas que morreram vítimas da seca e das condições desumanas do Campo de Concentração”. Com esses reconhecimentos, evidencia-se as alianças com os gestos de memória mobilizados pelos agentes paroquiais que, por sua vez, são basilares para constituição da Lei. Não há, no escopo da lei ou das políticas cearenses de turismo ou de cultura que perpassam a inclusão da romaria no calendário estadual, maiores esforços de valorização das perspectivas outras que envolvem o acontecimento. O que temos, com a inclusão, é uma reiteração daquilo que o Estado entende ser merecedor de atenção: a versão institucional – logo, da Igreja – sobre a Caminhada da Seca e, com ela, sobre os mortos dos Campo do Patu.

Se a aparente presunção de memória associada à Caminhada da Seca pode posicionar este marco estadual como uma política de remissão diante do reconhecimento histórico das mortes que ali se deram, esta perspectiva se desfaz quando miramos o que há de qualidades em torno dos gestos de memória associados à Igreja. São as violências impostas pelo controle aos gestos de memórias que se tornam visíveis quando o Estado, ao reiterar negações às biografias dos que morreram sob seus desmandos, entende que esta pode ser uma via lucrativa para a região. Declaradamente, os marcos estaduais orientam-se ao turismo de memória que, neste caso, tem se “tornado cada vez mais importante para a economia local, atraindo a atenção de empresários e políticos” como observa Thiago Lima (2023, p. 9). Por quanto tempo ainda padecerão nossos mortos para que os senhores possam lucrar com as benesses prometidas com o progresso de Senador Pompeu?

Ao incluir a Caminhada da Seca no itinerário de programações turísticas do Ceará, o Estado legitima as narrativas formatadas pelos agentes paroquiais como uma proposição de memória que oferta-se como parte do que há para ser conhecido no Estado; que, por sua vez, se reproduz em diferentes produções jornalísticas, como as do *Diário do Nordeste* (2021), do *O Povo* (2021), do *Ceará Leste* (2021) e de outros periódicos. Diferente das iniciativas em turismo de memória discutidas por Amormino e Cavalcanti (2024) em que as relações com

mortos mobilizam o dever de memória ao convocarem pessoas a conhecerem perspectivas que foram escanteadas na história oficial das cidades, o que temos, neste caso, é uma versão oficializada pelo Estado que toma uma proposição institucionalizada por agentes paroquiais e que se vale de violências sistemáticas diante dos nomes, das histórias e dos rostos que se apagam.

Ao partirmos das delimitações institucionais às memórias e aos modos de se relacionar com os mortos do Patu, as agências paroquiais com a alcunha ‘almas santas’ e com a ritualização da Caminhada da Seca, em suas homogeneizações, orienta-se a produção de uma simultaneidade ao obliterar as diferenças entre os distintos modos de se relacionar dos diferentes perfis, com seus repertórios singulares. Neste nível, já não se trata apenas de um silenciamento diante dos nomes dos mortos; mas de uma relação violenta que conforma um projeto que se orienta ao confinamento destas memórias, à negação de outros gestos que se distanciem das redomas homogêneas instituídas pela Igreja e reiteradas pelo Estado.

Violências que já não se restringem ao silenciamento dos aspectos da história que, quando nomeados, intimidam o Estado diante dos ocorridos que busca esquecer; mas que ampliam seus contornos ao orientar esforços que qualificam os modos de lembrar e de esquecer dos ocorridos. Há, com as violências empenhadas pela Igreja e legitimadas pelo Estado, uma proposição que se orienta a simultaneidade de memórias não apenas entre romeiros, mas também entre aqueles que podem conhecer estas histórias a partir das narrativas turísticas fomentadas pelo Estado. Ao tomarmos a orientação à simultaneidade das memórias como uma prática de violência, podemos dialogar com Berber Bevernage (2012) ao estudar casos com desaparecidos políticos em contextos de restrição às liberdades democráticas e identificar que os Estados podem empreender esforços para homogeneizar modos de lembrar e de esquecer dos acontecimentos históricos a partir de elaborações de contornos de uma história oficial que busca obliterar outras memórias.

Ao observar que os projetos de simultaneidade buscam controlar as qualidades da memória ao homogeneizá-las e dispô-las sob a crença de uma pretensa acepção comum, Bevernage (2012, p. 16) nos lembra que este projeto se ameaça constantemente por sua própria contradição: as pessoas que mobilizam memórias de outros modos, “memórias abundantes de passados atrozes” que já não se encerram nas oficialidades e nos esforços de homogeneização; mas que retornam em recusas aos esquecimentos que se impõem.

Em que pesem as diferenças entre o campo de concentração do Patu em Senador Pompeu e os casos estudados por Bevernage (2012) em países abalados por golpes e suas restrições democráticas, estas situações se aproximam quando consideramos o que elas nos convocam a testemunhar diante dos milhares de mortos que legaram: as violências a que muitos são submetidos até a morte, mas também depois dela ao terem direitos humanos cerceados. São nomes, histórias e rostos que seguem sendo negados, inclusive, nas políticas que se propõem a não mais esquecerem.

Referências

Publicações acadêmicas

AUTOR, XXXX.

ALBUQUERQUE JR, Durval. **Falas de angústia e de astúcia:** a seca no imaginário nordestino – de problema a solução. Dissertação (mestrado em História do Brasil) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 1988.

AMORMINO, Luciana. **A memória como gesto:** um ato ético, estético e político. Belo Horizonte: Selo PPGCOM UFMG, 2024.

AMORMINO, Luciana; CAVALCANTI, Anna. **TURISMO DE MEMÓRIA NO BRASIL:** a emersão do patrimônio negro em territórios outrora segregados. In: ANAIS DO 33º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 2024, Niterói. **Anais eletrônicos...**, Galoá, 2024.

BRANDÃO, Carlos. **Os deuses do povo:** um estudo sobre a religiosidade popular. Uberlândia: EdUFU, 2007.

BEVERNAGE, Berber. **History, Memory, and State-Sponsored Violence:** Time and Justice. New York: Routledge, 2012.

COELHO, Isabelle. Herança material e simbólica dos campos de concentração no Ceará. **Rocalha**, v. 2, n. 2, 2021.

FERNANDES, Alessandro. **Mídia e peregrinação:** as representações imagéticas da devoção aos flagelados da seca na Caminhada das Almas em Senador Pompeu/CE. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Jornalismo). Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Fortaleza, 2024.

GIOVANAZZI, João Paulo. **Migalhas do sertão.** Trento: La Reclame, 1998.

GIOVANAZZI, João Paulo. **Albino Donatti:** um profeta no sertão central. Senador Pompeu: Gráfica Impresso, 1998

KENNY, Mary Lorena. **Landscapes of Memory:** Concentration Camps and Drought in Northeastern Brazil. Latin American Perspectives, v. 36, n. 5, 2009.

LIMA, Ismael; PELINSKY, Márcio. Caminhando ao campo santo: um estudo sobre a “Caminhada da Seca” no município de Senador Pompeu, Ceará (Brasil). **Caderno Intersaber**, v. 13, n. 50, 2024.

LIMA, Thiago. The concentration camps for famine victims in Brazil and the struggle for their public memorialisation. **Third World Quarterly**, n. 45, v. 2, 2023.

LORSCHEIDER, Dom Aloísio. Palavra de Abertura do Seminário sobre O homem e a seca no Nordeste. **Boletim da Associação Brasileira de Reforma Agrária**, v. 12, n. 4, 1982.

MARTINS, Aterlane. **Das santas almas da barragem à Caminhada da Seca:** projetos de patrimonialização da memória no Sertão Central Cearense (1982 – 2008). Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, 2015.

MARTINS, Guilherme. **Geografia, paisagem e patrimônio:** o campo de concentração do Patu (Senador Pompeu - CE). Monografia (Graduação em Geografia) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Ciências e Tecnologia, Fortaleza, 2020.

MEDEIROS FILHO, João; SOUZA, Itamar. **A seca do Nordeste - um falso problema:** a política de combate às secas antes e depois da SUDENE. Petrópolis: Vozes, 1988.

PARENTE, Eneida. **Seca, estado e mobilização camponesa:** a expressão da resistência coletiva dos trabalhadores rurais cearenses na seca de 1979-83. Dissertação (mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Fortaleza, 1985.

RAMOS, Francisco Régis. **O verbo encantado:** a construção do Pe. Cícero no imaginário dos devotos. Ijuí: EdUnijuí, 1998.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas: EdUnicamp, 2007.

RIOS, Kênia. **Isolamento e poder:** Fortaleza e os campos de concentração na seca de 1932. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

SILVA, Karoline. **Viva as almas da barragem!:** a construção da Caminhada da Seca em Senador Pompeu-CE (1982-1998). Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Fortaleza, 2017.

VASCONCELOS, Cleiviane. **Narrativa em fragmentos:** as ruínas do Patu e as memórias sobreviventes. Dissertação (mestrado em Artes) - Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Belas Artes. Belo Horizonte, 2024.

Outras referências

ALCE – ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO CEARÁ. **Projeto de Lei nº 360/2021.** Disponível em: shre.ink/bXEj Acesso em: 13. jan. 2025.

CNBB. **Campanha da Fraternidade de 1982.** Disponível em: /surl.li/umnpcc. Acesso em: 16 jun 2024.

CEARÁ LESTE. **Assembleia aprova inclusão da Caminhada da Seca de Senador Pompeu no roteiro turístico do Estado.** Acesso em: 13. jan. 2025. Disponível em: surl.li/rrrhqx

DIÁRIO DO NORDESTE. **Caminhada em homenagem a mortos de campo de concentração no Ceará entra em roteiro turístico oficial.** Acesso em: 13. jan. 2025. Disponível em: surl.li/ncwqfo

ESTADO DO CEARÁ. **Lei nº 17.698, 28 de setembro de 2021.** Diário Oficial. Fortaleza, 30 set. 2021.

Folha de S.Paulo, São Paulo, 8 mar. 1981.

Jornal O Povo, Fortaleza, 10 jul. 1981.

Jornal O Povo, Fortaleza, 15 set. 2021.