

CANGAÇO

em Revista



UNEB
UNIVERSIDADE DO
ESTADO DA BAHIA



CEEC
Centro de Estudos
Euclydes da Cunha

Volume 1 | 2022

CANGAÇO

em Revista

Salvador, Volume 1, p. 1-127, 2022



CEEC

Centro de Estudos
Euclides da Cunha

Publicação anual temática do Centro de Estudos Euclides da Cunha que analisa e discute assuntos relacionados ao fenômeno do cangaço, aberta a contribuições externas, desde que estejam de acordo com a linha editorial adotada. Os artigos são de inteira responsabilidade de seus autores. É permitida a reprodução parcial ou total, respeitada a obrigatoriedade da citação da fonte.



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB

ADRIANA DOS SANTOS MARMORI LIMA
Reitora

DAYSE LAGO DE MIRANDA
Vice-Reitora

TÂNIA MARIA HETKOWSKI
Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-graduação

CENTRO DE ESTUDOS EUCLYDES DA CUNHA

MANOEL ANTONIO DOS SANTOS NETO
Coordenador

CONSELHO EDITORIAL

Aderbal Nogueira Pesquisador e Cineasta	Luciana Savaget Jornalista, Pesquisadora e Escritora
Ângelo Osmiro Pesquisador, Bibliófilo e Escritor	Luiz Rubem Bonfim Escritor e Pesquisador
Arquimedes Marques Pesquisador e Escritor	Manoel Severo Gurgel Barbosa Historiador, Pesquisador e Produtor Cultural
Carlos Perrone Jobim Historiador e Pesquisador	Miguel Angelo Almeida Teles Historiador, Fotógrafo e Documentarista
Fábio Paes Historiador, Professor, Pesquisador e Músico	Moisés Varjão Historiador e Pesquisador
Flávio Caetano da Silva Professor Historiador e Pesquisador	Nadja Lucilene Claudino Barbosa Historiadora, Pesquisadora e Escritora
Frederico Pernambucano de Melo Historiador Pesquisador e Escritor	Oleone Coelho Fontes Escritor, Jornalista e Historiador
Germana Gonçalves de Araújo Professora, Pesquisadora e Designer Gráfica	Sayonara Rodrigues do Nascimento Santana Historiadora, Professora e Pesquisadora
João Batista Lima Historiador e Pesquisador	Tadeu Botelho Professor, Historiador e Pesquisador
João Ferreira Damião Professor e Historiador	Vagner Silva Ramos Filho Professor, Historiador e Pesquisador
José Bezerra Lima Irmão Pesquisador e Escritor	Vera Lúcia Ferreira Nunes Jornalista, Pesquisadora e Escritora
Liandro Maciel de Souza Historiador, Pesquisador e Produtor Cultural	

CANGAÇO

em Revista



EDITOR CHEFE
MANOEL ANTONIO DOS SANTOS NETO

EDITORA CIENTÍFICA
MARTA MARIA LEONE LIMA

COMISSÃO EDITORIAL
MARTA MARIA LEONE LIMA
LUCAS SOUZA VIANA
LUCIJANE DE SOUZA LIMA

**CRIAÇÃO DE CAPA E
EDITORAÇÃO ELETRÔNICA**
LUCAS SOUZA VIANA

FICHA CATALOGRÁFICA – SISTEMA DE BIBLIOTECA DA UNEB

Cangaço em Revista/Universidade do Estado da Bahia, Centro de Estudos Euclides da Cunha--- v. 1, p 1-127, (2021). —Salvador:CEEC- Uneb, 2021.

Anual

1. Cangaço-História-Periódicos. 2. Cangaçeiros-Periódicos.

CDD:981.05

Disponível em: www.revistas.uneb.br/index.php/cangacoemrevista

A correspondência relativa à colaboração, solicitações de exemplares e pedidos de permuta devem ser enviados para o e-mail cangaemrevista@gmail.com e/ou para o Centro de Estudos Euclides da Cunha – CEEC, Rua do Cabeça, no10, Edifício Marquês de Abrantes, Sala 812, CEP 40.060-230, Salvador-BA, Brasil.

DEDICATÓRIA

À memória de Antônio Amaury Corrêa de Araújo.

SUMÁRIO

8 EDITORIAL

10 APRESENTAÇÃO

ARTIGOS

15 *As Mulheres que Subverteram a Ordem e o Feminino no Cangaço*

Caroline Lima

38 *Banditismo por Questão de Gênero: A Inserção e Criminalização da Mulher no Cangaço.*

Aline Silva do Nascimento

55 *Antes Tarde do que Nunca: Trinta Anos Depois, Lampião Tem Estátua em Serra Talhada, Seu Lugar*

Jose Ferreira Junior

71 *Forjando um Espaço Discursivo para Si: Lampião Entrevistado*

Wesley Rodrigues Dutra

89 *O Regionalismo Tradicionalista em os Cangaceiros de José Lins do Rego*

Leopoldina Ramos

105 *Seria Cômico, Se Não Fosse Trágico: O Fuxico e o Cangaço*

Manoel Neto

DO FUNDO DO BAÚ

121 *Cangaço, Luta de Classe*

Sodré Vianna

124 *O Homem da Rua*

Rubem Braga

EDITORIAL

Produzir uma nova publicação sobre assunto há décadas objeto da atenção, estudos e pesquisas sobre sua origem, desenvolvimento e extinção, afigura-se sempre um desafio. Assim é o cangaço que afrontando as autoridades constituídas, ignorando fronteiras e percorrendo dinamicamente extensos territórios, tornou-se acontecimento histórico fartamente bibliografado e, não em menor escala, notícia de jornais, revistas e folhetos por um período que cobre algumas décadas, ao que se acrescenta a numerosa criação artística e cultural que ilustra a saga de homens e mulheres que andejaram os sertões nordestinos, despertando admiração, temor e a fertilidade da memória e do imaginário coletivo sobre suas façanhas praticadas ao arripio das leis vigorantes na época.

As inovações estratégicas, táticas e logísticas introduzidas por Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião, cuja liderança avulta a partir dos anos de 1920 até o ano de 1938, - quando sucumbe a poderoso e bem armado cerco policial, com grande parte do seu grupo - alterando suas relações políticas com autoridades civis, militares, judiciárias e eclesiásticas, assim como, com as camadas pobres e remediadas da sociedade, fez emergir contradições sociais graves entre seus coetâneos, produzindo sentimentos, interpretações e narrativas objetantes apresentadas por acadêmicos, escritores, intelectuais, membros sobreviventes dos antigos grupamentos, resultando em significativa riqueza de conhecimentos e possibilidades de novas abordagens para melhor entendimento e compreensão crítica de tão polêmico episódio da história brasileira.

Justamente a possibilidade de preencher lacunas e contribuir com escrituras inovadoras e inéditas no que tange ao cangaceirismo e seus participantes, protagonistas e subalternos, notórios e comuns, é o que nos estimulou a dar curso intelectual e logísticos para a edição e futuro publicar do periódico “Cangaço em Revista”, cuja ideia e titulação nasceram da sensibilidade inteligência de dois colegas do CEEC, Lucas Viana e Lucijane Lima, respectivamente, ambos motivados pelas suas inteligências e sensibilidades para com o tema.

Devemos destacar, entretanto, que a supremacia da abordagem factual como método escolhido pelos autores de livros para apresentar suas hipóteses e mesmo

convicções e teses sobre a matéria – aspecto importante, porém, não suficiente – para explicar a complexidade do assunto, tendo como decorrência a escassez de leituras críticas, dialéticas e objetivas da temática, nos faz pensar que esta deve ser a linha editorial a ser observada pelo periódico de temporalidade anual que ora apresentamos no seu primeiro número na formatação eletrônica. Alertamos aos nossos possíveis colaboradores, presentes e advindos, que sucessos correlatos e convergentes, em particular ocorrências da história popular, sejam elas de qualquer região do país, serão bem recebidas e analisadas, é claro, tendo sempre como parâmetro a linha editorial da Revista.

Reafirmamos nossa ciência que acontecimentos de grande interesse público como o cangaço, pontuado por crimes brutais, pelejas épicas, amores trágicos, injustiças gritantes, combatido pelas polícias de sete estados nordestinos e na sua terminação com o apoio financeiro e material do Poder Executivo Federal, jamais atrairá o silêncio, ao contrário, continuará provocando “barulho” e suscitando naturais e saudáveis discordâncias. O periódico “Cangaço em Revista” esse é o nosso objetivo, será sempre um espaço democrático para os embates da memória, dos ideários e das palavras, frise-se, por absoluta questão de princípios éticos, morais políticos.

Prof. Manoel Neto
Editor Chefe

APRESENTAÇÃO

Estamos lançando o primeiro número do periódico *Cangaço em Revista*, através do Centro de Estudos Euclides da Cunha – CEEC, órgão suplementar da UNEB, fundado na década de 1980 com o objetivo de estudar, investigar e fazer levantamentos documentais da Guerra de Canudos e da cultura e história do Semiárido Baiano. À medida que os anos foram passando, o CEEC se especializou em temas correlatos ao sertão e suas manifestações políticas, sociais e culturais.

Muitos de seus pesquisadores passaram a se interessar por diversos Movimentos Sociais e Religiosos do sertão baiano, em função do fato de que tais temas apareciam nos relatos dos descendentes da Guerra de Canudos, dentre eles o Movimento Pau de colher, o Beato Pedro Batista, em Santa Brígida e o fenômeno do Cangaço.

Por se apresentarem como temas correspondentes, o CEEC realizou o *Seminário Cangaço, Histórias e Re-vivências*, em junho de 2008. Em sequência desse encontro, o historiador e pesquisador Manoel Neto, José Carlos Pinheiro passou a pesquisar o Cangaço, publicando artigos, posteriormente realizou o documentário *Feminino Cangaço e Assim era Dadá*, juntamente com o historiador Lucas Viana. A competência adquirida por seus pesquisadores, através da produção de documentários sobre o Cangaço na Bahia, da realização de Seminários, Encontros, publicações de artigos e de sua página na plataforma do YouTube que conta com inúmeros inscritos possibilitou que por conta da expertise adquirida pela equipe que compõe hoje o CEEC, lançamos a primeira revista acadêmica que pretende discutir o verso e reverso do cangaço no nordeste brasileiro nos séculos XIX e XX.

A título de informação, o documentário *Feminino Cangaço* conta com mais de 1 milhão de visualizações, não seria exagero afirmar que essa película se transformou em referência obrigatória para quem estuda o cangaço ou a presença da mulher nesse movimento. Outro trabalho magistral realizado por essa dupla de pesquisadores, ainda com o tema sobre o cangaço, é o filme “Assim Era Dadá” que discutiu e apresentou a vida de Sérgia da Silva Chagas, a cangaceira Dadá, esposa de Corisco que sobreviveu

ao cangaço e a sociedade brasileira das décadas de 1940 em diante, a película trata da vida pós cangaço dessa mulher que viveu a frente do seu tempo.

Gostaria de ressaltar ainda que pertencer à equipe dessa instituição muito me orgulha, principalmente por que foi nela que tive a oportunidade de resgatar parte da História da minha família. O CEEC pesquisa tema distante da minha formação inicial que foi construída em torno do movimento feminista e da educação da Mulher. Devo destacar ainda que meus estudos de mestrado e de doutorado foram realizados junto ao Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher – NEIM, vinculado a Faculdade de Filosofia e da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia. Cheguei ao CEEC para fazer Readaptação Funcional por conta de um adoecimento muito sério pelo que passei.

Durante a minha recuperação, fazia leituras sobre a Guerra de Canudos e sobre o cangaço e as dúvidas que apareciam conversava com o prof. Manoel Neto e com José Carlos Pinheiro. Muitas vezes, no turno da tarde o professor Manoel era visitado por amigos e pesquisadores do cangaço, passava a tarde quietinha ouvindo aquelas histórias de Lampião e seu bando, muitas vezes também ouvia depoimentos desses visitantes sobre o regime militar (1964-1985) e as formas de enfrentamento das esquerdas no Brasil e aqui na Bahia. Como aprendi! Ouvindo tais relatos, comecei a me interessar por uma determinada figura, o Sinhô Pereira, homem que colocou o Vírgulino Ferreira da Silva no Cangaço.

Essas histórias eram semelhantes a estória que minha Vó Amélia Pereira contava, como eram familiares aquelas notícias! Comecei a indagar a minha mãe e os meus tios e tive a grata surpresa de descobrir que sou parente da figura histórica que entrou no cangaço, como tantos outros, para buscar justiça para a sua família e após realizar o seu intento, o Sinhô Pereira entregou o seu bando à Lampião e desse modo, pude recuperar parte da história da minha família que hoje é componente do grupo que realiza eventos anuais da família Pereira em Serra Talhada, Pernambuco.

Assim, publicamos a primeira edição da *Cangaço em Revista* que conta com 5 artigos que foram selecionados a partir do Edital do volume 01, n.01 de 2021, que apresentava como principal objetivo discutir e analisar o fenômeno do cangaço sob a perspectiva dos estudos acadêmicos. Dos artigos aprovados, dois estão relacionados à presença da mulher no Cangaço, dois versam sobre à figura de Lampião e um trata do livro Cangaceiro de Jose Lins do Rego. Destaco que essa edição conta com a presença

de 3 autorias femininas, duas delas abordam em específico a condição da mulher no cangaço e o terceiro discute o cangaço na literatura brasileira.

O Primeiro artigo é de autoria da Prof. Dra. Caroline Lima, com o título *As Mulheres que subverteram a Ordem e o Feminino no Cangaço*, o artigo tem como objetivo discutir a presença de mulheres negras no cangaço e seu protagonismo nesse movimento social, apresenta uma abordagem dos estudos sobre mulher e gênero e faz uma breve historiografia sobre o cangaço.

O artigo Banditismo Por Questão de Gênero: *A Inserção e Criminalização da Mulher no Cangaço* de autoria da Bacharel em Direito e Especialista em Estudos Criminais Aline Silva do Nascimento, o artigo discute a relação entre os estudos de gênero e a trajetória de mulheres que entraram no cangaço na década de 1930, vítimas da violência de gênero e do sexismo presente na legislação da época.

O terceiro artigo selecionado, *Antes Tarde do que Nunca: Trinta Anos Depois, Lampião Tem Estátua em Serra Talhada, Seu Lugar*, de autoria do Prof. Dr. José Ferreira Junior. O artigo trata da confecção de uma estatua em homenagem à Lampião na década de 1990 em Serra Talhada, em Pernambuco. O autor apresenta o embate discursivo e acalorado por ocasião da confecção da imagem de Lampião que desembocou em um plebiscite.

Forjando um Espaço Discursivo Para Si: Lampião Entrevistado de autoria do Dr. Wescley Rodrigues Dutra, trata do histórico episódio da visita de Lampião e seu bando a Cidade de Juazeiro do Norte-Ce para integrar os Batalhões Patriótico para combate a Coluna Prestes no nordeste brasileiro, esse evento contou com um furo de reportagem do médico Otacílio Macedo que entrevistou Lampião em 1926, o objetivo do artigo é analisar as elaborações do rei do cangaço sobre a sua vida e sua atuação nos sertões nordestinos.

E por último, temos o artigo *O Regionalismo Tradicionalista em Os Cangaceiros de José Lins do Rego* de autoria da Mestra em História e professora Leopoldina Ramos. O artigo analisa as características do cangaço apresentado por José Lins do Rego no romance *Cangaceiros*. Segundo a autora, pode-se perceber nesse romance a retratação da sociedade nordestina com a presença de messias, coronéis, cangaceiros, volantes e seca.

Convido a comunidade acadêmica assim como o grande público interessado pela temática a ler e partilhar os achados apresentados por nossos/as autores/as em suas competentes pesquisas. Gostaria também de agradecer aos pareceristas pela

leitura cuidadosa realizada de todos os manuscritos que foram submetidos ao periódico *Cangaço em Revista*.

Boa leitura!

Profa. Dra. Marta Leone
Editora Científica

ARTIGOS

AS MULHERES QUE SUBVERTERAM A ORDEM E O FEMININO NO CANGAÇO

*Caroline de Araújo Lima*¹

RESUMO

Tardou-se em questionar onde estavam as cangaceiras na historiografia, em questionar onde suas histórias estavam no cinema e como essas mulheres foram representadas, tardou-se em pensar as mulheres como objeto de pesquisa. Diante disso, pesquisar mulheres negras e pardas, nordestinas e marginalizadas e a forma como foram representadas no cinema é propor-se a contribuir para a descolonização da história das mulheres e do cinema no Brasil. Esse artigo tratará dessas mulheres e as motivações da entrada delas no cangaço, problematizando o não investimento em produção intelectual sobre as cangaceiras e o seu lugar de coadjuvantes. Considerando a necessidade de partir das lentes de gênero para estudar o cangaço, o trabalho se propõe a fazer uma breve historiografia do cangaço, elencar as motivações que levaram as mulheres a entrarem no movimento e discutir o feminino no cangaço.

PALAVRAS-CHAVE: Cangaceiras; Gênero; Feminino; Cangaço.

ABSTRACT

It took a long time to question where the cangaceiras were in historiography, to question where their stories were in cinema and how these women were represented, it took a long time to think of women as a research object. Therefore, researching black and brown, northeastern and marginalized women and the way they were represented in cinema is to propose to contribute to the decolonization of the history of women and cinema in Brazil. This article will deal with these women and the motivations for their entry into the cangaço, problematizing the non-investment in intellectual production about the cangaceiras and their role as supporting actors. Considering the need to use a gender lens to study cangaço, the work proposes to make a brief historiography of cangaço, listing the motivations that led women to join the movement and discuss the feminine in cangaço.

KEYWORDS: Cangaceiras; Gender; Feminine; Cangaço.

¹ Doutora em Ciências Sociais pela UFBA. Professora Assistente da UNEB, atua nos grupos de pesquisa Representações sociais: arte, ciência e ideologia (UFBA) e ProjetAH – História das Mulheres, Gênero, Imagens, Sertões. Pesquisadora FAPESB, desenvolve pesquisa sobre mulheres sertanejas no cinema nacional; mulheres e sindicalismo. E-mail: carolimasantos@gmail.com / ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4069-4302>

O CANGAÇO: BREVE HISTORIOGRAFIA

O cangaço foi um fenômeno social que marcou o sertão nordestino entre os fins do século XIX e a primeira metade do século XX. Maria Isaura P. de Queiroz (1991) o definiu como um conjunto de homens que viviam fortemente armados na região da caatinga. Mas o que foi essa região da caatinga? Para Clemente (2013), esse espaço geográfico foi construído imagetivamente por intelectuais, associando o Norte (hoje Nordeste) à seca, ao olhar do abandono, das grandes estiagens e da miséria. Alguns dos intelectuais que contribuíram para isso foram Gilberto Freyre e Djacir Meneses, de acordo com o autor.

A forma como o Estado brasileiro conduziu o combate à seca no início do século XX, segundo Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2006), contribuiu para cunhar o termo Nordeste, já que o termo foi usado para designar o espaço de atuação da Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS). Para Clemente (2013), a criação de tantos organismos de enfrentamento das secas acabou constituindo uma identidade regional para o Nordeste, logo, cunhou também as características que definiriam os cangaceiros.



Imagem 1 – Bando de Lampião. Fonte: Fotografia de José Otávio, 1927. Acervo de Frederico Pernambucano Mello.

Sobre os cangaceiros, Queiroz (1991) estava referindo-se à representação apresentada na imagem I, inclusive podemos observar que o cinema brasileiro tentou transpor para os filmes essas características presentes na imagem, contudo para Hobsbawm (2010) ser cangaceiro não se limitava às suas vestimentas e armas, mas abrangia suas ações. Diante disso, o autor os definiu como bandidos sociais,

(...) são proscritos rurais que o senhor e o Estado encaram como criminosos, mas que continuam a fazer parte da sociedade camponesa, que os considera heróis, campeões, vingadores, pessoas que lutam por justiça, talvez até mesmo vistos como líderes da libertação e, sempre, como homens a serem admirados, ajudados e sustentados. (HOBSBAWM, 2010, p. 36).

Na mesma linha que Hobsbawm, Dória (1981) afirmou que este fenômeno social

[...] foi uma espécie de banditismo social, pois(...) em geral, membro de uma sociedade rural, e por razões várias, encarado como proscrito ou criminoso pelo Estado e pelos grandes proprietários. Apesar disso, continua a fazer parte da sociedade camponesa de que é originário e é considerado como herói por sua gente, seja ele um 'justiceiro', um 'vingador', ou alguém que 'rouba aos ricos'. (DORIA, 1981, p.20)

O cangaço, com todas as suas contradições e ambiguidades, não poderia ser caracterizado como um fenômeno social a serviço dos camponeses. De acordo com Clemente (2013), os estudos sobre cangaço no início do século XX foram marcados nos campos discursivos pelos registros do bando liderado por Lampião, ou melhor, Virgulino Ferreira da Silva, constituindo uma historiografia regional considerando aspectos políticos, culturais e identitários do Norte, hoje a região Nordeste. Pensando a caracterização do Nordeste, de acordo com o autor, os temas eram sobre “o sertão e as longas estiagens, as influências do coronelismo, o misticismo do homem sertanejo e o seu distanciamento das áreas litorâneas, bem como da civilização” (CLEMENTE, 2013, p. 101).

Constituiu-se uma narrativa sobre o cangaço, na perspectiva de consolidar uma identidade da região que chamamos de Nordeste hoje. Mas as reflexões de Hobsbawm e Dória, possivelmente, tiveram influência de análises anteriores sobre o movimento, como a de Gustavo Barroso (1888-1959), um dos primeiros estudiosos do cangaço e das coisas do sertão, ao analisar a realidade do sertão e a forma como o Estado a tratava, inclusive sobre o papel das volantes (polícia), formulou a seguinte avaliação sobre o cangaço “enquanto o bandido, muitas vezes, de fundo romântico, quixotesco,

saqueia o rico e distribui o que tem com o pobre, o soldado de polícia persegue o pobre e ajuda o rico, o chefe das vilas e cidades” (1948, p. 54). Para Clemente (2013), o autor, contemporâneo dos cangaceiros Antônio Silvino (1875-1944) e Lampião (1898-1938), Gustavo Barroso via estes sujeitos como “cangaceiros-heróis”, visão reproduzida por outros autores décadas depois.

De acordo com Clemente (2013), Lampião, diferentemente dos que o antecederam, profissionalizou o cangaço, constituiu relações com as oligarquias, evidenciando a ambiguidade do movimento, logo a ideia de herói não se sustentaria, pois a sua preferência na construção das relações de proteção e de diálogo optou por fazer em grande medida com os coronéis, além das desigualdades sociais do período que expuseram críticas às práticas dos bandos, inclusive do uso da violência por parte deles.

Não havia um consenso sobre o cangaço, contudo a ideia de herói e do seu potencial revolucionário persistia. Para autores como Rui Facó (1963) o cangaceirismo se constituía num fenômeno social e representava uma alternativa de resistência à realidade do sertão, de acordo com o autor

- a) A formação de grupos de cangaceiros que lutavam de armas nas mãos, assaltando fazendas, saqueando comboios e armazéns de víveres nas próprias cidades e vilas;
- b) A formação de seitas de místicos – *fanáticos* – em torno de um beato ou conselheiro, para implorar dádivas aos céus e remir os pecados, que seriam as causas de sua desgraça. (FACÓ, 1963, p. 36)

Segundo o autor, o cangaceirismo e o fanatismo foram uma resposta às desigualdades sociais, tornando-se alternativas para os sertanejos. De acordo com Facó, estes sujeitos não iriam permanecer inertes à dominação do latifúndio por muito tempo, e havia a necessidade de desvelar essa história, pois era a marca da resistência do povo. Para Facó, a história oficial produziu uma historiografia reducionista sobre os movimentos do cangaço, colocando-o como “banditismo social” e identificando a Guerra de Canudos como “fanatismo”; não associando esses acontecimentos como ações contrárias ao latifúndio. Bem, mas o latifúndio era parte de uma engrenagem ainda maior e não era ele, por si só, responsável pelas mazelas sertanejas, ou o Cangaço e o Messianismo, movimentos contestatórios ou revolucionários, mas porque

essa leitura de Facó e de tantos outros pesquisadores sobre o movimento? Para Forman (2009), essa leitura é proveniente da seguinte perspectiva,

São conhecidas as inúmeras afirmações sobre o “potencial” revolucionário dos camponeses em todas as partes do mundo. Para alguns, camponeses são inerentemente conservadores; isto é, se caracterizam por um profundo fatalismo que explicaria a sua incapacidade — ou sua falta de disposição — de agir diante de uma exploração. Para outros, os camponeses são essencialmente revolucionários, necessitando somente a fórmula retórica e algum líder que os catalize para agir. Cada uma destas filosofias sintetiza um extremo doutrinário que frequentemente reflete mais a inclinação ideológica do próprio cientista social que o verdadeiro estado de conscientização do campesinato em questão. Ambos se equivocam, naturalmente, nestes enunciados fáceis sobre as condições gerais da mente camponesa, nestas afirmações indiferenciadas sobre as suas mentalidades, sobre as suas atitudes políticas (ou a ausência delas), frequentemente sem apoio suficiente em fatos históricos. (FORMAN, 2009, p. 236)

Para o autor, os estudos sobre o campo, o rural e os fenômenos sociais e movimentos existentes nesse espaço partem da perspectiva de que toda movimentação política ou de contestação colocam os(as) camponeses(as) como expressão de um movimento revolucionário e de uma iminente mudança, ou quando esses movimentos são subestimados e desprezados reduzindo esses(as) sujeitos a fanáticos(as) e degenerados(as). Se superestimou esse espaço, ou não, de fato entre as décadas de 1950 e 1960, segundo Konder (2005) a população brasileira era predominantemente rural, o que pode ter influenciado a leitura de Facó (1963) sobre o cangaço.

Considerando as interpretações de Facó (1963) sobre o movimento do cangaço e a sua argumentação de que a divisão injusta de terra alinhada ao domínio imperialista foram os principais obstáculos do desenvolvimento econômico, social, político e cultural brasileiro, compreendemos que o contexto histórico marcado pelos levantes camponeses, possivelmente, contribuiu para a análise do autor. É importante considerar o trabalho de Forman (2009), tendo em vista os indícios de que Facó idealizou o camponês a partir das influências externas, considerando as correntes teóricas do pensamento sociológico e desconsiderando o próprio estado de conscientização destes sujeitos.

Rui Facó apresentou o cangaceiro como potencial revolucionário, mas Lampião e seu bando não estava a serviço de um projeto comunista ou anti-imperialista. Ao profissionalizar o cangaço e o transformar em um estilo de vida, a relação com as

oligarquias com o objetivo de se proteger do Estado e das Volantes afastaram esses sujeitos de qualquer projeto político que ferisse os interesses das elites locais. Segundo Djacir Meneses (1937), o sertão do Cariri cearense foi a expressão das alianças entre os bandos e os coronéis.

Mas, o campo estava em movimento indicando que o rural estava em disputa. A brasilidade e a questão da terra em voga por conta da reforma agrária. Eram populistas, comunistas, conservadores e progressistas envolvidos na luta pela reforma agrária. A transformação era necessária para libertar o país, segundo os desenvolvimentistas, da estagnação econômica e da dependência estrangeira.

Esse espaço em disputa também foi marcado pela seca e pela fome, o que levou muitos sertanejos a buscarem alternativas de sobrevivência. A expressão disso foi a debandada de muitos para o movimento do cangaço para fugirem do recrutamento militar para as “tropas de linha” no final do século XIX e início do século XX, o recrutamento era forçado e funcionava como punição. Essa movimentação, de acordo com Pericás (2010), ocorreu em período anterior ao auge do movimento. O cangaço tornou-se interessante para os homens sertanejos não só pelo imaginário, mas também por perceber nesse espaço a possibilidade de mobilidade social, “uma percentagem pequena dos sertanejos mais pobres, de fato, ingressava no banditismo vendo nele um ‘trabalho’” (*idem*, p.41).

A historiografia sobre o cangaço e o breve debate teórico demonstraram a disputa imagética sobre o movimento. Bandoleiros, bandidos sociais, revolucionários, guerrilheiros, essa disputa da imagem e a construção mítica de Lampião e do cangaço, tornaram o tema ambíguo, compreende-se aqui que a definição de herói ou facinora depende do período histórico e da forma que Vírgulino Ferreira da Silva construiu suas relações com coiteiros e os chefes políticos locais, essa ambiguidade colocou Lampião e seu bando como um personagem que oscila entre ser um herói e/ou um bandido, mas com certeza não foi um revolucionário.

DE MARIA DEA A MARIA BONITA: AS CANGACEIRAS

E o que motivou as mulheres a entrarem no cangaço? A historiadora Maria Cristina Matta Machado (1978) aproximou-se de interpretações que apontaram para as seguintes motivações: o ingresso através do uso da força, por rapto ou fuga. A autora

admite que em alguns casos foi a paixão que moveu algumas mulheres a entrarem no cangaço, a exemplo de Maria Bonita, Dulce, Doninha, Mariquinha entre outras.

As mulheres entram no movimento do cangaço em 1930, a partir de Maria Bonita. Entre 1930 e 1940 passaram a fazer parte dessa história. De acordo com Freitas (2005),

(...) as reflexões sobre a incorporação da mulher nas fileiras do banditismo social, sinalizam para dois tipos de interpretações: os que defendem o ingresso voluntário, que pode ser exemplificado com Maria Bonita, Dulce, Cristina, Inacinha. Outros interpretam essa presença como resultado de uma ação violenta, ou seja, do rapto. Este se baseava no uso do terror e da coerção, como exemplificam os casos de Sila, Dadá, Lídia entre outras. Essas mulheres foram privadas abruptamente do convívio de seus familiares sob ameaça de retaliações. Ou ainda, em função das circunstâncias, como o caso de Enedina que se sujeitou à marginalidade do cangaço para acompanhar o marido, que fugia de perseguições das forças volantes, e visualizava no cangaço uma possibilidade de proteção. (p. 117-118)

As motivações para a entrada das mulheres no cangaço não devem ser analisadas de forma homogênea, e tampouco se deve considerar sua ação como de coadjuvantes. As mulheres atuaram no cangaço por uma década de acordo com Araújo (1985), nesses 10 anos foram 30 mulheres, a maioria do estado da Bahia. Elas viveram numa sociedade sertaneja pautada nos códigos de honra e na força, o que alimentou, segundo Falci (2001), a ideia de que as mulheres nordestinas eram “fortes”, de “boa índole” e “honradas”, tendo em vista sua sobrevivência a região e a geografia.

Para Mello (2004), a “honra” estava associada à cultura sertaneja, pois esta estava configurada por uma estrutura familiar, política, econômica e religiosa arcaica, fruto do seu isolamento. Já para Pericás (2010), as mulheres, por uma perspectiva classista, viam no cangaço uma oportunidade de serem livres desses códigos de honra. Entrar no cangaço, de acordo com o autor, era uma alternativa para as mulheres sertanejas, que não tinham acesso à educação formal, não tinham liberdade para tomar decisões sobre suas vidas ou escolher seus maridos. A ex-cangaceira Adília (1920-2002) evidenciou isso em depoimento: “meu pai não me deixava eu me pintar... não me deixa dançar... dançar de jeito algum... aí depois que eu saí e com Canário eu dançava e penteava meu cabelo do jeito que eu queria”².

2 Depoimento transcrito do documentário *Feminino Cangaço* (2013).

As motivações diferenciam as experiências dessas mulheres, mas continuar no cangaço representou para muitas a expressão da liberdade, já que nas décadas de 1930 e 1940 tinha como base o Código Civil de 1916, e este definiu institucionalmente o lugar da mulher na sociedade, ou melhor, sua submissão – art. 6º, II; art. 36, parágrafo único; e arts. 233 a 255. A entrada das mulheres no cangaço não só feriu a legislação, como também marcou a história do movimento. Segundo Hobsbawm (2010), os bandidos sociais eram mulherengos e necessitavam demonstrar sua virilidade. Diante disso, o autor considerou que as mulheres no banditismo tiveram apenas papel de amantes (p. 173). Para Pericás (2010), a entrada das mulheres no cangaço em 1930 “domesticou” os homens, a presença feminina tornou o cangaço menos violento. A análise do autor reproduziu a ideia de feminilidade e do lugar da mulher como sendo o do cuidado.

Não há consenso sobre os “benefícios” que as mulheres trouxeram para o cangaço. Muitos estudiosos e pesquisadores do cangaço divergiram sobre o que representou a entrada das mulheres nos bandos. Para alguns significou fraqueza, para outros, mudanças estruturais. Amantes, companheiras ou responsáveis por suas fraquezas, as mulheres também eram as principais vítimas, pois o uso do estupro era frequente entre os bandidos para impor o medo e o silêncio, mesmo sendo uma prática condenada entre guerrilheiros e cangaceiros (HOBSBAWM, 2010), as mulheres e meninas ainda eram as maiores vítimas de abuso sexual.

Essa compreensão do papel das mulheres nos bandos possivelmente contribuiu para tornar invisíveis as suas experiências. Esse silenciamento estava presente inclusive nos jornais, segundo Freitas (2005), as fontes indicam essa marginalização, pois nos periódicos como *O Estado de São Paulo* e *Jornal da Manhã* a autora identificou o silêncio em relação às mulheres que pertenceram ao movimento, além de ter identificado a ausência de pesquisas e estudos sobre essas mulheres. Memorialistas, a exemplo de Amaury Araújo e Vera Ferreira (1999), dedicaram-se a escrever sobre o cangaço, e alguns sobre as cangaceiras, contudo seus estudos não foram suficientes para preencher as lacunas relacionadas à história dessas mulheres. Outro elemento sobre as cangaceiras, quando apareciam nos jornais eram adjetivadas, como se pode observar num trecho abaixo:

(...) composto de 23 pessoas: “Lampeão”, 19 caibras e 3 mulheres – 3 verdadeiras megéras; todos fardados de brim kaki, bem montados, armados de fuzil e rifle, trazendo farta munição. Conduziam também,

punhaes e revólveres á cinta. Roubaram dinheiro, fazendas, joias, moedas antigas de ouro e prata...”. (Jornal *O Estado de S. Paulo*, 29 de julho de 1933, p. 4)

Considerando a estrutura patriarcal e o Código Civil de 1916, que criminalizava o adultério e abandono de família, as mulheres que entraram no movimento do cangaço tornaram-se duplamente criminosas, por romperem com as normas que impuseram seu lugar social e por se tornarem cangaceiras, independentemente da motivação, observa-se nas fontes documentais que elas já estavam condenadas.

Condenadas por terem rompido a ordem e da harmonia do lar, por vontade própria ou por imposição do rapto e/ou fuga, essas mulheres deixaram de ser anuladas. Segundo Kehl (2016), as mulheres, ao se localizarem na posição de submissas e responsáveis pela harmonia familiar, não se permitiam ter acesso ao espaço do poder político e logo não tinham como reivindicar direitos sociais e muito menos serem produtoras de história ou como sujeitos da história. Em síntese, o Código de 1916 e os códigos de honra colocaram as mulheres como o “Outro do discurso, as mulheres renunciaram a falar por si próprias” (KEHL, 2016, p. 56/57). Entrar no cangaço representou também uma oportunidade, pois

(...) a origem e o poder aquisitivo dessas mulheres – ou melhor, de suas famílias - evidenciam que em alguns casos o cangaço se configurava numa oportunidade de saírem dos padrões convencionais estabelecidos pela sociedade, ou seja, que poderiam conquistar outros espaços além da esfera privada do lar, à qual estavam predestinadas. Além disso, sugere que poderiam “escolher livremente” seus parceiros sem a interferência dos acordos familiares. Contudo, cabe ressaltar que a incorporação feminina no cangaço nem sempre se pautava na espontaneidade; em alguns casos a coerção e o medo foram os fios condutores. (FREITAS, 2005, p. 120)

Independentemente da motivação da entrada das mulheres nos bandos, isso significou um ato de rebeldia, para aquelas que escolheram e para aquelas que permaneceram. As cangaceiras entraram em um não lugar, pois a mulher que não é mãe e rompe com o modelo burguês de família não existia como cidadã. O Código Civil de 1916 era mais um instrumento de domesticação feminina, que de acordo com Kehl (2016) reduziu as mulheres ao papel/função de mãe e esposa.

Marginalizadas e minoria nos bandos de acordo com Pericás (2010), a passagem das mulheres pelo cangaço aparece como secundária e marginal, além de ter durado apenas uma década. Para alguns cangaceiros, foi a presença das mulheres nos

bandos que causou o seu extermínio, a exemplo de Balão, para o cangaceiro – que nunca se casou – as mulheres deixaram o “corpo aberto” dos seus companheiros, colocando-os em risco e ocasionando o fim trágico para aqueles que ousaram levar suas companheiras para o cangaço³.

Se para Balão as mulheres era um risco e o fim do cangaço, para muitos foram sua salvação. De acordo com o depoimento de Sila, “diferente de boa parte dos homens sertanejos, os salteadores eram muito atenciosos e cuidadosos com as mulheres. E que havia muito respeito com elas” (PERICÁS, 2010, p. 49). De acordo com Freitas (2005, p. 121), o que entrou para a história oficial não foi a versão da humanização do cangaço, mas sim as de criminosas que desonraram a família e a tradição.

Tal desumanização dos cangaceiros e cangaceiras justifica-se no modelo civilizatório adotado para o Brasil e para a América Latina. O povo sertanejo foi desprezado pela República, pois era formado por mestiços e iletrados, a civilização estava no litoral e nos centros urbanos. Considerando as contribuições de Quijano (2005), compreende-se aqui que o cangaço e especialmente as cangaceiras foram marginalizadas pelo Estado e pela sociedade, pois foram consideradas racialmente inferiores, incivilizadas. Essa leitura fundamenta-se nas relações de poder constituídas entre conquistadores (europeus) e seu projeto civilizatório e conquistados (civilizações pré-colombianas, indígenas) que a partir da ideia de superioridade racial determinaram as relações.

Para Quijano, a categoria raça como elemento constitutivo das relações de poder foi uma criação do processo de colonização da América, a partir do fenótipo se construíram diferenças entre conquistadores e conquistados, e a partir dessas diferenças a instituição dos superiores e inferiores e com ela novas identidades: indígena, negra e mestiça. Na colonização raça e identidade racial tornaram-se instrumentos de caracterização básica dos sujeitos sociais na América.

A dominação e a hierarquização da sociedade encontraram na ideia de raça a legitimação das relações de poder na modernidade, naturalizando que os não-brancos e os povos conquistados eram inferiores a partir dos seus fenótipos e logo, toda a sua produção intelectual e científica, ambas, consideradas descartáveis e sem importância. Analisando a forma como o cangaço foi tratado pelo Estado, a desumanização que

3 Fragmento de uma entrevista no documentário *Feminino Cangaço*, 2013.

justificava a mutilação dos seus corpos observa-se que esse modelo civilizatório racializado também foi base da República.

Tal hierarquia racial formulou a noção de povo, dentro de uma perspectiva civilizatória. Segundo Manoel Guimarães (1988), elencando o homem branco e a cultura europeia – do colonizador – como modelo ideal. Para Bento (2002) esse processo constituiu a ideia de que o branco tem como característica a civilidade, o letramento, enquanto negros e indígenas deveriam ser superados por uma política de embranquecimento, consolidando a concepção de conquista de privilégios de um grupo sobre outro, independentemente do fato de ser intencional ou apoiada em preconceito.

Inclusive a forma como a mão de obra sertaneja e camponesa foi explorada no período, teve como base esse processo de colonização e a hierarquia racial, indicando que não houve uma ruptura com o sistema escravocrata, o trabalho não remunerado era um legado para os não brancos. A racialização da divisão social do trabalho e da naturalização da inferioridade dos não brancos marcou o início da República e da pós-abolição no Brasil. Com todas as contradições presentes no movimento do cangaço, a violência e a selvageria imputados aos bandoleiros e o processo de desumanização desses sujeitos possivelmente tiveram influência desse processo civilizatório.

As mulheres ao entrarem no cangaço, por vontade própria ou não, rompiam com um modelo de núcleo familiar e isso significava ir contra um sistema social e econômico. No momento em que essas mulheres infringiam o Código Civil de 1916, estavam indo também contra uma instituição social: a família burguesa. Ao adotarem um outro modelo de família, fragilizavam a ordem e a ideia de progresso, e com o modelo de feminilidade, logo, não eram apenas criminalizadas, pois “(...) as relações sociais de sexo ou as relações de gênero travam-se também no terreno do poder, onde têm lugar a exploração dos subordinados e a dominação dos exploradores, dominação e exploração sendo faces de um mesmo fenômeno” (SAFFIOTI, 1992, p. 185). A presença das mulheres em espaços hegemônicos pelos homens trazia instabilidade a uma sociedade pautada no masculino, pois a instituição da família também definia os papéis de gênero, também são uma construção social. A masculinidade e a feminilidade são construções subjetivas que definem a organização social, numa perspectiva burguesa, da mesma forma que a maternagem. Essa estrutura familiar e de

feminilidade aprisiona e oprime as mulheres, de acordo com Nye (1995), que a partir das contribuições de Jane Flax⁴, explicou:

O que se acha subjacente ao processo que resulta na falta de identidade feminina é a estrutura da família. Só as mulheres cuidam de crianças no lar, o que significa que a mãe é o único objeto da afeição da criança. Que as mulheres o façam sob o domínio do pai significa que a racionalidade e o êxito do mundo são separados e distintos dos cuidados e afeição. Devido a essa cisão, as meninas crescem para serem mulheres dependentes, e os meninos para serem desdenhosos da mulher. Enquanto existir esse tipo de família, argumentava Flax, "a diferença será inevitavelmente traduzida nas relações de dominância e submissão, superioridade e inferioridade" (NYE, 1995, p. 155/156).

Para a autora, a estrutura social compôs-se a partir dessas relações de dominância e submissão das mulheres, que estruturaram papéis a partir da insegurança masculina. Diante disso, as teorias feministas e as contribuições de Scott (1990), Saffioti (1992) e Nye (1995) evidenciam o lugar da mulher na sociedade ocidental eurocentrada, que determinou os padrões morais que marcaram o início do século XX no Brasil. Foram nesses marcos que qualificaram Maria Bonita, a mais conhecida e divulgada dentre todas as mulheres que vivenciaram a experiência do cangaço (FREITAS, 2005), adúltera e bandida, por sua conduta duplamente marginal. Primeiro, ao abandonar o marido com quem havia contraído matrimônio, e depois por juntar-se a um fora da lei.

Além de adúlteras, as cangaceiras foram consideradas perigosas e belicosas. Segundo Freitas, a imprensa do período as representava como “hábeis amazonas”, com “com incrível destreza” no manejo de armas de fogo. Em seus relatos orais, Sila e Dadá enfatizam que as mulheres, quando se incorporavam aos grupos, aprendiam a lidar com armas de fogo e punhais (FREITAS, 2005, p. 129). Em depoimento, Dadá⁵ falou sobre o uso das armas. De acordo com a ex-cangaceira, “umas moça carregava a pistolinha de brincadeira... agora eu... a minha arma era um revolver 38 (...) carregava as bala numa panelinha... as caixa de bala... eu gostava muito... e um punhal, que anda escondida pelos mato ainda”. Segundo Machado (1978), as cangaceiras não atuavam de forma efetiva nos confrontos, muitas vezes ficavam escondidas nos coitos, apenas quando se intensificava a perseguição policial usavam suas armas para defender-se e

4 Teórica Feminista e psicanalista.

5 Depoimento transcrito do documentário *A Musa do Cangaço* (1983).

confrontavam policiais e volantes. Para a autora, Dadá é uma exceção por ter liderado o bando de Corisco por um tempo e pelo uso de armas de fogo, o que a tornou perigosa, diferente da maioria das mulheres que não tinham perfil belicoso e violento. O interessante foi a autora não ter considerado que o uso das armas para garantir sobrevivência e como forma de defesa também foi empregado pelas volantes e estas não foram consideradas belicosas ou um risco para a sociedade.

O FEMININO NO CANGAÇO



Imagem 2 - Maria Bonita e Lampião. Foto: Benjamin Abrahão, 1936.

A imagem de Maria Bonita e Lampião registrada por Benjamin Abrahão expressa um pouco do que foi a presença das mulheres no cangaço, demandando a necessidade do debate sobre: o que foi o feminino no cangaço; o ser mulher nos bandos

constituídos por sujeitos masculinizados e caracterizados por sua virilidade e violência. Essas questões nos interessam, pois se construiu uma representação social do povo sertanejo e a imagem mítica do cangaço no cinema nacional. Como visto, algumas autoras, a exemplo de Freitas (2005), observaram que a imprensa e a literatura de cordel construíram uma imagem de cangaceira – belicosa, perigosa e sensual. Já outros, como Moreira (2016), sustentam que a entrada das mulheres no cangaço construiu duas narrativas distintas: a primeira concebe que as mulheres abriram o corpo dos cangaceiros, os fragilizaram; a segunda aponta para a constituição de um novo modelo de família e de espaço, rompendo, assim, com o *status quo* da mulher subjugada ao patriarcado.

Essa submissão ao patriarcado, de acordo com Joan Scott (1990), fazia parte da dinâmica das relações de gênero, das relações de poder entre homens e mulheres. A submissão a esses códigos morais fundamentados no patriarcado passa pela pergunta de Simone de Beauvoir (1949): o que é uma mulher? Ao longo do século as respostas partiam inicialmente de um elemento dito “natural”: o sujeito que procria, a verdadeira mulher é a figura maternal. De acordo com Kehl (2016), rejeitou-se a ideia da existência de mulheres ameaçadoras e agentes produtoras de sua própria história. Colocaram as cangaceiras à margem da história, colocando-as como coadjuvantes, jogando-as na criminalidade e no processo de desumanização.

Tendo em vista que as mulheres do início do século XX estavam submetidas às instituições, a principal delas, a Igreja, as cangaceiras representaram a desordem e a falta de harmonia. Diante disso, no momento em que as mulheres se deslocam de uma posição construída para complementar o masculino, para uma posição de produtoras de significados, elas desestruturam todos esses padrões discursivos. Para evitar tal deslocamento, o modelo de família burguesa constituiu-se um dispositivo de controle na era moderna. Aqui a família se tornou o ponto de convergência entre os diversos discursos. Neste espaço privado, o poder público não teria acesso, criando um antagonismo entre liberdade e convenções sociais, onde o sentimento espontâneo foi classificado como fora do normal, de acordo com Kehl. A busca pela promoção da normalidade e da adequação entre as mulheres e o conjunto de atributos, funções, predicados e restrições constituíram a feminilidade (KEHL, 2016, p. 40).

A feminilidade ou conjunto de atributos próprios de todas as mulheres partiu, segundo a autora, das particularidades de seus corpos e de sua capacidade procriadora,

a maternidade definia a função e o papel das mulheres. O cuidar dos filhos e da família, da casa e do lar, estariam associados à sua experiência corporal: o de parir.

Para Swain (2010), o corpo foi historicamente construído enquanto critério para definir o ser feminino e masculino. Kehl e Swain em seus trabalhos apontaram que o corpo biologizado numa perspectiva binária não é elemento suficiente para definir o que é ser mulher ou homem. O feminino e o masculino estão relacionados a valores e identidades. Contudo, o procriar e a maternidade são festejados, adorados, objetivando o corpo da mulher na figura maternal. Aquelas que se identificam como mulheres que não podem ou se recusam ser mães perdem sua inteligibilidade social, passando a ser marginalizadas, como alertou Swain.

As cangaceiras por um breve momento romperam com essa lógica maternal e da feminilidade, as múltiplas cangaceiras foram mulheres pertencentes ao sertão nordestino. Segundo Falci (2001), no sertão desde o nascimento elas eram “mininu fêmea” (p. 241). Tínhamos então as “mulheres-macho”, marcadas pela miscigenação do sertão e regidas por uma sociedade fincada no patriarcado⁶. O sertão nordestino, nesse período, pautou-se no modelo de sociedade moderna, da família nuclear burguesa, orientada pela religiosidade cristã. Entrar no cangaço significava infringir a lei, a ordem e o progresso.

Possivelmente, por esses motivos, de acordo com Moreira (2016, p. tal), houve um processo de exclusão das mulheres na história e na literatura, de tal forma que as memórias das cangaceiras não foram consideradas como fontes. Para essas mulheres, viver no cangaço era viver em família, de acordo com Dadá⁷:

A vida das mulhé no cangaço primeiramente respeito... ao marido pra se sair bem... a segunda como eu vivia era dirigir tudo... toma conta de tudo... viver como uma dona de casa... eu não cozinhava, eles cozinhava e eu ia lá pra dividir tudo... ajeitava uma roupa e vivia como uma família qualquer... vivia como uma dona de casa... como se cada um tivesse sua casa... essa era a vida de uma mulhé do cangaço.

Enquanto Dadá compreendia que vivia numa família “normal”, o Estado a considerava uma megera criminosa, pois não havia afeto ou respeito no cangaço. De

6 A autora refere-se à organização social da Primeira República, centrada nos grandes latifundiários e o homem como centro da família. Ver: RESENDE, Maria Efigênia L. de. O processo político na Primeira República e o liberalismo oligárquico. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. (org.) **O Brasil Republicano**. O tempo do liberalismo excludente da Proclamação da República à Revolução de 1930. Vol. I. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 89-120.

7 Transcrição do depoimento da ex-cangaceira Dadá do Documentário Feminino Cangaço (2013).

acordo com Moreira (2016), a memória dessas mulheres marginalizadas era interpretada a partir de juízos de valor. A autora destacou o trabalho do memorialista Antônio Amaury Araújo (1985), um dos poucos livros sobre as mulheres no cangaço, que tratou a figura de Maria Bonita como protagonista. Além disso, identificou elementos interessantes na obra: o questionamento da beleza de Maria Bonita e a assertiva de que sua entrada no cangaço lhe rendeu uma “triste sina”; de acordo com Araújo (1985) as mulheres deixaram uma vida tranquila por uma vida incerta, por aventuras sangrentas e regadas de sofrimento.

O que seria uma vida tranquila para as mulheres sertanejas? Para Araújo (1985): se submeter ao patriarcado e a um casamento arranjado; a um trabalho doméstico e ao trabalho na lavoura - que não seria reconhecido, viver numa casa cuidando da família. É uma das possibilidades da compreensão de tranquilidade no sertão nordestino, sofrendo com longas estiagens entre 1930-1940.

Moreira (2016), ao analisar as entrevistas das cangaceiras na obra dos memorialistas, apontou questões interessantes sobre o cotidiano nos bandos: as mulheres não cozinhavam e nem serviam de lavadeiras para os homens. A divisão de tarefas entre homens e mulheres já se diferenciava da tranquilidade rotineira das famílias sertanejas. De acordo com a ex-cangaceira Dadá, “as mulhé que tinham seus companheiros era ótimo. Mulher era pra vestir, pra luxar, era o carinho deles... bota comida... umas respeitava a outra e cada qual respeitava a mulhé do outro...”⁸

Esses elementos colocaram a necessidade de constituir-se uma nova metodologia de pesquisa nos estudos sobre o cangaço. Para Moreira (2016) a entrada das mulheres no movimento rompeu com a ideia de homens desumanizados e facínoras, tornaram-se guerreiros amorosos. Mas a entrada das mulheres nos bandos não foi interpretada pelo Estado e pela sociedade sertaneja como algo natural ou positivo, pois “a moral religiosa reforçava a vigilância às mulheres, vistas sempre como Evas portadoras do perigo (...)” (MOREIRA, 2016, p. 102).

As cangaceiras afrontavam a República patriarcal e representavam a fragilidade da virilidade e da masculinidade dos cangaceiros, pois “o amor por uma mulher iria então desvirilizar simbolicamente o cangaceiro” (*idem*, p. 103). As mulheres que entraram nos bandos tornaram-se livres do lar, do fogão, do desatino, da miséria social,

⁸ Transcrição do depoimento da ex-cangaceira Dadá no documentário *A Musa do Cangaço* (1983).

ampliando os espaços para seus sonhos, desejos e vontades de acordo com a autora, pois

(...) além da pobreza e da seca marcantes na década de trinta, o destino restrito que a elas cabia. Para todas, o esperado era o casamento. Depois da domesticação familiar, de viver sob o domínio do pai, esperava-se da mulher uma servidão ao marido e aos ditames da moral patriarcal, religiosamente fincada nessa terra pelo colonizador, sobre o qual todos se ancoravam. (MOREIRA, 2016, p. 159)

A servidão e o cuidado, de acordo com Kergoat (2017) foram características na divisão social do trabalho pensando as relações de gênero. Por muito tempo o trabalho feminino não foi considerado trabalho ou produção de bens, mas sim, uma prática de auxílio aos seus pais e maridos. O cuidar: tarefa feminina.

As feministas marxistas deram uma contribuição importante para pensarmos o que é trabalho. De acordo com a autora, o debate feminista dentro do materialismo histórico superou a definição que pensava o trabalho unicamente voltado para a valorização do capital, além de extrair a mais valia também passou a ser compreendido como “produção do viver em sociedade”. O trabalho transforma o espaço geográfico e as relações sociais, além de nós mesmos, tornando-se uma atividade política. (KERGOAT, 2017, p. 18).

O mundo do trabalho não estava preparado para a “mulher resolvida” no início do século XX. A produção que define como viveremos em sociedade também foi forjada nas relações de gênero e na construção da ideia de masculino e feminino, do forte e do frágil. De acordo com Vasconcelos (2017) a “mulher resolvida” configura-se na trabalhadora rural com certa independência financeira, tomadora de decisões e que rejeita as relações extraconjugais dos maridos. O que não era comum no início do século XX. Mas, apesar de ter autonomia em algumas decisões, isso não significava melhores condições de trabalho ou total rompimento com o modelo de casamento,

Contudo, deve-se destacar que, embora tal definição de trabalho confira dignidade tanto ao trabalho doméstico gratuito como ao trabalho doméstico remunerado e, mais amplamente, ao trabalho do cuidado, é indispensável observar que essa dignidade recuperada não oblitera o fato de que se trata – também – de trabalho não qualificado, mal pago, não reconhecido, e que as mulheres normalmente não têm a opção de escolher fazê-lo ou não. (KERGOAT, 2017, p. 19)

A garantia da dignidade não alterou a divisão social do trabalho no sertão, o legado com o cuidado continua com as meninas, na ausência da mãe são as meninas que cuidam dos irmãos mais novos. Para Vasconcelos (2017) o cuidado e a divisão de tarefas com a mãe na criação dos irmãos/irmãs mais novos constituem uma narrativa idealizada das relações familiares, a função de cuidadoras fundamentou uma memória de harmonia e afeto, não cabendo as contradições e desafetos na família. De acordo com a autora, o cuidado com os irmãos e irmãs mais novos e o auxílio no trabalho doméstico e na lavoura alinharam a infância ao trabalho. Uma criança bem-educada não era aquela que ia para a escola, mas a que trabalhava (VASCONCELOS, 2017, p. 62).

A independência financeira era elemento fundamental na garantia da autonomia feminina no sertão, e isso influenciava na forma como as mulheres se relacionavam com seus companheiros. As cangaceiras romperam com um modelo tradicional de família, mas não com a tradição; o respeito e o luxo que dispunham não as livraram da violência simbólica e física predominante em relações cristãs monogâmicas e heteronormativas. Em depoimento, Dadá fez o seguinte registro: “Nós não tivemos amor, isso de namorar, nós não tivemos isso”.⁹

Saíram de casa e já entraram num casamento, não houve tempo para a paquera ou o namoro. Nos bandos o respeito entre os casais e cangaceiros(as) significava respeito ao casamento monogâmico, a traição não era tolerada, o adultério era considerado crime de honra – ao menos para as mulheres. Em seus depoimentos de Dadá¹⁰ discorreu sobre o respeito e a fidelidade como elementos para uma boa convivência, e citou o exemplo de Lili que de acordo com a ex-cangaceira era “muito descaradinha”. Pericás (2010) explicou os crimes de honra a partir da história de Lili, viúva de Lavadeira. De acordo com o autor, a jovem impetuosa juntou-se com Moita Brava, por não gostar de homem “manso”. Ao descobrir as traições da cangaceira ele a matou a tiros. Não houve crítica ao assassinato da cangaceira por parte de Dadá, pois estava justificado.

O ciúme e a relação possessiva entre os cangaceiros e cangaceiras também geraram sofrimento para as mulheres, de acordo com Adília em depoimento:

[...] a que mais sofria era eu porque ele era muito ruim comigo... teve um dia que ele ciuando dos meu parente mesmo pegou em minhas

9 Transcrição do depoimento da ex-cangaceira no documentário *Feminino Cangaço* (2013).

10 Musa do Cangaço (1983)

guela pa me mata... ai eu gritei me acuda Xexeu e Xexeu não compreendeu ai gritei me acuda Delicado ai Delicado viu ele nas minha guela ai quando ele chegou eu já estava com a língua do lado de fora e já tava ficando roxa [...].¹¹

Mesmo as “mulheres resolvidas” não conseguiram romper com a cultura da violência imposta pelo patriarcado e o modelo de casamento burguês. O feminino no cangaço não permitia viver a maternagem. De acordo com Pericás (2010), as cangaceiras após os partos normais e em condições difíceis entregavam seus filhos para padres, familiares e/ou pessoas de confiança que assumiam a responsabilidade de criá-los e educá-los. A trilha do cangaço e o modelo de família entre os bandoleiros construiu uma outra relação com seus filhos. Entregar seus filhos não era uma tarefa fácil. Isso provocou sofrimento nas mulheres, que muitas vezes tentavam interromper a gravidez. De acordo com Adília, “pra não ter minino, pra abortar eu tomei Juazeiro, Pereiro, Ani, Marcela, só... e só bebi esse 4 remédio... e não abortei... o minino teve que nascer...”¹². Enfrentar uma gravidez no cangaço significava sofrimento. De acordo com Dadá,

Nois sofrias muito... engravidei (...) sem ter sossego nenhum... quando era pra ter, nas força a gente tinha que sair... nascia o menino e saia com ele 9 ou 10 dias e já tinha pessoa certa pra eu enviar meu filho e ai em mandava... tinha uns ai que dava a qualquer um, deixa numa porta de uma casa... mas eu sempre tive as pessoa certa pra entregar meus filho... tive 7, morreram 4... desses tenho 3, Silvio, Maria do Carmo e Celeste.

Sila em seus depoimentos, diferentemente de Dadá, aponta as mazelas de viver no cangaço com mais intensidade, demarcando bem sobre sua entrada: “muitas entrava pelo amor... (...) eu não entrava pelo amor não”.¹³ De acordo com a cangaceira não havia conforto, pois “não tinha uma cama pra dormir... quem deixava sua liberdade pra viver uma vida daquela”¹⁴. Apesar de em várias entrevistas Dadá reivindicar seu amor por Corisco, em depoimento exibido no documentário *Feminino Cangaço (2013)* a ex-cangaceira registrou que dava conselho às jovens que queriam entrar nos bandos. Segundo Dadá,

[...] eu via uma menina bunitinha, envolvida com eles... namorando... eu dizia minhas filhas não se meta com esse povo não... ele é um

11 Transcrição do depoimento da ex-cangaceira no documentário *Feminino Cangaço (2013)*.

12 Idem.

13 Transcrição do depoimento da ex-cangaceira do Documentário *Feminino Cangaço (2013)*

14 Idem.

rapaz e você não é nada minha... mas essa vida é miseravi... que sofre... você me ve assim mas você não sabe o que dormir no molhado... andar nos espinho, sobressaltada correndo... tomando tiro e outra arruinando a sua família (...) perseguiram a minha porque Corisco me levou sem que e pra que.

Essas mulheres em seus depoimentos também registraram como a vida era boa no cangaço, as cangaceiras são as nossas mulheres paradoxo. Scott (2005, p. tal), ao debater sobre o enigma da igualdade, apontou aquilo que determina nossas diferenças e contradições, mas isso não significa que somos inferiores. Sobre isso, em depoimento, Deus Te Guie afirmou que as mulheres não eram frágeis ou trouxeram problemas para os bandos, pois “as mulé andava igual homi, principalmente quando é a mulé sertaneja”; isso só mudava um pouco quando elas estavam “com pobrema de gestação”¹⁵.

As cangaceiras eram a expressão da possibilidade de liberdade e de oportunidade à difícil vida da seca, eram também a expressão da desonra de suas famílias e da permanência de uma estrutura familiar dentro dos códigos de honra do povo sertanejo. Se romperam com aquilo que as aprisionava, também marcaram a subjetividade dos homens guerrilheiros, constituíram-se como revolucionárias por romper com uma lógica de subalternidade, contribuíram na construção de uma estética do cangaço e fortaleceram a ideia deste fenômeno social como estilo de vida (MOREIRA, 2019). Na disputa historiográfica sobre a formação da nação brasileira, a presença das cangaceiras permite a elaboração de uma contranarrativa: a história não é feita apenas pelos intelectuais, pelos letrados do litoral, mas também por homens e mulheres mestiços e do sertão.

Romper com o que as aprisionava também significa romper com a posição social que lhes foi imposta por serem mulheres e sertanejas. Isso as impulsionaram a olharem para si, redescobrirem-se e reinventarem-se. Segundo Moreira (2019), os depoimentos das sobreviventes do cangaço indicam que por conta dos perigos e da rusticidade elas precisaram ressignificar o seu lugar no mundo. Naquele espaço masculinizado e viril as mulheres criaram um espaço do feminino no cangaço.

O feminino no cangaço era a humanização dos homens e mulheres tratados como gado, marcados pelo abandono do Estado e pelo autoritarismo e violência do latifúndio. O feminino no cangaço era religiosidade da tradição e não da imposição dos

15 Transcrição de depoimento do ex-cangaceiro no documentário *Feminino Cangaço* (2013)

padres e bispos, pois transgredia as normas do casamento e do comportamento da “moça de bem”, pois as cangaceiras não eram cerceadas da liberdade de se pintar, de dançar e escolher o seu companheiro.

O feminino no cangaço foi a constituição de um novo modelo de família, sem romper com os códigos de honra sertaneja, que junto com os cangaceiros criaram uma estética para o cangaço, não se tornou apenas uma profissão, mas um estilo de vida. O feminino no cangaço era a expressão do “minino-fêmea”, da “mulher-macho”, tão forte e resistente quanto o homem sertanejo, mas repleta de vaidade e afeto. O feminino no cangaço não era a expressão da feminilidade frágil e submisso, mas das “mulheres decididas”.

O feminino no cangaço também foi marcado pelas contradições: a cangaceira poderia se pintar e dançar, mas não tinha a liberdade para sair do cangaço e estava submetida à violência dos seus companheiros. Os códigos morais a condenavam à morte caso traísse seu companheiro, enquanto ele não sofria nenhum tipo de punição por suas relações extraconjugais. Romper com o Código Civil de 1916 não significou igualdade de gênero, a dominação masculina ainda prevalecia. Mas, para muitas, essa liberdade e estilo de vida foram o melhor que poderiam ter no contexto em que viveram.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE Jr. Durval Muniz de. **A Invenção do Nordeste e Outras artes**. 3^a ed. São Paulo\Recife: Cortez\Massangana, 2006.

_____. **Nordestino**: uma invenção do falo; uma História do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940). Maceió: Editora Catavento, 2003, p. 149-177.

ALMEIDA, José Américo de. **A Paraíba e seus problemas**. (1923) 3^a ed. revista. Prefácio de José Honório Rodrigues. Estado da Paraíba - Secretaria de Educação e Cultura, Diretoria Geral de Cultura, 1980.

ARAÚJO, Amaury A.C. de. **Lampião as Mulheres e o Cangaço**. São Paulo: Traço, 1985.

BARROSO, Gustavo. A cavalaria do sertão. **O Cruzeiro**, 23/10/1948. In: GB60 V.1, Biblioteca do MHN.

CLEMENTE, Marcos Edilson de Araújo. *TERRA IGNOTA: Cangaço e representações dos sertões do Nordeste brasileiro na primeira metade do século XX*. In: **Outros Tempos**, vol. 10, nº 15, 2013.

DÓRIA, Carlos Alberto. **O cangaço**. 2ª, São Paulo: Brasiliense, 1981.

DIAS, José Umberto. *Dada*. 2ª edição, Salvador: EGBA/Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1989.

FREITAS, Ana Paula Saraiva de. A presença feminina no cangaço: práticas e representações (1930-1940). 2005. 242 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2005. Disponível em: < <http://hdl.handle.net/11449/93408> >.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos: gênese e lutas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

FALCI, M. K. Mulheres do sertão nordestino. In: DEL PRIORE, M. **História das mulheres no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

FERREIRA, V. e ARAÚJO, A. A.C. de. **De Virgolino a Lampião**. São Paulo: Idéia Visual, 1999.

FORMAN, S. *Camponeses: sua participação no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. **Política do desespero: religião popular e movimentos de protesto**. pp. 236-286. ISBN: 978-85-7982-002-1. Available from SciELO Books < <http://books.scielo.org> >.

HOBSBAWM, Eric J. **Bandidos**. Trad. Donaldson M. Garschagen, 4.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

KERGOAT, Daniele. O Cuidado e a imbricação das relações sociais. In: PAIVA, Alice Rangel; HIRATA, Helena; LOMBARDI, Maria Rosa (Org.). **Gênero e Trabalho no Brasil e na França: perspectivas interseccionais**. Trad. Carol de Paula. 1º ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. 2º ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

KONDER, Leandro. História dos intelectuais nos anos cinquentas. In: FREITAS, Marcos Cezar (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 355-374.

MACHADO, Maria C. M. **As táticas de guerras dos cangaceiros**. 2ª edição, São Paulo: Brasiliense, 1978.

MELLO, Frederico Pernambucano de. **Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil**. São Paulo: A Girafa, 2004.

MENESES, Djacir. **O outro Nordeste**: formação social do Nordeste. Rio de Janeiro: José Olímpio: 1937.

MOREIRA, Jailma dos Santos Pedreira. **Sob a luz de Lampião**: maria Bonita r o movimento da subjetividade de mulheres sertanejas. Salvador: EDUNEB, 2016.

NYE, Andrea. **Teoria Feminista e as Filosofias do Homem**. Trad.: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Ventos, 1995.

PERICÁS, Luiz Bernardo. **Os cangaceiros**: ensaios de interpretação histórica. São Paulo: Boitempo, 2010.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **História do Cangaço**: História Popular. 4º edição. São Paulo: Global, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. IN: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SCOTT, Joan. Gênero. “Uma categoria útil de análise histórica”. In: **Educação e Realidade**. Porto Alegre, n. 16, julho/dezembro de 1990.

SWAIN, Tania Navarro. **Meu corpo é um útero?** Reflexões sobre a procriação e a maternidade. In: <http://www.tanianavarroswain.com.br/chapitres/bresil/utero.htm>.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. **“É um romance minha vida”**: Dona Farilda uma “casamenteira” no sertão baiano. Salvador: EDUFBA, 2017.

BANDITISMO POR QUESTÃO DE GÊNERO: A INSERÇÃO E CRIMINALIZAÇÃO DA MULHER NO CANGAÇO

*Aline Silva do Nascimento*¹

RESUMO

O artigo aborda o cangaço a partir da perspectiva de gênero. Examina a inserção do sexo feminino no banditismo nordestino, como forma de ruptura do lugar social ou como resultado da própria violência de gênero. Resgata os depoimentos das sobreviventes sobre o cotidiano no grupo, em que afirmam que a cangaceira era uma dona de casa como outra qualquer e que deviam, acima de tudo, respeito aos maridos. Em idos da década de 30, a violência contra a mulher era naturalizada. A legislação vigente positivava o sexismo. Longe de naturalizar ou relativizar as violências cometidas pelo cangaço, a intenção aqui é demonstrar que essas violências não eram exclusivas dos cangaceiros, mas sim, conjunto de normas sociais, morais e legais, vigentes. Nessa linha de entendimento, afirmamos que a sanção criminal da cangaceira se pautava na transgressão do lugar feminino; que o sistema criminal opera com base na discriminação de gênero, punindo a transgressão feminina com maior agressividade.

PALAVRAS-CHAVE: Cangaço; Gênero; Criminalização.

ABSTRACT

The article approaches cangaço from a gender perspective. It examines the insertion of females in northeastern banditry, as a form of rupture in social place or as a result of gender violence itself. It rescues the testimonies of the survivors about the daily life in the group, in which they claim that cangaceira was a housewife like any other and that they owed, above all, respect to their husbands. In the 1930s, violence against women was naturalized. Current legislation affirmed sexism. Far from naturalizing or relativizing the violence committed by cangaço, the intention here is to demonstrate that this violence was not exclusive to cangaceiros, but rather a set of current social, moral and legal norms. In this line of understanding, we affirm that the cangaceira's punishment was based on the transgression of the feminine place; that the criminal system operates based on gender discrimination, punishing female transgression more aggressively.

KEYOWRDS: Cangaço; Gender; Criminalization.

¹ Bacharel em Direito pela UCSAL; pós-graduada em Ciências Criminais pela Faculdade Baiana de Direito;

INTRODUÇÃO

Passado meio século do fim do cangaço, este fenômeno social tão complexo e contraditório ainda fornece vasto material de análise social. Sendo certo que é um movimento único na história brasileira, que destacou internacionalmente o Nordeste brasileiro.

É recorrente a análise do cangaço sob a ótica do conflito de classes. O surgimento dos bandos guerreiros da caatinga teria sido, então, uma forma de resistência à profunda desigualdade social do semiárido nordestino, à fome e a exploração dos Coronéis.

De fato, o período histórico que compreende surgimento e consolidação cangaceira coincide com profundas transformações políticas e socioeconômicas. Desde a alteração do sistema de governo para o Republicano; migração do polo econômico para o eixo sul do país; além da grande seca que devastou plantações e acentuou a miséria e alta concentração de renda por poucos.

Apesar da preponderância da desigualdade social como válvula propulsora para o surgimento do banditismo social, o cangaço pode e deve ser analisado a partir de outras categorias. Aqui nos propomos a explorá-lo sob o viés dos estudos de gênero.

É próprio de culturas patriarcais a belicosidade, a imposição da ordem através da violência, o império da lei do mais forte, severa e impassiva. Essa era a forma de resolver as contendas no sertão nordestino dos anos 30, do último século. A vingança privada era um imperativo moral e a honra se lavava com sangue. Sendo essa uma das justificativas mais comuns para o ingresso nos bandos de salteadores: vingar a morte de um familiar ou uma ofensa à reputação.

A estrutura patriarcal, somada ao uso da força bruta, ao sexismo e religiosidade exacerbada, tudo isso influenciava na organização social e na forma como eram distribuídos os lugares e papéis ocupados por homens e mulheres.

Através de reminiscências históricas, de depoimentos coletados em documentários, livros, entrevistas e artigos, analisamos a inserção da mulher no cangaço. Se para homens o banditismo representou resistência à exploração de classe, para as mulheres o fenômeno é paradoxal. Porque tanto pode ser interpretado como transgressor, do ponto de vista de ruptura com o papel de gênero, como também é fruto desse mesmo papel e reprodutor de outras tantas violências.

A presença feminina no cangaço representa desvio do lugar social imposto à mulher sertaneja, ruptura com a representação da mulher beata e devota à família, responsável pelos cuidados do lar cristão e do trabalho duro na lavoura. Como iremos desenvolver, o banditismo foi, de fato, uma alternativa à vida sob cabresto paterno ou marital. Contudo, não chega a subverter a estrutura machista.

Dentro da estrutura de organização dos bandos era reproduzida a mesma concepção machista de que a mulher era propriedade de seu homem e a ele devia obediência. Logo, a participação delas nas ações do bando era secundária, se limitava a acompanhar os homens que, por sua vez, podiam disciplinar e castigar suas companheiras.

Como afirmado pelas sobreviventes, a cangaceira era uma dona de casa. Nessa linha, defendemos que a mulher cangaceira estava longe de ser uma bandida, na acepção literal da palavra, ou seja, infratora da lei, praticante de crimes. Como dirá Dadá em uma carta, “eu não era cúmplice, era esposa de Corisco”.

Por fim, sucintamente, analisamos o conflito entre a justiça criminal e gênero, a partir da visão da criminologia feminista. Questionando a resposta estatal dada à mulher desviante. O rótulo de “bandida” se aplica a essas mulheres sertanejas, cujo único crime era seguir os companheiros? Se não participavam ativamente nas ações dos bandos, sendo reféns da violência do meio, qual o fundamento da criminalização dessas mulheres?

A INSERÇÃO DA MULHER NO CANGAÇO

O cangaço remonta os fins do século XIX, mas o ingresso de mulheres só ocorreu na última década de existência do movimento, na década de 30 do século passado. A pioneira foi Maria Gomes de Oliveira, a famosa Maria Bonita, companheira de Lampião. Aproximadamente 48 (quarenta e oito) mulheres passaram pelos bandos.

Alguns apontam a entrada da mulher como motivo para o enfraquecimento dos bandoleiros. O cangaceiro Balão era um ferrenho opositor das mulheres nos grupos:

Embora a maioria dos cabras tivesse aproveitado as novas regras estabelecidas depois do ingresso de Maria de Déa para contrair núpcias, havia quem considerasse aquela atitude temerária. Balão, por exemplo, concordava com sinhô Pereira, ex-chefe de Lampião, para quem as fêmeas significariam, sem sombra de dúvidas, a perdição para o cangaço. Com elas, o grupo de homens seria

inevitavelmente contaminado pela intriga e ciúmeira. Para bandoleiros como Balão, por melhor que fosse ter uma cabrita do lado para servir de amante, ficaria difícil brigar até enjoar. Ao primeiro sinal de perigo, uma delas gritaria: “Ai, corre, corre!” (NEGREIROS, p. 44)

Contudo, nos parece injusto atribuir tão somente à presença feminina as razões para o fim do fenômeno, sem levar em conta as mudanças políticas e sociais daquele período. Chamamos atenção para outros possíveis motivos: a grande seca e mudanças políticas no Estado Novo.

Em 1932 o Nordeste enfrentou a pior seca da história, que vitimou milhares de pessoas, fazendo com que famílias inteiras fugissem da caatinga em busca de alimento e melhores condições de vida.

Neste mesmo período, a atenção que a imprensa dedicou aos cangaceiros, atiçou a fantasia popular e gerou mal-estar às forças estatais que foram pressionadas a dar uma resposta à altura. Após a publicação de suposta carta em que Carlos Prestes demonstrava apoio aos cangaceiros e a acusação de que estes seriam grupos comunistas e a ascensão de Getúlio Vargas, são outros fatores para o recrudescimento do combate ao banditismo nordestino até o fim do movimento em 1940.

Vemos a iniciativa dos comunistas de associar a luta internacionalista com a expressão brasileira “povo em armas” em 9 de dezembro de 1935, quando o Correio de S. Paulo, número 1.073, publicou artigo sob a manchete “O Partido Comunista fomenta o banditismo nos sertões!”. Com evidente intenção maliciosa, o jornal paulista apresentou trechos de artigo de Luís Carlos Prestes escrito havia algum tempo ao jornal pernambucano antifascista Homem Livre, em que o capitão procura associar a violência dos cangaceiros à luta anti-imperialista. (DIAS, 2019, p. 235)

A presença feminina, apesar de curta, teve impactos positivos na dinâmica dos bandos. Pesquisas apontam que, a partir da presença feminina, as invasões ficaram menos agressivas, o que não significou menos brutalidade nas ações e métodos. Porém, algumas vidas foram poupadas graças à intercessão das mulheres. Houve a redução dos estupros e a melhoria nas condições de higiene do grupo.

É também nesse período que surge a tão famosa estética do cangaço, com a confecção das roupas e bornais bordados. Marca estética que eternizou os bandoleiros. Dadá foi a precursora da confecção dos bordados, sendo seguida pelas outras mulheres e homens que transformaram a costura em um passatempo. O próprio Lampião

bordava e costurava. Com o tempo o traje e a riqueza dos bordados se tornaram sinal de status no bando.

Se algumas mulheres optaram por seguir com os bandoleiros, outras não tiveram opção. Foram forçadas a isso. Após o Capitão Lampião levar sua companheira, Maria Bonita, outros ‘Cabras’ quiseram repetir o gesto, tornando frequente o rapto de meninas, como é o caso de Dadá, que foi raptada por Corisco aos 12 anos de idade.

Essas mulheres foram privadas abruptamente do convívio de seus familiares sob ameaça de retaliações. Ou ainda, em função das circunstâncias, como o caso de Enedina que se sujeitou à marginalidade do cangaço para acompanhar o marido, que fugia de perseguições das forças volantes, e visualizava no cangaço uma possibilidade de proteção. (FREITAS, p.119)

O rapto e estupro de meninas/moças eram práticas comuns não só entre os cangaceiros. Entendida como tática difusora de medo e mantenedora do controle, principalmente sobre corpos femininos, mas também contra qualquer um que ameaçasse a ordem estabelecida.

Enquanto o machismo constrói a identidade do homem e, residualmente, da mulher, a cultura do estupro vai naturalizar a violação sexual como forma de reforçar aquelas identidades e de manter o lugar social subalterno de mulheres.

Para uma jovem estuprada por cangaceiro nos anos 1930 no sertão do Nordeste não havia muito a fazer além de maldizer a própria sorte. Denunciar o crime às forças volantes seria duplamente temerário. Coiteiro que entregasse cangaceiro à polícia, por maior que tivesse sido sua folha de serviços prestada ao bando, assinava a própria sentença de morte. Ademais, a queixa seria compreendida como uma confissão de culpa de acoitamento. E muitos soldados tinham por hábito punir crimes como aquele com as próprias mãos — ou com o próprio pênis. (NEGREIROS, p.39)

No tocante às agressões sexuais, as forças policiais, chamadas de volantes, eram partidárias da mesma prática. Os relatos das violências cometidas contra as cangaceiras capturadas ou contra mulheres aparentadas dos bandoleiros demonstram que a violência sexual era corriqueira: um meio empregado como tática de dominação masculina.

Apesar de todas as agruras, é possível que Otilia sentisse saudades do cangaço no período em que permaneceu presa na cadeia de Jeremoabo. Todas as noites a jovem era retirada da cela, violentada por quantos soldados estivessem presentes no estabelecimento e

depois, como se fosse um resto de alimento que se guarda para comer no dia seguinte, era jogada de volta na cela. (NEGREIROS, P 122)

Os crimes sexuais são, no patriarcado, expressão da virilidade do homem e eficaz meio de controle social de mulheres. A cultura do estupro, enquanto legitimadora do poder masculino, exercerá função corretiva e disciplinar sobre os corpos, principalmente o feminino. A agressão sexual é, antes de tudo, demonstração de poder. O sujeito ativo subjuga a vítima delimitando sua liberdade. De acordo com Safiotti:

O caso extremo do uso do poder nas relações homem-mulher pode ser caracterizado pelo estupro. Contrariando a vontade da mulher, o homem mantém com ela relações sexuais, provando, assim, sua capacidade de submeter a outra parte, ou seja, aquela que, segundo a ideologia dominante, não tem direito de desejar, não tem direito de escolha. (1987, p. 18)

Apesar de não ter sido a regra, algumas mulheres acompanharam o cangaço por vontade própria, querendo fugir da monotonia ou do cabresto dos pais, ou mesmo por amor. A vida nômade era a possibilidade de romper com a vida sertaneja comum. Dentre essas Maria Bonita se destaca. Além de ter sido a primeira mulher a se juntar ao bando, o fez por livre vontade e quando ainda era casada com Zé de Neném.

Em uma época em o desquite significava o alijamento social da mulher, Maria, que não escondia de ninguém sua infelicidade no casamento nem seu fascínio pelo cangaço e por seu líder, o capitão Virgulino, não titubeou ao trocar um marido infiel e uma relação ruim pela vida de nômade.

Casada desde os quinze com um primo seis anos mais velho, o sapateiro José Miguel da Silva, a jovem Maria enfrentava uma incontornável crise conjugal. (...) No começo dos anos 1920, os ventos da chamada primeira onda feminista começavam a soprar nos grandes centros urbanos do Brasil, mas demorariam a chegar ao sertão nordestino. Maria de Déa era, portanto, em quaisquer circunstâncias, uma mulher de comportamento transgressor. De uma senhora casada, ainda que insatisfeita com o relacionamento, esperava-se nada além de cega obediência ao marido. (NEGREIROS, p. 12 e 16)

Assim como Maria de Déa, outras mulheres se enamoraram dos cangaceiros e seguiram com os bandos. Primeiro para evitar a violência das forças volantes. Segundo porque, uma vez que a moça solteira era vista na companhia de um homem, se tornava alvo de comentários maldosos e ficava com reputação manchada. De acordo com o

sistema de regras morais vigente no sertão, a castidade era a medida do valor social feminino. Logo, havendo a suspeita da perda da virgindade não sobrava outra possibilidade senão a prostituição.

Reforçamos que, mesmo nesses casos, é perceptível o intuito de romper com uma proposta de vida indesejada, com um casamento arranjado e infeliz, ou com a vida doméstica e religiosa da sertaneja, restrita aos cuidados da casa, dos filhos e maridos e o trabalho na lavoura.

Para Adília, por exemplo, o cangaço representou a independência. Em entrevistas dizia que o motivo de seguir Canário (seu companheiro), foram as restrições impostas pelo pai, “Meu pai não deixava eu me pintar, não deixava nem dançar. Dançar de jeito algum ele não deixava. Depois que eu saí, agora aí eu dançava, penteava meu cabelo do jeito que eu queria.”

A infelicidade da adolescente que deseja ser livre e experimentar as delícias da mocidade, a ilusão da liberdade através do banditismo, a romantização do primeiro amor, a ambição por uma vida menos miserável, são alguns motivos elencados para compreender o desejo feminino em aderir ao cangaço. Adília confessa, anos mais tarde, ter se arrependido da decisão e das agruras que vivenciou. Por exemplo, a falta de amor pelo companheiro e as constantes agressões que sofria dele.

Dadá, apesar de sua dedicação e compromisso com o cangaço, diz que aconselhava as “meninas bonitinhas” a não seguir nessa jornada, “Isso é uma vida miserável”, dizia. “Você não queira saber o que é dormir no molhado, andar no espinho, subir saltada, correndo, tomando tiro.”

No final das contas, entre a expectativa de uma vida menos desgraçada e a realidade nas brenhas sertanejas, dura e sofrida, estima-se que 48 mulheres tenham passado pelos bandos. Algumas foram mortas pelas volantes, outras pelos próprios companheiros. Algumas passaram pela prisão e sofreram com as torturas e agressões sexuais. São os depoimentos das sobreviventes que fornecem elementos para analisar o cangaço sob a perspectiva de gênero.

A DONA DE CASA: SERTANEJA/CANGACEIRA

A década de 30 é marcada na história do país, dentre outras coisas, pela conquista do voto feminino. Em fevereiro de 1932, através do decreto 21.076, Getúlio Vargas promulgou o Código eleitoral e nele estabeleceu o voto feminino facultativo.

No campo das relações trabalhistas, também em 1932, o decreto 21.417-A regulamentava as condições do trabalho das mulheres nos estabelecimentos industriais e comerciais e, dentre outras coisas, estabelecia a igualdade no salário entre homens e mulheres. Mas vedava o trabalho feminino externo das 22 até 5 horas.

Se por um lado as mulheres conquistavam direitos sociais e trabalhistas, na seara privada ainda prevaleciam leis sexualmente discriminatórias. O Código Civil de 1916 permitia a anulação do casamento em caso de “defloramento da mulher, ignorado pelo marido”. Sacramentava o homem como “chefe da sociedade conjugal”, competindo-lhe o poder legal de representar a família e a administração dos bens comuns do casal.

Art. 233 - O marido é o chefe da sociedade conjugal, função que exerce com a colaboração da mulher, no interesse comum do casal e dos filhos. Compete-lhe:

I - a representação legal da família;

II - a administração dos bens comuns e dos particulares da mulher que ao marido incumbir administrar, em virtude do regime matrimonial adotado, ou de pacto antenupcial;

III - o direito de fixar o domicílio da família, ressalvada a possibilidade de recorrer a mulher ao juiz, no caso de deliberação que a prejudique;

IV - prover a manutenção da família, guardada as disposições dos arts. 275 e 277

À mulher cabia velar pela direção material e moral da família, sendo necessária a outorga marital para diversos atos da vida cível, como por exemplo alienação de bens imóveis. Ainda havia a previsão legal do dote, sendo estabelecido que “O dote pode compreender, no todo, ou em parte, os bens presentes e futuros da mulher” e era direito do marido a administração destes.

Esses são apenas alguns exemplos das disposições misóginas positivadas pelo ordenamento jurídico. Ou seja, nas relações do cotidiano, a mulher era subordinada ao marido e inferior ao homem em direitos e possibilidades. Durante maior parte do século passado a posição feminina é de subalternidade. Os direitos adquiridos foram por meio de luta e resistência de um movimento feminista embrionário, com pouco apoio e adesão. A emancipação feminina só viria décadas mais tarde, com a Constituição democrática de 1988.

Se a realidade da mulher dos centros urbanos era marcada pela vulnerabilidade social, quem dirá nos recônditos do sertão nordestino, onde o atraso econômico e

social, fustigados pela religiosidade e pobreza, fruto dos séculos de exploração, davam contornos semifeudais à cultura regional.

A mulher sertaneja amargava a sina de dedicar a vida à família, aos cuidados dos filhos e marido. Eram educadas desde crianças para serem esposas, proibidas de estudar e condicionadas ao trabalho doméstico e na lavoura. Nesse contexto, o cangaço representava para as moças a fuga desse destino severo e monótono, uma nova possibilidade de vida. A presença feminina no banditismo nordestino, representa o desvio do lugar social imposto à mulher sertaneja e rompe com a representação da mulher do lar, recatada e devota.

A faixa etária das cangaceiras chama atenção. Apesar de chamadas de mulheres, a maioria ingressou no bando ainda meninas, como é o caso de Dadá (12 anos), Sila (14 anos), entre outras. Maria Bonita, que já tinha 19 anos, se casou aos 15 anos. Isso demonstra a naturalidade em que meninas eram forçadas a casar. Sendo que a diferença etária pode ser entendida como um fator de dominação masculina.

Dentro do cangaço vigorava o mesmo código de honra sertanejo, os mesmos valores morais e misóginos. Ou seja, a cangaceira se desvencilhou da clausura doméstica, mas não se livrou da submissão ao homem, ao que se somaria outras violências.

Adília, por exemplo, conta que era constantemente agredida pelo seu companheiro e não foi a única. Há registro de ao menos 03 (três) mulheres mortas por adultério. Nesse aspecto os cangaceiros reproduziam as mesmas dinâmicas de gênero vigentes em toda sociedade. As relações homem/mulher no banditismo foi marcada pela desigualdade e violência como era próprio do sertão e de toda sociedade brasileira de 1930.

No bando, quer tratassem suas mulheres com mesuras, quer as agredissem fisicamente, os cangaceiros as consideravam suas propriedades. O código do cangaço previa que as mulheres deviam fidelidade e submissão a seus companheiros, sendo permitido a eles, quando se sentissem contrariados, penalizá-las da forma que melhor lhes aprouvesse. Com a morte, inclusive. (NEGREIROS, p.56).

A mulher adúltera era punida, o homem não. Regra social naturalizada até os dias atuais. Em 2015, a qualificadora do feminicídio, que é o homicídio cometido por razões discriminatórias de gênero, invalida a tese da legítima defesa da honra para justificar o assassinio de mulher acusada de infidelidade.

O conceito de gênero é recente, surgido na década de 60, fruto da mobilização dos movimentos feministas, e se refere à construção social das identidades masculina e feminina. É um conceito fluído e dinâmico que acaba por distribuir os papéis sociais de homens e mulheres.

Segundo a Convenção sobre Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres, CEDAW, é discriminação:

toda a distinção, exclusão ou restrição baseada no sexo e que tenha por objeto ou resultado prejudicar ou anular o reconhecimento, gozo ou exercício pela mulher, independentemente de seu estado civil, com base na igualdade do homem e da mulher, dos direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural e civil ou em qualquer outro campo.

É a partir do estudo de gênero e da distribuição dos papéis sociais que podemos entender, por exemplo, porque a infidelidade feminina é punida com a morte e a masculina tolerada. O recorte de gênero explica, inclusive, a predileção do sertanejo pela violência, como forma de expressão da força e virilidade masculina. Porém, neste trabalho nos valem desta categoria, principalmente, para contestar a criminalização da cangaceira, pautada na discriminação sexista.

Quando Dadá, questionada sobre sua participação no banditismo, afirma que “não era cúmplice, era esposa de Corisco” e que não estava no cangaço por escolha, reforça que a posição da cangaceira não era tão diferente da de qualquer outra mulher da época.

“Acorda Maria Bonita.

Levanta vai fazer o café

Que o dia já vem raiando

E a polícia já tá de pé.”

O verso, retirado de uma marchinha de carnaval, composição de Reginaldo Regis, de forma descontraída descreve a rotina da mulher cangaceira que alternava entre as tarefas de uma dona de casa, quando estavam nos coitos, e as andanças e fugas pela caatinga.

As sobreviventes são enfáticas quando afirmam que levavam a vida como qualquer dona de casa. Desmistificando a crença que a vida bandoleira era desregrada e descomprometida. A cangaceira não tinha compromisso em se tornar uma guerreira, pelo contrário, sua função era se manter o mais feminina possível:

“Mulher para eles, pra se vestir, luxar, para carinho deles, aprontar comida, palestrar uma com as outras, mas dentro de um devido respeito, cada qual respeitava a mulher dos companheiro de patrão... era ótimo. Costuravam, cada qual tratava de luxar da melhor forma (...) cada uma queria ser melhor do que a outra”. (Fala transcrita de DADÁ)

Segundo pesquisas e relatos dos sobreviventes, havia divisão de tarefas dentro dos bandos. Aos homens cabia cozinhar e fazer os trabalhos pesados. À mulher cabia a divisão da comida entre o grupo e outros pequenos afazeres e cuidados com seus companheiros.

Do ponto de vista das tarefas domésticas, o ingresso das cangaceiras não alterou muito a rotina dos cabras. Assim como a costura, lavar e cozinhar era tarefa de todos. Observava-se uma pequena divisão de trabalho por gênero em relação ao preparo dos alimentos. Os homens caçavam os bichos e as mulheres lavavam, temperavam e devolviam a carne para que eles a assassem...” (NEGREIROS, p. 72)

Ao contrário da sertaneja comum, a cangaceira não precisava trabalhar na lavoura, nem buscar água, não cozinham etc. Ainda que afirmem serem donas de casa, não dá para negar que havia um status superior no padrão de vida levado por elas. Tanto pela divisão das tarefas "domésticas", quanto por estarem sempre bem vestidas e perfumadas, carregadas de joias e penteadas.

Nos lares convencionais do sertão nordestino, além da higiene e da arrumação da casa, cabia às mulheres o cuidado das crianças. As mais pobres ainda trabalhavam na roça com os maridos, e havia as que faziam bicos para aumentar a renda, como trabalhos de costura e preparo de doces que podiam ser vendidos nas feiras e pequenos comércios da região. Do ponto de vista restrito ao trabalho doméstico, pode-se dizer que as cangaceiras tinham uma vida mais privilegiada do que a média das sertanejas. (NEGREIROS, p. 72)

A maternidade é outro ponto dissonante entre a cangaceira e a dona de casa sertaneja. Como não havia métodos contraceptivos, a forma de evitar gestação era através da ingestão de chás. Adília narra que pra não engravidar ‘tomou chá de anis,

juazeiro, marcela e pereira”. Isso mostra que o aborto não era uma questão moralmente condenável e sim uma necessidade. Quando as beberagens falhavam, a mulher levava a gestação andando pelos matos e, vez que era impossível a criação da prole nas brenhas do sertão, assim que pariam tinham que se separar dos bebês. Geralmente escolhiam famílias de posse, coiteiros e padres para cuidar das crianças e mantê-las a salvo.

No instante em que deu adeus ao bebê, Dadá sentiu, conforme definiria um dia, a maior dor do mundo. (...) Uma vez que os filhos nascessem, deveriam passá-los adiante, na primeira oportunidade. Frágeis recém-nascidos não combinavam com a bruta rotina do cangaço, entre espetadas de sol e chuvas de tiro. (NEGREIROS p. 46)

Embora lamentassem a separação, a impotência diante daquela realidade as colocava diante de uma única possibilidade, a de se separar dos bebês, contrariando o padrão da maternidade compulsória. A impossibilidade de maternar e a prática de abortos, são especificidades da mulher cangaceira que destoava do padrão feminino, cuja função sexual reprodutiva era um dever social e conjugal.

Não existia para a mulher a possibilidade de abandonar o bando, vez que a saída representava o risco de vazamento de informações. Quando seus parceiros morriam, elas tinham que se juntar a outro integrante do bando sob o risco de serem mortas. As perseguições e violência das forças policiais, as agressões contra seus familiares, a obediência ao homem, todos esses motivos corroboram que a presença feminina no cangaço foi marcada também pela violência de gênero. A cangaceira é, antes de tudo, uma sobrevivente, não uma criminosa.

DO RÓTULO À CRIMINALIZAÇÃO: A BANDIDA

Juridicamente, todos são inocentes até sentença condenatória transitada em julgado. Maria Bonita sequer foi processada. Foi, literalmente, morta sem possibilidade de defesa. Se não foi condenada, por que era chamada de bandida? Qual foi o crime praticado por essa mulher?

Dadá foi presa e processada. Se defendeu das acusações dizendo que não foi cúmplice, que foi esposa. E, de fato, ela e Corisco foram casados legalmente. Pela lei ela devia obediência a seu marido, e assim o fez. Sua vivência no cangaço era contrária à lei ou legitimada por ela?

Como muito bem questionado por Ana Portella seriam “Mulher bandida ou mulher de bandido”? Em que se pautava a criminalização dessas mulheres? A resposta não é outra senão que a criminalização feminina é, primeiramente, pautada em suas relações interpessoais.

De modo semelhante às cangaceiras, muitas vezes a entrada das mulheres no crime é decorrente do envolvimento amoroso com um homem, que lhe garante proteção e abre caminhos dentro do grupo. (...) Desse modo, a entrada na criminalidade pode se constituir como via de saída e alternativa a uma condição de vida pouco promissora – o que aproxima essas meninas das jovens mulheres que se juntaram ao cangaço e nos faz ver que, em certos aspectos da vida social e das relações de gênero, ainda há muito a ser feito. (PORTELLA, 2012)

Dadá após o confronto derradeiro em que Corisco morreu e que marcou o fim do cangaço, foi condenada a pena de 60 (sessenta) anos, ficou detida por dois anos, só liberada graças ao *Habeas Corpus* impetrado por Cosme de Farias. Em carta em que rogava ao Ilustre Rábula para que fosse seu Patrono, ela se defende afirmando: “Eu não sou cúmplice e me condenaram porque eu era mulher de Corisco.” Essa fala é reveladora, no sentido de que responde as indagações acima. A cangaceira não era bandida porque cometia crimes, mas sim, porque era mulher de bandido.

Para discorrer sobre o processo de criminalização da mulher cangaceira, usamos os exemplos de Maria Bonita e Dadá. Enquanto uma escolheu seguir o homem amado, a outra foi raptada. Quem as conhecia afirma um antagonismo entre ambas. Sendo que a própria Dadá deixava clara sua antipatia à companheira de persiga.

A ex-cangaceira Dadá, em vários momentos de seu depoimento deixou transparecer este sentimento pela cangaceira, qualificando-a como uma mulher chata, cheia de caprichos e mandona. Salienta que não tinha muita amizade com ela e que “(...) quase não conversava com Maria, nossa aproximação era a mínima possível. Ela era um pouco ranzinza, gostava muito de conversar de puxar papo, de viver arrumadinha como boneca...” (FREITAS, p. 155-156)

Sérgia Ribeiro da Silva, a Dadá, apelidada pelos mais íntimos de Nega Pau, aos 12 anos de idade foi forçada a seguir com Corisco, retirada da família e estuprada. Viveu por 12 anos na caatinga, sobreviveu às persigas, chegou a exercer ativamente a liderança do subgrupo quando Corisco foi ferido e, anos mais tarde, ao contar sobre sua experiência contribuiu para desmistificar o cangaço. Conforme registros, foi a única mulher do bando a portar fuzil e trocar tiro com as volantes. “Eu não entrei no

cangaço. Me botaram dentro dele”, dizia Dadá. Ainda assim, seu temperamento altivo a fez se destacar, por seu destemor e capacidade de liderança. Alguns dos homens de Corisco se negavam a receber ordens de uma mulher e debandaram pra outros grupos. O comportamento de Dadá contrariava a imagem da fragilidade e passividade feminina. Dadá foi exceção na história do cangaceirismo por ter transposto o que se esperava da mulher no cangaço, ela foi além do papel de companheira.

Maria de Déa, de personalidade autoritária e insubmissa. Separada do primeiro marido, decidiu por conta própria seguir com um bando fugitivo para acompanhar o homem amado. Ela foge à regra da submissão feminina:

Corisco teria dito a Lampião que ele era dominado por Maria e que isso não dava certo. Relembrando as palavras de Corisco, afirma que “Homem governado por mulher não dá certo (...) Minha mulher muito pouco fala, quanto mais me governar”. Tal narrativa confirma as construções de alguns cordelistas que salientaram que Maria Bonita não era uma mulher submissa, e que exercia significativa influência sobre Lampião... (FREITAS, p. 156)

Essas duas mulheres, assim como as demais que passaram pelos bandos, foram estereotipadas como bandidas, megeras. Esses rótulos, bem como os de louca, prostituta, histérica etc., são empregados como mecanismo de controle social contra mulheres. Algumas terão o comportamento transgressor inibido pelo medo da repressão. As desviantes são institucionalizadas e neutralizadas. A família e o convento são, primordialmente, os espaços de confinamento e disciplinamento femininos. Seguidos pelos manicômios e prisões. Os dois primeiros são agências informais, agem no âmbito privado, tem função disciplinar por excelência. Os dois últimos são residuais, ou seja, são acionados quando os outros falham.

Dentro desses espaços de confinamento a mulher era disciplinada para se comportar e agir conforme as regras morais sexistas. Quando falamos em papel social feminino nos referimos justamente a esse conjunto de regras normalizantes que agem na construção social das identidades de gênero.

é necessário reconhecer a interação dos sistemas formal e informal de controle social no contexto da aplicação de sanções a práticas desviantes. No caso das mulheres criminalizadas, essa interação ficará evidenciada na chamada dupla criminalização: é do julgamento moral a respeito do papel de uma mulher em sociedade que em diversas circunstâncias o controle formal tem operado nas instâncias de criminalização primária, secundária e terciária. (Campos, 2017)

O sistema criminal, pensado como um dos braços da prisão, é uma agência de controle social formal. Até muito pouco tempo não precisava atuar sobre os corpos femininos porque outras agências de controle, as informais, já agiam para contenção das mulheres (e isso explica porque as prisões são espaços masculinos – feito por homens e para homens).

Então, pensar a mulher criminosa é, antes, pensar aquela que primeiramente transgrediu o confinamento doméstico. Neste aspecto a cangaceira representa a mulher que rompeu com o lugar social feminino de seu tempo.

O cangaço é controverso do ponto de vista feminino justamente porque ocupa o espaço de ruptura/reprodução. Elas transgrediram o papel feminino de dona de casa, mãe, esposa, confinada ao lar. E, uma vez fora desse lugar, continuaram sob a dinâmica de obediência e submissão ao homem, só que à margem da sociedade. A cangaceira era uma dona de casa marginalizada.

Dadá, magistralmente, disse que “a cangaceira era como uma mulher qualquer que, acima de tudo, devia respeito a seu marido”. Daí se explica a naturalização dentro dos bandos de agressões físicas contra as mulheres, a punição da infidelidade com a morte, o corpo reduzido a um objeto para ser exibido como troféu e desfrutado. Essas todas eram práticas normalizadas na sociedade brasileira da década de 1930.

Interessante observar a resposta estatal ao fenômeno da mulher no banditismo. A partir da presença feminina no cangaço o Estado teve que apresentar uma resposta revestida de legalidade, àquela que ousou sair do confinamento doméstico. E fez isso através do sistema criminal e da prisão. Mas, antes do processamento e encarceramento, outras respostas foram dadas: o estupro, a tortura e a morte.

As cangaceiras, como sabido, não tinham papel ativo nas ações criminosas dos bandos. Elas não acompanhavam os homens nessa função. Ficavam escondidas nos coitos. Nos momentos em que puderam falar/agir, o fizeram no sentido de intercessoras. Logo, o único desvio que se pode imputar às cangaceiras foi o de (ousar) não cumprir com o papel feminino imposto.

....quando as mulheres exercem papéis socialmente definidos como masculinos, ao apresentarem condutas violentas ou utilizarem armas, e também quando praticam infrações em contextos de vida diferente dos impostos aos papéis femininos, a exemplo, quando abandonam a família. As mulheres não estariam apenas violando tipos penais específicos, mas toda uma construção e simbolismo quanto aos papéis de gênero, como um “desvio socialmente esperado”, o que demonstra que a criminalização das mulheres em nossa sociedade é

simbólica, e apenas reforça os estereótipos e os papéis de gênero, reafirmando a lógica de que o lugar de esposa e de mãe é em casa (ANDRADE, 2012, p. 146).

O sistema criminal reage contra as mulheres de forma muito mais agressiva. O uso desmedido da violência no tratamento dispensado à mulher cangaceira é a prova disso. Fato que é reiteradamente pontuado pelas sobreviventes quando relatam o medo de se entregar ou ser capturadas porque sabiam a rotina de estupros e sevícias que as aguardariam.

Na vida pós cangaço, não há novos registros criminais de nenhum dos bandoleiros. Dadá, bem como a Sila, se dedicaram ao ofício de costureira. Curiosamente, a mesma ocupação que servia de passatempo no tempo ocioso, durante a fase marginal de suas vidas, se transformaria em meio de sustento, anos mais tarde.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O banditismo rural forma uma subcultura, com regras e princípios próprios, mas que ainda assim reproduzia as mesmas desigualdades de gênero do restante da sociedade da década de 30. A vida bandoleira foi uma alternativa para aquelas moças que romperam com a domesticidade do lar, mas não as distanciou do papel social feminino, pelo contrário, além das restrições impostas às mulheres, ainda adicionou a marginalidade.

As cangaceiras não eram vítimas, mas sim mulheres em situação de vulnerabilidade e violência. Eram mulheres que buscaram, dentro de suas possibilidades, viver suas escolhas, ser senhoras de suas vidas. Cada uma, à sua forma e de acordo com suas potencialidades. Representadas como mulheres de vida fácil, megeras, que não se enquadram nas normas morais pudicas, ou como guerreiras, combatentes e impetuosas, subvertem a imagem da docilidade e fragilidade feminina. Este é o crime feminino primordial, ousar sair do roteiro imposto. É esse ponto que o artigo se propõe a deslindar, o destino das bandoleiras: algumas foram mortas pela força do Estado, ou pelos companheiros; estupradas, encarceradas, torturadas, difamadas, enfim. E qual foi o crime cometido por elas? O de ser mulher e nada mais.

BIBLIOGRAFIA E REFERÊNCIAS

A MUSA do Cangaço. Direção de José Umberto Dias Brasil. 1982. 16 min. 56 segs. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3iqeOzsY09I> . Acesso em 05 out. 2021.

A MULHER no cangaço. Direção de Hermano Penna. 1976. 39 min.- Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NY0islYPv5Y> . Acesso em 20 set. 2021.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. Pelas mãos da criminologia: o controle penal para além da (des)ilusão. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

ASSIM era Dadá: A vida pós cangaço de Sérgia da Silva Chagas. Direção de Manoel Neto. 2019. 49 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rlo0A2bMKZU> . Acesso em 15 set. 2021.

CAMPOS, Carmem Hein De. Criminologia Feminista: Teoria feminista e crítica às criminologias. Rio de Janeiro: Revan, 2017.

_____; GARCIA, R. M. (Org.) ; SILVA JUNIOR, N. (Org.) ; TANNUSS, R. W. (Org.) . Sistema de Justiça Criminal e Gênero: Diálogos entre as Criminologias Crítica e Feminista. 1a. ed. João Pessoa: UFPB/US-CCTA, 2020.

DIAS, Pedro Lotti Carvalho. O intelectual brasileiro e o argumento do cangaço na década de 1930. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 73, p. 235, ago. 2019.

FEMININO Cangaço. Direção de Lucas Viana e Manoel Neto. 2016. 1 hr 15 min 18 seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wsTCQ7LOeds> . Acesso em 25 set. 2021.

Freitas, Ana Paula Saraiva de. A presença feminina no cangaço : práticas e representações (1930-1940) / Ana Paula Saraiva de Freitas . Assis, 2005.

MULHERES no cangaço. Direção de Dimas Oliveira Junior e Luis Felipe Harazim. 2000. Rede Sesc Senac de Televisão. 50 min 30 seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_g91L5q9ggI . Acesso em 15 out. 2021.

NEGREIROS, Adriana. Maria Bonita: Sexo, violência e mulheres no cangaço; Rio de Janeiro: objetiva. 2018.

PORTELLA, Ana Paula . Coadjuvantes na Hierarquia da Criminalidade. Revista Continente, ed. 135. Recife, p. 48 - 49, 05 mar. 2012.

SAFIOTTI, Heleieth I.B. O poder do macho. São Paulo: Moderna, 1987. (Coleção polemica).

ANTES TARDE DO QUE NUNCA: TRINTA ANOS DEPOIS, LAMPIÃO TEM ESTÁTUA EM SERRA TALHADA, SEU LUGAR

José Ferreira Júnior¹

RESUMO

Este texto tem como objetivo analisar como se deu, após trinta anos, a confecção de uma estátua em homenagem a Lampião e sua fixação em lugar público da cidade de Serra Talhada, no sertão de Pernambuco, seu lugar de nascimento. A pesquisa, relacionada à memória e à tradição lampiônica, é de cunho qualitativo, e toma como base dados obtidos entre os anos 2008 e 2014, quando dos estudos de mestrado e doutorado do autor. Enquanto resultado, percebe-se haver nos dias atuais arrefecimento da animosidade que havia na década de 1990, quando da ocorrência de um plebiscito para decidir sobre a confecção e implantação, em praça pública, de uma estátua para Lampião. Isto sendo notado, pelo menos aparentemente, pela inexistência de resistência às estátuas de Lampião, Maria Bonita e Zabelê, implantadas em lugar público de Serra Talhada, às portas de entrada do Museu do Cangaço. Conclui-se haver sobre a memória lampiônica muito ainda a ser pesquisado, em Serra Talhada, seja no espaço urbano ou rural.

PALAVRAS-CHAVE: Serra Talhada; Lampião; Estátua; Memória Lampiônica.

ABSTRACT

This text aims to analyze how, after thirty years, a statue was made in honor of Lampião and its fixation in a public place in the city of Serra Talhada, in the hinterland of Pernambuco, his birthplace. The research, related to memory and Lampião tradition, is qualitative and is based on data obtained between 2008 and 2014, during the author's master's and doctoral studies. As a result, it is clear that, in the present day, the animosity that existed in the 1990s has cooled, when there was a plebiscite to decide on the making and implantation, in a public square, of a statue for Lampião. This is noticed, at least apparently, by the lack of resistance to the statues of Lampião, Maria Bonita and Zabelê, implanted in a public place in Serra Talhada, at the entrance doors of the Cangaço Museum. It is concluded that there is still much to be researched about lampiônica memory in Serra Talhada, whether in urban or rural areas.

KEYWORDS: Serra Talhada; Lampião; Statue; Lampiônica Memory.

¹ Doutor e Mestre em Ciências Sociais (UFCG), Mestre em Ensino de História (URCA), Licenciado em História (FAFOPST), professor efetivo da Autarquia Educacional de Serra Talhada (AESET), lotado na Faculdade de Formação de Professores de Serra Talhada (FAFOPST). E-mail: professorferreirajunior@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Em 1991, Serra Talhada, cidade sertaneja pernambucana, efervescia. Em seu chão, lugar onde nasceu Lampião, o mais célebre e mais biografado cangaceiro (LINS, 2011), ocorria disputa discursiva acerca de se colocar ou não se colocar, em praça da cidade, uma estátua em homenagem ao seu filho cangaceiro famoso.

Uma ideia aparentemente despreziosa de um artista plástico local, que confeccionara estátuas de Lampião, Maria Bonita e Corisco em pedra de sabão, evoluiu para se tornar elemento promotor de construções discursivas e de embates acalorados envolvendo dois grupos: produtores culturais serratalhadenses e ex-policiais de volantes, ainda vivos, e ou descendentes de outros volantes que perderam as vidas em confronto com Lampião, bem como pessoas que tiveram familiares ou amigos vítimas do chamado Rei do Cangaço.

A disputa discursiva polarizava Lampião. Ou seja, inexistia abordar o cangaceiro, senão por dois vieses que contrapunham: pelo agir racional que visava a um fim (WEBER, 2010), que seria promover visibilidade turística à cidade, sendo Lampião a via por que isso se realizaria, polo onde se encontravam os produtores culturais à época; pelo agir decorrente de memórias traumáticas, pertencentes a pessoas que foram vítimas de Lampião e ou que incorporaram indiretamente esse trauma, no que se conhece por memória por tabela (POLLAK, 1992).

Diante das discussões exacerbadas, e ciente da possibilidade de descambar tais entreveros para agressões e ou assassinatos, o prefeito à época, Ferdinando Feitoza, determina que exista um plebiscito e que a população decida sobre a questão da estátua para homenagear Lampião. O voto seria facultativo. Poderia votar o nativo, mesmo que não habitasse em Serra Talhada, comprovando a naturalidade. A votação ocorreria no dia 7 de setembro, em meio às comemorações dirigidas à padroeira da cidade, Nossa Senhora da Penha. O eleitor deveria votar sim ou não relacionado à confecção e implantação, em praça pública, de uma estátua em homenagem a Lampião.

Por que se estabeleceu a contenda resultante no plebiscito? Por que mesmo tendo sido ganhador o sim, o não prevaleceu no referente à implantação da estátua de Lampião em praça da cidade? Por que somente passados trinta anos se tem uma estátua de Lampião em Serra Talhada, seu lugar de origem? A tais questionamentos este texto procurará responder. Para tal, serão utilizados dados de pesquisas obtidos entre os anos

2008 e 2014, quando dos meus estudos de mestrado e doutorado, que se atrelaram à invenção e construção da tradição lampiônica em Serra Talhada, Pernambuco.

SERRA TALHADA PRECISA SER VISTA: A 'PROBLEMÁTICA DA ESTÁTUA DE LAMPIÃO

É incontestável a globalização e a internacionalização da economia, justapostas à realidade de sociedades que se assentam no tripé conhecimento, inovação e transformação. Diante dessa realidade, fazer-se visto e ter o que oferecer, enquanto produto a ser consumido, tornou-se imprescindível aos espaços urbanos, sob pena de experimentar ostracismo e, por conseguinte estagnar economicamente. Assim, de acordo com Moreira e Silva (2009), “torna-se fundamental assegurar a promoção e valorização das cidades [...], de modo a sustentar o crescimento e promover o desenvolvimento econômico”.

Em Serra Talhada não se pensou diferente e, em meados da década de 1980, no auditório do Colégio Municipal Cônego Torres, foi encenada a peça A Chegada de Lampião no Inferno, sob a direção do produtor cultural Anildomá Willans de Souza, conhecido por Domá, que assim será aqui chamado. A peça, que teve como texto base o folheto de mesmo nome, foi, segundo afirma Domá, “a primeira vez que se falou de Lampião em Serra Talhada”, sendo o intento da mesma, “resgatar a imagem de Lampião” (FERREIRA JÚNIOR, 2021).

Levando-se em conta que a ação de resgatar é retirar alguém ou alguma coisa de uma situação de desfavor, a declaração do produtor cultural parece apontar para o fato de, de maneira deliberada, ou seja, intencionalmente prévia, protagoniza-se uma determinada ação (WEBER, 2010). A partir de então, começa em Serra Talhada ação organizada buscando, em relação à pessoa de Lampião, um deslocamento de imagem (HALL, 2010), quiçá a construção de uma nova imagem para o cangaceiro.

Como exemplo dessa ação organizada, o vereador Expedito Eliodório, conhecido como Louro Eliodório, trará a luz projeto de Lei que pretendia valorização de serratalhadenses notórios, como Agamenon Magalhães e Lampião. A proposta é, segundo o texto do projeto, tirar do limbo do esquecimento essas figuras (FERREIRA JÚNIOR, 2021). O texto é aprovado e se transforma em lei. Isto se mostra como elemento instigador à continuidade de ações discursivas acerca da memória lampiônica.

O professor e artista plástico serratalhadense, Juraci Jussé, esculpiu três

pequenas estátuas e disse sê-las Lampião, Maria Bonita e Corisco. Levou as estátuas até à Casa da Cultura e falou do seu desejo de ver seu trabalho exposto em praça da cidade. Publicizada a intencionalidade do artista, esta experimentou significativa resistência dos que eram portadores de memórias traumáticas (SELIGMANN-SILVA, 2008) e, historicamente, identificavam-se como inimigos de Lampião, principalmente sujeitos provenientes da vila de Nazaré do Pico², tanto de ex-soldados de volantes vivos, quanto de pessoas suas aparentadas ou, ainda, pessoas gozadoras de sua proximidade que, à luz de Pollak (1992), eram, por tabela também experimentadores desse tipo de memória.

A acirrada discussão entre os favoráveis e contrários à colocação em praça pública de estátua do conterrâneo cangaceiro famoso ganhou contornos avantajados. Os embates discursivos eram travados nas esquinas, nos bares e na rádio local. Discussões acaloradas se faziam e, com elas, ameaças, diretas ou subentendidas, estas provenientes dos que se posicionavam contrários à intencionalidade dos produtores culturais (FERREIRA JÚNIOR, 2021). De sorte que, mediante a inquietação gerada e, com ela, a possibilidade de vir a existir o cumprimento das ameaças, o prefeito Ferdinando Feitoza, amparado pelo juiz local e com o auspício da Polícia Militar, decide pela existência de um plebiscito para se dirimir a questão³.

Ficou definido que o plebiscito ocorreria no dia 7 de setembro de 1991, dentro das festividades da padroeira da cidade, Nossa Senhora da Penha. Acordou-se que estaria apto a votar qualquer serratalhadense, gozando maioria, com naturalidade comprovada, não se exigindo comprovação de domicílio na cidade. Seria exigido documento de identidade. Haveria locais definidos previamente, cabines e urnas para a votação.

Até chegar o dia da votação, desenvolveu-se campanha acirrada envolvendo os defensores do sim e do não à implantação de uma estátua de Lampião em praça da cidade. Esse quadro atraiu a Imprensa nacional e internacional. Esta, talvez buscando dar ares avultados à discussão, alardeou, distorcendo os fatos, que em Serra Talhada iria haver julgamento popular de Lampião, ou seja, à população caberia definir se o cangaceiro herói ou bandido. Deixou-se claro que foi uma distorção midiática do que, de fato, estava se discutindo em Serra Talhada, naqueles dias (FERREIRA JÚNIOR; SOARES, 2012).

² Distante 45 km de Serra Talhada e pertencente ao município de Floresta, também cidade sertaneja pernambucana, a Vila de Nazaré do Pico é conhecida como reduto de famílias fornecedoras de homens para as forças policiais do governo perseguidoras de Lampião, as chamadas Volantes.

³ Vide em Diário de Pernambuco, Caderno Cidade. Recife, terça-feira, 9 de julho de 1991. A-9.

O discurso sobre Lampião, em decorrência da distorção feita pela mídia, passou a se mostrar polarizado nas dimensões herói e bandido. Os produtores culturais na intencionalidade de “resgatar” o cangaceiro e, ressignificar sua memória, porquanto a intencionalidade desses sujeitos era, usando a figura de Lampião, como disse Tarcísio Rodrigues, diretor da Casa da Cultura, “ achar um mote e vender a cidade” (FERREIRA JÚNIOR, 2021), anunciam discurso que retira o cangaceiro da polarização discursiva herói / bandido e o afirmam ser unicamente História.

Lampião visto somente como História foi um agir intencional dos produtores culturais que o queriam ressignificado. Significava pô-lo numa posição assemelhada a outros personagens históricos e escamotear as suas ações, principalmente as negativas, como elemento usado para caracterizá-lo. Esse discurso dos produtores culturais se materializou em carta aberta à população serratalhadense, que se espalhou pela cidade, não tendo autoria definida (hoje dito por Domá ter sido autoria sua) e intitulada: “Nem herói, nem bandido, ele é História: diga sim a Lampião” (FERREIRA JÚNIOR, 2021). Abaixo a reverberação do defendido na carta citada, pichado em muro de escola serratalhadense, quando da campanha pelo sim à estátua para Lampião.



Figura 1: Muro de escola serratalhadense pichado pelo sim a Lampião.
Fonte: Diário de Pernambuco, 21 de julho de 1991.

Em sete de setembro de 1991, ocorre a votação. Contrariando as expectativas ruins – porquanto havia ameaça de invasão da cidade, por parte de homens habitantes na vila de Nazaré, descendentes de nazarenos membros de volantes e perseguidores de Lampião -, a votação ocorreu normalmente. Compareceram aos postos de votação 2289 pessoas, das quais, 1648 disseram SIM à construção e implantação em Praça da cidade, de uma estátua de Lampião (FERREIRA JÚNIOR, 2021). Abaixo, um comprovante de votação.



Figura 2: Comprovante de votação no Plebiscito de 1991.
Fonte: Anildomá Willans de Sousa

O resultado da votação foi divulgado no mesmo dia de sua ocorrência, à noite, no programa Fantástico, da Rede Globo de Televisão. Após a divulgação na televisão, houve o anúncio em palco instalado na Praça Sérgio Magalhães, a principal da cidade. Agora, por direito decorrido de vontade popular, Lampião seria homenageado, como pretendiam os inventores da tradição lampiônica. A vitória do sim à estátua para Lampião foi significativamente comemorada. Domá sintetiza a comemoração dos vencedores, quando diz o registrado por Ferreira Júnior (2021):

Foi um estouro! Serra Talhada toda estava na Praça. A imprensa. Camisas sendo vendidas, boné, chapéu, coisa de cangaceiro, um monte de coisa... Bolsa... Tudo quanto era de coisa de cangaceiro... O pessoal vindo de fora. A festa ficou uma festa do cangaço [...] Depois que saiu o resultado no Fantástico, as autoridades foram até o palco anunciar, pois, nem todas as pessoas sabiam do resultado.

A declaração de Domá revela a expectativa que existia relacionada à abertura das urnas, principalmente por parte dos que militaram pela vitória do sim à construção e implantação em praça pública de uma estátua de Lampião. A expectativa realizada promoveu a interpenetração dos quereres de grande parte dos votantes com as festividades relacionadas à chamada Festa de Setembro, tradicional na cidade, em homenagem a sua padroeira, Nossa Senhora da Penha. Isto se verifica na afirmação do entrevistado: “a festa ficou uma festa do cangaço”.

Dois dias depois, em 09 de setembro de 1991, o ocorrido em Serra Talhada é noticiado nacional e mundialmente, exteriorizando o querer dos que defendiam ser Lampião o produto turístico capaz de promover visibilidade à cidade e, conseqüentemente lhe promover benesses financeiras. Veja-se o dito em Diário de Pernambuco, um dos dois maiores jornais de circulação no Estado:



Figura 3: Manchete sobre o resultado do plebiscito em Serra Talhada.
Fonte: Diário de Pernambuco, 09/09/1991.

Nada obstante a veracidade da manchete, o conteúdo da reportagem é sensacionalístico, porquanto não é condizente com a verdade dos fatos. Primeiro, o plebiscito não dizia respeito à absolvição ou condenação, mas a fixação ou não de estátua de Lampião em Praça da cidade. Segundo, a estátua seria colocada numa Praça e não no topo da serra que nomeia a cidade. Terceiro, não havia nenhuma definição do tamanho da estátua e a reportagem afirma-a maior que a do Cristo Redentor, no Rio de

Janeiro, com 38 metros e, maior que a do Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, com 27 metros. Por fim, o autor da reportagem arremata o seu arsenal de falácias, quando afirma: “A ideia é que ao lado da gigantesca figura de concreto, surjam bares e restaurantes, xaxódromo e forródomos. Quem sabe um anfiteatro ou hotel. Pode ser até que o lugar se torne um novo centro de romaria” (FERREIRA JÚNIOR, 2021). Puro devaneio!

Somado às falácias escritas pelo autor da matéria jornalística, observa-se a fala do, à época deputado federal, Inocêncio Oliveira, também serratalhadense. O político, como é praxe de quase todos os que transitam no campo da política partidária, usou o evento da estátua para se promover, quando afirma que, havendo a concretização do devaneado discurso jornalístico, Lampião poderia experimentar remissão dos crimes que cometeu em sua vida cangaceira.

LAMPIÃO GANHA, MAS NÃO LEVA: RAZÕES DA NÃO IMPLANTAÇÃO DA ESTÁTUA DE LAMPIÃO EM PRAÇA DE SERRA TALHADA - PE

Lampião ganha o direito de ter estátua sua em praça da cidade: 72% dos votantes (1648) disseram sim. Uma vitória esmagadora dos produtores culturais. Mas, o que disseram as urnas não se materializou historicamente. Lampião ganhou, mas não levou. Ou seja, mesmo tendo havido a concordância dos votantes, também já existindo um projeto relacionado à estátua, como também a definição do lugar (praça) onde seria posta, não aconteceu o que estava autorizado e minuciosamente planejado.

Por que não se consecutou a intencionalidade dos produtores culturais, agora legitimada pela aprovação dos que votaram no plebiscito? Teria sido a não consecução do desejo dos produtores culturais e dos serratalhadenses votantes ocorrida em decorrência da mudança trazida à economia brasileira, pela implantação do Plano Brasil Novo, popularmente conhecido como Plano Collor?⁴ Ou, forças contrárias à implantação da estátua de Lampião em praça pública se manifestaram mais contundentemente e se impuseram aos que desejavam que houvesse a homenagem ao cangaceiro conterrâneo?

⁴ Lançado em 1990, o Plano Brasil Novo, popularmente conhecido como Plano Collor, foi um planejamento econômico realizado durante a presidência de Fernando Collor de Mello, cujo objetivo era controlar a hiperinflação que assolava o país naquela época. marcou a história brasileira ao bloquear as contas de poupança e aplicações financeiras que tinham a remuneração atreladas à taxa overnight. Além do bloqueio da liquidez dos depósitos em contas poupança e das aplicações financeiras, esse plano continha algumas outras medidas polêmicas, como o congelamento de preços e salários.

Não se constitui equívoco atribuir às mudanças econômicas trazidas pelo Plano Collor a não consecução da confecção da estátua e, conseqüentemente sua implantação em praça da cidade. Torna-se erro atrelar exclusivamente uma coisa a outra. Ou seja, justificar a não consecução do que concordaram as urnas somente à ação governamental, deixando-se de lado as questões que se sucederam, após a vitória do sim, no plebiscito.

A consecução do projeto da estátua de Lampião não se realiza, sendo um conjunto de motivos o responsável por isso. Além da inexistência de verba, houve significativos protestos pós-plebiscito, provindos tanto de opositores locais quanto de fora. À parte a inexistência de verba, a correlação de forças não se verificava favorável à objetivação da intencionalidade dos produtores culturais.

A resistência empreendida pelos opositores locais, obviamente esperada, provinha de ex-volantes combatentes de Lampião (ainda vivos) e também de familiares de vítimas do cangaceiro e de amigos dessas pessoas. Como exemplo, tome-se a fala de Davi Jurubeba, nazareno⁵, tenente da reserva da Polícia Militar de Pernambuco e membro de volante perseguidora de Lampião, rememorado por Euclides Ferraz, advogado serratalhadense⁶, e registrado por Ferreira Júnior (2021):

É um absurdo os nazarenos deixarem construir uma estátua de um bandido na praça pública! [...] Ele dizia: “Se vocês não fizerem, vocês não são homens, não são dignos de serem chamados nazarenos. (Grifo nosso).

O sinônimo de bandido dado por Jurubeba a Lampião deixa subliminarmente entendido que a honraria deveria ser concedida a quem lutou para extirpar o cangaceirismo dos sertões nordestinos: os policiais, membros de volantes. Ademais, também se verifica o apelo feito pelo velho policial ao ethos da macheza, tão caro ao homem sertanejo e tão significativamente atribuído aos membros de volantes nazarenos, que de acordo com Monteiro (2004) *apud* Albuquerque (2016), “eram tanto valentes quanto ignorantes. Não tinham medo de morrer. Sabiam que iam morrer, mas não paravam de brigar”. Assim, aquiescer à voz das urnas, de acordo com o velho tenente nazareno, seria negar as origens nazarenas, envergonhar e macular a memória dos seus ascendentes que perderam a vida em combate ao cangaço lampiônico.

⁵ Nazarenos são os que habitam a Vila de Nazaré, que pertence à cidade de Floresta – PE. A vila dista 45 quilômetros de Serra Talhada e foi local de fornecimento de soldados para perseguir Lampião, nas chamadas volantes;

⁶ Segundo Ricoeur (2007), a rememoração se traduz como resgate de algo declarado como passado;

No referente à resistência provinda da parte dos de fora, esta era divulgada em jornais, como, por exemplo, na reportagem de O Dia, de março de 1992:

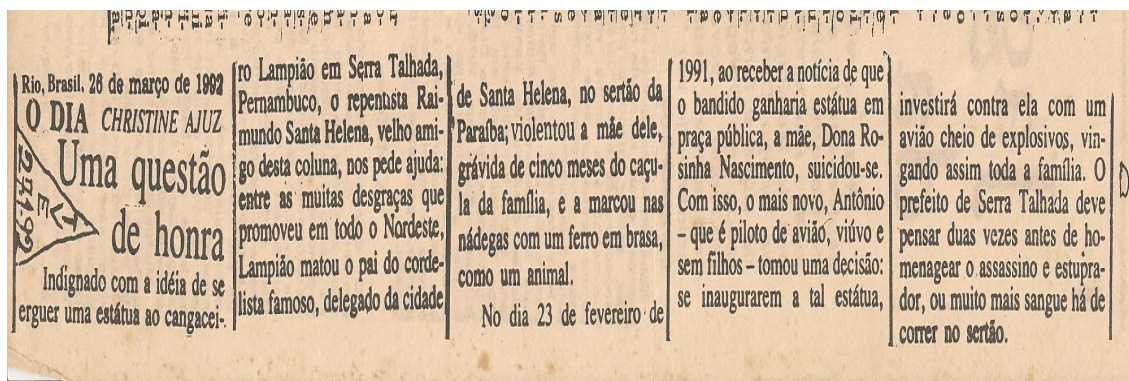


Figura nº: 04: Reportagem contendo ameaça à construção da estátua de Lampião.

Fonte: Jornal O Dia, 28/03/1992.

Percebe-se na resistência empreendida à construção e fixação da estátua de Lampião na cidade, tanto por parte dos locais quanto por parte dos de fora, o ecoar de vozes de memórias traumatizadas, diretamente ou por tabela, como o diz Pollak (1989). Não obstante a falta de dinheiro para consecutar o projeto, muito provavelmente o receio de que as ameaças feitas se concretizassem tenha sido elemento determinante para não se levar adiante a ideia.

O VIR A SER DE LAMPIÃO EM SERRA TALHADA: A CONSTRUÇÃO DE UMA TRADIÇÃO

A não realização do projeto desejado pelos produtores culturais serratalhadenses não se constituiu ponto final ao desejo de se inventar e construir uma nova tradição na cidade, a lampiônica⁷. Exemplo comprobatório dessa afirmação são as ações de Domá, que juntamente com seus familiares começa a empreender empreendimentos que virão a dar corpo à nova tradição, que trará à cidade visibilidade, nacional e internacional, bem como lhe promoverá atratividade turística.

Em 1993, com apoio do Governo do Estado, cria o Seminário Sertão, Beatos e Cangaceiros. No ano de 1994, já ocupando o cargo de Diretor Municipal de Cultura, funda a Fundação Cultural Cabras de Lampião (FCCL) e, com ela, o Grupo de Xaxado

⁷ Quando falamos inventar e construir tradição, fazemo-lo a partir da concepção de Hobsbawm e Ranger (2004) e quando dizemos ser nova essa tradição, fazemo-lo levando em conta a tradição que existia na cidade, decorrente da eleição consecutiva (1974, 1975 e 1976) de três mulheres serratalhadenses ao posto de miss Pernambuco, que promoveu à cidade a identidade de cidade tricampeã da beleza feminina.

Cabras de Lampião (GXCL). Caberá oficialmente à Fundação Cultural Cabras de Lampião a criação e a realização de eventos relacionados à memória lampiônica, em Serra Talhada.

Em 1995, a FCCL realiza o Tributo a Virgulino, comemorando os cinquenta e sete anos da morte do cangaceiro.

A legitimação do evento se revela pelo fato da ocasião se transformar em momento de encontro entre pesquisadores do cangaço, ex-cangaceiros, ex-volantes e parentes de Lampião. Dentro da programação ocorrem lançamentos de livros sobre o cangaço, apresentação de grupos folclóricos, exibição de filmes, debates e palestras. O evento contou com o apoio da Prefeitura local e da Sociedade Brasileira de Estudos do Cangaço (SBEC).

Em 1997, ano do centenário de nascimento de Lampião, o Tributo a Virgulino foi realizado com a presença de ex-cangaceiros (Sila e Candeeiro), ex-volantes (Davi Jurubeba e João Gomes de Lira), parentes de Lampião (irmã, filha e neta) e escritores do cangaço de renome, como, Antônio Amaury, Gutembergue Costa, Jovenildo Pinheiro (FERREIRA JÚNIOR, 2021). Também foi a última vez que o evento foi realizado no espaço urbano. A partir de então, o evento passou a ser realizado no Sítio Passagem das Pedras, lugar onde nasceu Lampião, que dista trinta e cinco quilômetros da cidade.



Figura 5: Panfleto de divulgação do Tributo a Virgulino.
Fonte: CLEMENTE (2003, p. 28).

A decisão de transferência de local de realização da festa é significativa no referente à construção da tradição lampiônica, visto que, no Sítio Passagem das Pedras se encontram elementos materiais que se atrelam à memória cangaceira lampiônica: a casa onde nasceu o cangaceiro (restaurada e transformada em um pequeno museu, pela FCCL), as ruínas da casa da sede da Fazenda Pedreira, pertencente a Zé Saturnino, primeiro inimigo de Lampião e, as pedras, local onde se deu o primeiro tiroteio entre Zé Saturnino e os irmãos Ferreira. Em outras palavras, no espaço citado estão elementos que fazem existir um lugar de memória (NORA, 1993) lampiônica.

No ano de 2002, a FCCL criou o Encontro Nordestino de Xaxado, que se realiza no primeiro final de semana de junho. O xaxado, em Serra Talhada é divulgado como uma dança de criação lampiônica. Assim, as apresentações de xaxado pelo Grupo de Xaxado Cabras de Lampião, pertencente à FCCL, não busca somente divulgar o lado artístico do cangaço, mas proporcionar a lembrança de seu suposto autor: Lampião.⁸

No ano de 2005, através da Lei Ordinária 1089/2005, a rodovia PE-390, que compreende o trecho do entroncamento com a BR 232, no município de Serra Talhada até a Rodovia PE – 360, no município de Floresta – PE, passa a se chamar Rodovia Virgulino Ferreira da Silva. O texto de justificativa da Lei, que oficialmente aparece como sendo de autoria do Deputado Estadual Nelson Pereira, foi encomendado ao presidente da FCCL pelo próprio parlamentar, quando este lhe solicitou a construção de mais um símbolo lampiônico na cidade (FERREIRA JÚNIOR, 2021).



Figura 6: Museu do Cangaço, em Serra Talhada – PE.

Fonte: Acervo do autor.

⁸ Em Serra Talhada há, também construído por Domá em seus escritos, o discurso que afirma ser o xaxado uma dança de guerra e entretenimento criada pelos cangaceiros de Lampião, no início dos anos vinte, do século XX, em Vila Bela, atual Serra Talhada (SOUZA, 2004).

Elemento de importância à construção da tradição lampiônica em Serra Talhada é o Museu do Cangaço. Esta instituição, criada pela Fundação Cultural Cabras de Lampião, que desde o ano de 2009 passou a funcionar em um galpão da antiga estação de trem da cidade, existe desde o ano de 2007. Embora nomenclature-se Museu do Cangaço, o foco do acervo é a pessoa de Lampião. Significativo é o acervo fotográfico, a quantidade e variedade de armas e, principalmente, objetos representativos da época cangaceira.

No ano de 2012, Domá estreia como dramaturgo ao escrever a peça teatral *O Massacre de Angico: A Morte de Lampião*. Encenado ao ar livre, o espetáculo somente perde em grandeza de produção e visibilidade midiática, em Pernambuco, para *A Paixão de Cristo* representado em Nova Jerusalém, no Agreste pernambucano. Abaixo, cartaz de anúncio da peça.



Figura 7: Cartaz de anúncio de peça teatral.
Fonte: Fundação Cultural Cabras de Lampião

A intencionalidade de Domá é apresentar um Lampião divorciado da imagem exclusiva de ferocidade que o estigmatiza, trazendo à luz elementos inerentes ao ser humano, como tristeza, saudade, medo e paixão e mostra-los presentes no cangaceiro. Em outras palavras, a proposta é clara: humanizar Lampião. Talvez esse agir do

produtor cultural serratalhadense aponte para a chegada da maturidade da invenção da tradição lampiônica, em Serra Talhada. A peça contou por vários anos com a direção do conhecido ator pernambucano, José Pimentel. Encontra-se o espetáculo em sua nona edição.

O presidente da FCCL também atua no campo literário lampiônico. É autor de cinco livros, a saber, Lampião: o comandante das caatingas (1995); Xaxado: a dança de guerra dos cangaceiros de Lampião (1999); Nas pegadas de Lampião (2004); Lampião, nem herói, nem bandido: a história (2007) e Lampião e o Sertão do Pajeú (2018). As obras citadas são um ajuntamento de fatos atribuídos a Lampião e ou aos seus liderados, não havendo, para muitos deles, fonte comprobatória. Assim, muito há nesses escritos provenientes do imaginário popular.

No ano de 2019, estátuas de Lampião, Maria Bonita e Zabelê (cangaceiro serratalhadense) foram colocadas na entrada do museu, conforme se visualiza abaixo:



Figura 8: Museu do Cangaço em Serra Talhada
Fonte: Acervo do autor.

Trinta anos depois de as urnas, em um plebiscito ocorrido na cidade, ter concedido a Lampião o usufruto de ter uma estátua de sua pessoa em praça pública serratalhadense e, mesmo com a legitimação ocorrida, não ter acontecido a materialização do autorizado por 72% dos votantes, a Fundação Cultural Cabras de Lampião realiza o querer desses serratalhadenses. Não ocorre fixação em logradouro público, como se intencionava fazê-lo (já falado anteriormente neste texto), mas em lugar perpassado de sentido, no referente à memória lampiônica, o Museu do Cangaço.

A fixação das estátuas de Lampião, de sua companheira Maria Déia e do seu liderado Zabelê, deu-se sem que existisse resistência, por parte dos descendentes das vítimas de Lampião. Teria findo a resistência à homenagem ao Rei do Cangaço? Estaria havendo, por parte das vozes resistentes, o entendimento de ser a exploração da memória lampiônica benéfica à atratividade turística em Serra Talhada e, por conseguinte satisfatória às suas demandas? Estaria a correlação de forças favorável à intencionalidade dos produtores culturais serratalhadenses, no robustecimento da glorificação à memória lampiônica?

Os questionamentos feitos funcionam como estímulo a outras investigações. Ou seja, percebe-se haver campo vasto para o estabelecimento de novas pesquisas relacionadas à tradição lampiônica em Serra Talhada. Por enquanto, o que se pode dizer é que a estátua de Lampião é uma realidade em Serra Talhada. Antes tarde do que nunca!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi pretensão, no transcurso deste texto, mostrar como num espaço de trinta anos foram construídas condições materiais favoráveis à construção e implantação, em lugar público, de uma estátua homenageando Lampião, em Serra Talhada, seu lugar de nascimento.

Percebe-se que o intento dos produtores culturais em homenagear o cangaceiro serratalhadense passou por etapas, ou seja, experimentou uma trajetória histórica (BOURDIEU, 2006), onde foram experimentados momentos de tensão – decorridos de ameaças provenientes dos que se mostravam contrários a essa intencionalidade – e outros de certa tranquilidade, como o agora vivenciado.

Lampião, que hoje é elemento promotor de visibilidade ao espaço serratalhadense e, também, atrativo turístico para a cidade, tem na Fundação Cultural Cabras de Lampião um agente que lhe reporta cuidados, no relacionado a sua imagem. Em virtude desse agir institucional, quase não mais se verifica entre os cidadãos discursos sobre o cangaceiro pautado na dicotomia herói / bandido, mas uma quase hegemonia discursiva que o considera História.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, A C de. **Capitães do fim do mundo**: as tropas volantes pernambucanas (1922 – 1938). EDUPE. 2016.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J; FERREIRA, M de M. (Orgs) **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro. Editora FGV. 2006.

FERREIRA JÚNIOR, J; SOARES, C E de C. **O papel da mídia na invenção e venda da memória de Lampião em Serra Talhada**. XV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste e Pré-Alas Brasil, 04 a 07 de setembro. UFPI. Teresina – PI. 2012.

FERREIRA JÚNIOR, J. **A memória de Lampião em disputa**: discursos e ações de produtores culturais na região do Pajeú. Curitiba. CRV. 2021.

HALL. S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A. 2010.

HOBSBAWM, E; RANGER, T. **A invenção das tradições**. São PAULO. Nova Fronteira. 2004.

LINS, D. **Lampião, o homem que amava as mulheres**. São Paulo. Annablume. 2011.

LIRA, J G de. **Lampião**: memórias de um soldado de volante. Floresta- PE. Gráfica TDA. 2007.

NORA. P. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. São Paulo. Educ. 1993.

MOREIRA, J; SILVA, M J A M. **Modelo de estudo das identidades das cidades**: aplicação ao caso da cidade de Covilhã. 2009. Disponível em [file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio-PC/Downloads/Dialnet-ModeloDeEstudoDaIdentidadeDasCidades-2751762%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio-PC/Downloads/Dialnet-ModeloDeEstudoDaIdentidadeDasCidades-2751762%20(1).pdf) Acesso 28 de novembro de 2021.

POLLAK. M. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro. 1989.

POLLAK. M. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, 1992.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas. Editora da UNICAMP. 2007.

SELIGMANN-SILVA, M. **Narrar o trauma**: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. Psi. Clin. Rio de Janeiro. 2008.

SOUZA, A W de. **Nas pegadas de Lampião**. Serra Talhada. Esdras Graphic. 2004.

WEBER. Max. **Economia e Sociedade**. São Paulo. Imprensa Oficial. 2010.

FORJANDO UM ESPAÇO DISCURSIVO PARA SI: LAMPIÃO ENTREVISTADO

Wesley Rodrigues Dutra¹

RESUMO

Em 4 de março de 1926, Lampião e os seus cangaceiros entraram na cidade de Juazeiro do Norte – CE, para se integrarem aos Batalhões Patrióticos e combaterem a Coluna Prestes que ameaçava os sertões do Nordeste brasileiro. Durante os dias que estiveram na cidade, os bandoleiros foram objeto da curiosidade da população local. Buscando um furo jornalístico, o médico do Crato, Otacílio Macêdo, conseguiu realizar uma entrevista com o “Rei do Cangaço”, sendo esta publicada no jornal *O Ceará*, no dia 17 de março de 1926. Objetiva-se no presente artigo discutir quais foram as representações elaboradas por Lampião sobre a sua vida e o cangaço. Para isso, tendo como base o método documental, utilizou-se como *corpus* da pesquisa a reportagem supracitada. Percebe-se que durante toda a entrevista Lampião buscou mostra-se ao público como uma vítima das injustiças sociais, alguém que precisou pegar em armas para honrar o nome da sua família e vingar-se dos seus inimigos. Ele fabricou uma imagem para si que ia na contramão do discurso jornalístico que pintava-o como “fera”, “assassino”, “bandido cruel” e “celerado”. Tinha-se a tentativa, por parte de Lampião, de ressignificar o discurso homogeneizante que o mostrava como bandido sanguinário e flagelador dos sertanejos.

PALAVRAS-CHAVE: Cangaço; Lampião; Jornalismo; Representação.

ABSTRACT

On March 4, 1926, Lampião and his bandits entered the city of Juazeiro do Norte - CE, to join the Patriotic Battalions and fight the Prestes Column that threatened the hinterlands of the Brazilian Northeast. During the days they were in the city, the bandits were the object of curiosity of the local population. Seeking a scoop, Crato doctor Otacílio Macêdo, managed to conduct an interview with the "King of Cangaço", which was published in the newspaper *O Ceará*, on March 17, 1926. The purpose of this article is to discuss which representations Lampião elaborated about his life and the "cangaço". For this, based on the documental method, the reportage mentioned above was used as corpus of the research. It is noticeable that throughout the interview Lampião tried to show himself to the public as a victim of social injustices, someone who needed to take up arms to honor his family's name and to avenge himself of his enemies. He fabricated an image for himself that went against the journalistic discourse that painted him as a "beast", "murderer", "cruel bandit" and "scoundrel". It was an attempt, by Lampião, to re-signify the homogenizing discourse that showed him as a bloodthirsty bandit and scourge of the countryside.

KEYWORDS: Cangaço; Lampião; Journalism; Journalism; Representation.

¹ Graduado em História (UFCG), Bacharel em Direito (UFCG), Licenciando em Letras (UFCG), Mestre em História e Cultura História (UFPB), Doutorando em Letras (UERN). Endereço eletrônico: wesley.dutra@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Sobrado do poeta e “historiador brasileiro” João Mendes de Oliveira. Segundo o jornal *O Ceará*, de 17 de março de 1926, na frente da referida residência, crianças, jovens, homens, mulheres e pedintes aglomeravam-se na esperança de verem os “temíveis” cangaceiros ali hospedados. Certamente, a rotina da população da cidade de Juazeiro-CE tinha sido quebrada. A “Meca nordestina”², que diariamente tinha romeiros passeando pelas ruelas e becos íngremes em busca de obterem as bênçãos do benemérito padre Cícero Romão Batista, estava atônita. A terra dos milagres³ que desafiavam a ciência e até mesmo a própria religião católica romanizada, recepcionava os “ilustres” cangaceiros.

A mesma fonte revela que, na direção do sobrado onde os bandoleiros estavam acomodados, os populares se dirigiram em massa. Pode-se imaginar a curiosidade popular para ver o “grande” cangaceiro Lampião. O exótico estava ali exposto à exibição, à contemplação dos olhos curiosos, desejosos de dissecarem as vestes, a vida, a identidade e o cotidiano daquelas “feras”. Talvez muitos daqueles populares se questionassem sobre os cangaceiros: Como seriam? Como se vestiam? E o líder era realmente um “demônio encarnado”? Aos olhos daquele povo, gente comum, provavelmente tivesse o desejo não só de vê-los, talvez até mesmo tocá-los e escutar as histórias mirabolantes, ousadas e cruéis daqueles homens das armas.

Ao verem os bandidos, a admiração para com as suas vestes deve ter impressionado aqueles olhares de “beatos e romeiros” do padre Cícero, afinal, aquela era a primeira vez que o bando de Lampião estava em Juazeiro⁴. O médico da cidade do Crato, Otacílio Macêdo, correspondente do jornal *O Ceará*, ao ficar sabendo da notícia, foi ao encontro de Lampião, “maior líder cangaceiro”, para obter uma entrevista, o que

² Ver: BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **Juazeiro do Padre Cícero**: a terra da Mãe de Deus. 2.ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2008. Na obra, a autora buscou minuciosamente, através dos caminhos da antropologia, analisar a figura do padre Cícero, a cultura e religião local. Recorreu, para isso, a um estudo da própria constituição da cidade de Juazeiro.

³ Para um aprofundamento sobre a questão do primeiro milagre em Juazeiro, cuja hóstia transformou-se em sangue na boca da beata Maria de Araújo, ver: FORTI, Maria do Carmo Pagan. **Maria do Juazeiro**: a beata do milagre. São Paulo: Annablume, 1999.

⁴ Para um aprofundamento sobre a articulação do convite para que Lampião se integrasse ao Batalhão Patriótico e os detalhes da sua estadia na cidade de Juazeiro do Norte, ver: GRUNSPAN-JASMIN, Élise. O “Capitão” Lampião. *In*: GRUNSPAN-JASMIN, Élise. **Lampião, senhor do sertão**: vidas e mortes de um cangaceiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 95-115. MELLO, Frederico Pernambucano de. O capanga da lei. *In*: MELLO, Frederico Pernambucano de. **Benjamim Abrahão**: entre anjos e cangaceiros. São Paulo: Escrituras Editora, 2012. p. 79-92. MELLO, Frederico Pernambucano de. Prestes x Lampião. *In*: MELLO, Frederico Pernambucano de. **Benjamim Abrahão**: entre anjos e cangaceiros. São Paulo: Escrituras Editora, 2012. p. 93-110.

seria um furo jornalístico e grande feito. Macêdo obteve êxito. No dia 17 de março de 1926, o jornal de Fortaleza *O Ceará*, publicou a entrevista concedida por Lampião, primeira e única do “Rei do Cangaço”, até onde se tem notícia.

Objetiva-se no presente artigo discutir quais foram as representações elaboradas por Lampião sobre a sua vida e o cangaço. Para isso, tendo como base o método documental, utilizou-se como *corpus* da pesquisa a reportagem supracitada, publicada no jornal *O Ceará*, na edição de 17 de março de 1926⁵.

ENTRE DITOS E NÃO DITOS: REPRESENTAÇÕES E IMAGENS CONSTRUÍDAS POR LAMPIÃO SOBRE A SUA VIDA

Poetizando o feito de Otacílio Macêdo, João Martins de Athayde (2000, p. 84), narrou o episódio da seguinte forma:

Um repórter da Gazeta
Com Lampião quis falar
No meio da multidão
Quase não pôde passar
Machucando muita gente
Pôde finalmente
Com Lampião conversar

Ali se cumprimentaram,
E começou o jornalista
Da vida de Lampião
Saber por uma entrevista,
Narrou tintim por tintim
Do princípio até o fim
Sem nada perder de vista

Começou logo a conversa
De uma forma animada
Lampião tinha a linguagem
Muito desembaraçada,
Mostrando sua importância
Falando com arrogância
Como quem não via nada.

⁵ Parte da discussão aqui apresentada é produto da dissertação de mestrado defendida junto a Universidade Federal da Paraíba. Para aprofundamento, ver: DUTRA, Wescley Rodrigues. **Nas trilhas do "Rei do Cangaço" e de suas representações (1922-1927)**. 2011. 157 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

Para a história do cangaço a entrevista é de grande importância e valor devido o ineditismo e a riqueza de detalhes que se pode apreender. Lampião ganhava voz, sua fala seria moldada pelas “letras redondas” do jornal. Muitos teriam condições de conhecer a forma de pensar daquele líder cangaceiro.

Mesmo com o crivo questionador do entrevistador a conduzir o diálogo para obter as respostas desejadas, Lampião também soube usufruir desse mecanismo para construir uma representação de si, constituída de seus interesses pessoais e, certamente, objetivando a difusão de uma imagem junto ao público leitor. Essa preocupação com a divulgação de uma imagem que o favorecesse também pode ter sido o motivo pelo qual Lampião, em 1936, se deixou filmar e fotografar pelas lentes de Benjamim Abrahão. Ele ia sendo fabricado de acordo com os interesses da sua época e do lugar social dos seus interlocutores, mas ao mesmo tempo, o próprio Lampião se fabricava através da autoimagem que ele tentava passar para a mídia.

Ao ganhar voz através do jornal, o chefe cangaceiro teve a possibilidade de mostrar outra versão; pôde, desta feita, instituir a sua verdade em detrimento daquelas veiculadas e disseminadas pelos jornais. Não se tem como saber até que ponto a entrevista foi recortada e editada pelo médico cratense e o redator do jornal, pois, em uma época em que não havia gravador como mecanismo de entrevista, fica difícil aferir questões como linguajar e formas de expressão do entrevistador atravessando a fala do entrevistado. Em essência essa entrevista revelou facetas dessa imagem que Lampião queria tornar pública.

O diálogo travado entre Otacílio Macêdo e Lampião, apresenta-se carregado de interesses, encenações, intencionalidades e representações construídas por entrevistador e entrevistado. A entrevista e a sua transcrição no jornal contribuiu para a fabricação de uma representação que conduziu à elaboração de outras representações sobre o “Rei do Cangaço”.

De todo modo, é evidente que Macêdo não poderia modificar muito as palavras de Lampião inventando respostas não dadas pelo mesmo, pois ele, possivelmente, tinha em mente está lidando com um bandido, um bandido que sabia ler, não tinha nada a perder e gostava de acompanhar o noticiado ao seu respeito. Assim, caso não gostasse do escrito, o bandoleiro poderia voltar para tomar satisfação sobre o dito. Naquelas veredas nordestinas todos sabiam ser melhor não ter inimidade com cangaceiros, pois esses eram vingativos e, mesmo demorando, cumpriam suas promessas de vingança.

Chandler narrou as impressões que Otacílio Macêdo teve no que diz respeito ao seu entrevistado:

[...] Lampião se portou de maneira calma e decidida. Embora seu linguajar fosse rude, falava sem se perturbar, olhando atentamente para seu interlocutor, e pesando suas palavras. Era sério, nunca sorria, e só falava para responder as perguntas. Dava a impressão de que estava perfeitamente consciente de sua própria importância e gostando de ser alvo da curiosidade popular. É preciso notar que Lampião não era indiferente à imagem que dele fazia o povo. Lia os jornais e revistas, quando os encontrava, ou talvez mandava que lessem para ele, pois é possível que não fosse um consumado leitor. Interessava-se sobretudo pelas notícias referentes a sua pessoa, e ficava muito zangado quando encontrava algum comentário que achava errado ou injusto (CHANDLER, 1980, p. 90).

Para Lampião aquela entrevista configurava-se como uma oportunidade de “desmontar” imagens construídas sobre ele. Então, no decorrer da mesma, ele tomou a postura de injustiçado e fez uso do discurso de vítima do contexto social e das circunstâncias do destino, os quais o teriam impulsionado para o banditismo. Tinha-se aí um embate de representações onde a arena fora as páginas dos jornais: enquanto de um lado os noticiários construíam sobre Lampião uma imagem de bandido sanguinário, o cangaceiro, fazendo uso de uma tática defensiva, elaborou outra representação sobre si, almejando mostrar o seu lado sobre os fatos inerentes a sua vida.

Se havia o interesse de Otacílio Macêdo em instituir uma imagem e representação sobre Lampião que fosse hegemônica e coerente com a concepção de bandido, tão cara à elite da época, Lampião também usou de uma tática para instituir a sua autoimagem, na contramão das representações que eram produzidas sobre ele pelos seus inimigos.

Diante de uma estratégia de representação elitista que buscava oficialmente se instituir como hegemônica, Lampião fez uso de um contra discurso para mostrar-se como injustiçado. No entanto, é oportuno lembrar a necessidade de se atentar para a particularidade de estarem ambos os discursos limitados: o do entrevistador encontrava os limites da fala de Lampião, até onde o cangaceiro permitia que a entrevista fosse e se aprofundasse; por outro lado, o “Rei do Cangaço” encontrava as limitações impostas por Otacílio Macêdo, o qual ponderava e conduzia a entrevista. Havia na entrevista limites e fraturas que iam delimitando-a. A entrevista, assim como a história, “se define inteira por uma *relação da linguagem com o corpo* (social) e, portanto, também pela sua

relação com os *limites* que o corpo impõe, seja à maneira do lugar particular de onde se fala, seja à maneira do objeto outro (passado, morto) do qual se fala” (CERTEAU, 2008, p. 77, grifos do autor).

Como a condição de vítima se inscrevia no discurso de Lampião, duas vias interpretativas abriam-se, seguindo a perspectiva teórica de Chartier. De um lado, tinha-se a identidade social de Lampião “como resultado [...] de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear” (CHARTIER, 2002, p. 73), nesse sentido, os responsáveis seriam os jornais e as autoridades governamentais. Por outro lado, tinha-se “que considerar o recorte social objetivado como a tradução do crédito concedido à representação que cada grupo faz de si mesmo”, ou seja, o “Rei do Cangaço” tentou forjar uma nova representação.

A voz de Lampião chegava pela primeira vez aos jornais, após nove anos de sua presença no universo do cangaço. Aos vinte e sete anos, o chefe mais temido nos rincões nordestinos já se configurava como um líder de pulso naquelas terras, uma inteligência voltada ao banditismo e ao crime. A genealogia de sua trajetória seria feita por ele, na busca de mostrar ao leitor o porquê de ter abraçado aquela vida clandestina. Talvez ele pretendesse comover o público com a narrativa do sofrimento que se abateu sobre ele e sua família, contribuindo para uma desvinculação da sua imagem daquela de bandido miserável, sanguinário e despudorado que matava apenas por prazer.

De “pacato” almocreve, Lampião foi, gradativamente, se tornando o homem e o nome mais perseguido nas décadas de 1920 e 1930, pois seu nome, por si só, segundo os relatos jornalísticos da época, já se relacionava com o mal e a criminalidade. Lampião buscou com a entrevista mudar essa imagem:

Chamo-me Virgulino Ferreira da Silva e pertencço à *humilde família Ferreira* do Riacho de São Domingos, município de Vila Bela. Meu pai, *por ser constantemente perseguido* pela família Nogueira e em especial por Zé Saturnino, nossos vizinhos, resolveu retirar-se para o município de Água Branca, no estado de Alagoas. *Nem por isso cessou a perseguição.* Em Água Branca, foi meu pai, José Ferreira, *barbaramente assassinado* pelos Nogueira e Saturnino, no ano de 1917. *Não confiando na ação da justiça pública, por que os assassinos contavam com a escandalosa proteção dos grandes, resolvi fazer justiça por minha conta própria,* isto é, vingar a morte do meu progenitor. Não perdi tempo e resolutamente arrumei-me e enfrentei a luta. Não escolhi gente das famílias inimigas para matar, e efetivamente consegui dizimá-las consideravelmente (O CEARÁ, 17 mar. 1926, grifos nossos).

Através da sua narrativa Lampião representou-se como se tivesse sido obrigado a pegar em armas, pois era preciso honrar o nome da sua família e os seus mortos.

A coisa mais sagrada do código ético sertanejo, a família, havia sido ferida no seu âmago. A mãe morta por meio de um enfarto fulminante, atribuído pelos filhos ao desgosto de ver-se degredada de suas terras, suas raízes, e o pai, assassinado de forma brutal e injusta. Desenhou o caminho a ser seguido, qual seja, a única solução vista por ele fora vingar e honrar o nome da família através do cano do rifle e da ponta da faca. A vingança era o único caminho e se constituía numa justificativa plausível para aquela sociedade na qual vigorava um primitivo código de honra e vingança.

As palavras de Lampião buscavam historiá-lo, autobiografar, se contrapor aos discursos disseminados na imprensa sobre ele, instituir sua própria imagem/representação. Palavras simples – “humilde”, “perseguido”, “barbaramente” -, mas com significados fortes, foram saltando na sua fala. Essas palavras iam dando sentido e forma ao discurso do cangaceiro. Seu “cartão de apresentação” vinha cravejado pela tristeza de um início de vida infeliz, mas, ao mesmo tempo, trazia, subjetivamente, a marca de sua valentia, de não temer a luta.

Lampião pretendeu recriar discursivamente seu passado, um passado que não vinha à tona nos discursos e representações daqueles que buscavam desqualificá-lo e manchar a sua imagem. Na entrevista, buscou representar aquilo que faltava, mostrar o outro lado da moeda, uma face oculta. Talvez Lampião pretendesse marcar seu passado, dar um lugar a si através da linguagem, assim como faz o historiador através da operação historiográfica o qual, por meio do ato da escrita, expõe suas concepções sobre o passado: “‘Marcar’ um passado, é dar um lugar à morte, mas também redistribuir o espaço das possibilidades, determinar negativamente aquilo que está por fazer e, conseqüentemente, utilizar a narratividade, que enterra os mortos, como um meio de estabelecer um lugar para os vivos (CERTEAU, 2008, p. 107).

Nesse caso, Lampião almejava estabelecer um outro lugar para si, para além do estigma de bandido. Um lugar de filho, de pessoa humilde ultrajada e oprimida pelos poderosos da terra, um lugar de rebelde e vingador, um lugar de herói.

Lampião era um homem midiático, gostava dos holofotes e de todas as atenções voltadas para si, devia sentir prazer ao ver o seu nome estampado nos jornais, haja vista que mesmo aqueles que nunca o viram pessoalmente, conheceram-no através da imprensa que divulgava seu nome e seus feitos. Ele foi fabricado noticiosamente, pois,

graças às escrituras, “os seres vivos são ‘postos num texto’, transformados em significantes das regras (é uma contextualização) e, por outro lado, a razão ou *Logos* de uma sociedade ‘se faz carne’ (trata-se de uma encarnação)” (CERTEAU, 2008, p. 231). “Encarnado” em um escrito, ganhando novos significados, essa era a dinâmica jornalística em torno de Lampião.

Sobre a sua estadia no Juazeiro, aquele era um momento de felicidade. Felicidade por ter conhecido o Pe. Cícero, o “santo de Juazeiro”, e ter pisado naquele solo sagrado o qual todo bom nordestino devia visitar pelo menos uma vez na vida. Aquela era uma das maiores vitórias. O próprio ato de tomar a bênção ao “Padim” apresentava-se, simbolicamente, como uma proteção, um escudo a livrá-lo de futuros infortúnios. Em um segundo momento, a ida a Juazeiro significava a oportunidade de sair do banditismo e tornar-se um legalista, ganhando armas e, principalmente, a admiração dos populares, coisa que Lampião já tinha adquirido por meio das suas facetas nas caatingas e povoados sertanejos.

Voltando à entrevista em análise, para ganhar a confiança de Lampião, o médico cratense pediu um autógrafo ao cangaceiro. Com esse gesto, Lampião ficou lisonjeado e, ao mesmo tempo, embaraçado. Sem saber o que escrever, ele perguntou os dizeres a serem anotados no papel. Ficando firmado:

Juazeiro, 6 de março de 1926.

Para... e o Coronel...
Lembrança de EU.
Virgulino Ferreira da Silva.
Vulgo Lampião

(O CEARÁ, 17 mar. 1926).

Interessante e peculiar no trecho acima são os silêncios, as lacunas no escrito/autógrafo de Lampião, uma particularidade que pode passar despercebida. Como afirmou Certeau (2008, p. 90), ao trabalhar a Operação Historiográfica, a história também se define pelo que ela exclui (ausências), pelos seus silêncios. Nesse caso particular, o jornal *O Ceará* optou por não expor as pessoas às quais se destinava aquele autógrafo: “Para... e o Coronel...”. Quem seria esse coronel que receberia tal lembrança de Lampião? Essas reticências teriam sido apenas um mecanismo tipográfico ou foram intencionalmente colocadas para proteger pessoas importantes, coiteiros de Lampião no

Ceará? Infelizmente, não se tem tais respostas, ficando as indagações em aberto.

A entrevista aos poucos ganhou tons mais incisivos, fugindo da cordialidade inicial entre entrevistador e entrevistado. As perguntas ficaram mais ousadas. Apelando para a capacidade de Lampião ser dotado de consciência e sentimento no referente aos crimes, roubos e crueldades por ele praticados, o médico lançou a desconcertante indagação: “Não se comove a extorquir dinheiro e ‘variar’ propriedades alheias?” (O CEARÁ, 17 mar. 1926). Talvez com um pouco de indignação diante da pergunta feita, Lampião foi astucioso, respondendo-a prontamente: “Oh! Mas eu nunca fiz isto. Quando preciso de algum dinheiro, mando pedir *‘amigavelmente’* a alguns camaradas” (O CEARÁ, 17 mar. 1926, grifos nossos).

O cangaceiro tentou desvincular a sua imagem daquela que o mostrava como um salteador. Representava-se como uma pessoa que pacificamente recorria aos benevolentes amigos, alguém que humildemente clamava e carecia de ajuda devido às desventuras financeiras provocadas por sua circunstância de vida. No entanto, salientou que quando não era atendido pelos avaros, ele se sentia no direito de ir buscar o dinheiro, pois essa era a única maneira encontrada para conseguir manter o seu grupo e atividades: “Consigo meios para manter meu grupo pedindo recursos aos ricos e tomando à força aos usurários que miseravelmente se negam de prestar-me auxílio” (O CEARÁ, 17 mar. 1926).

Como afirmava Gustavo Barroso (1917), no referente à questão da arraigada ética sertaneja havia uma estigmatização/demonização do roubo. Lampião usou ao seu favor a indagação feita por Macêdo, pois não se identificava como um ladrão, sendo um insulto que ele não aceitaria em hipótese alguma. Ele se autorrepresentou nesse fragmento como aquele que pede, um necessitado que precisa dos amigos.

Conforme Otacílio Macêdo, Lampião em alguns momentos ao longo da entrevista, aproximou-se da janela do sótão e atirou moedas aos populares aglomerados na frente da residência que almejavam conhece-lo e aos seus “cabras”. A tática/prática da esmola talvez viesse a contribuir, na ótica de Lampião, com essa posição de construir uma nova imagem sobre si. Nesse caso, a imagem de um homem caridoso, que tirava dos ricos e distribuía com os pobres, representação utilizada por muitos marxistas a partir da década de 1950⁶.

⁶ Para aprofundamento da questão, ver: PERICÁS, Luiz Bernardo. **Os Cangaceiros**: ensaio de interpretação histórica. São Paulo: Boitempo, 2010; FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos**. Rio de

Segundo afirmou o jornal, Otacílio Macêdo ficou tão admirado com a atitude tomada por Lampião que perguntou ao “Rei do Cangaço” quanto distribuiu com o povo de Juazeiro durante o curto tempo na cidade, obtendo a resposta: “mais de um conto de réis” (O CEARÁ, 17 mar. 1926), quantia bastante significativa para ser dada em esmolas. A preocupação de Lampião em passar uma boa imagem aos cidadãos juazeirenses talvez fosse até uma maneira de impressionar o padre Cícero e levá-lo a acreditar que nem tudo noticiado pela imprensa sobre o bandoleiro e seu bando condizia com a verdade e que o mesmo estava disposto a abandonar a vida de cangaceiro para tornar-se um legalista.

Na sequência da entrevista Macêdo perguntou a Lampião se ele estava rico, pois segundo noticiavam os jornais, ele era portador de vultosa fortuna. Tentando desmentir os boatos, Lampião foi pragmático: “Tudo quanto tenho adquirido na minha vida de bandoleiro mal tem chegado para as vultosas despesas do meu pessoal – aquisição de armas, convindo notar que muito tenho gasto, também com a distribuição de esmolas aos necessitados” (O CEARÁ, 17 mar. 1926).

Percebe-se que sempre a ideia de caridoso e mantenedor do bando, ia sendo alimentada e reiterada pelo próprio Lampião quando se tocava no assunto sobre a sua suposta riqueza. As palavras do “Rei do Cangaço” buscavam maquiagem seus roubos e crimes, sepultando as representações dominantes, constituindo por meio da sua narrativa um outro sujeito, sendo esta uma tentativa de expor a visão que tinha de si mesmo, de induzir e encaminhar os leitores por outras veredas discursivas. Conforme Certeau (2008, p. 107): “A escrita representa o papel de um rito de sepultamento; ela exorciza a morte introduzindo-a no discurso”.

A entrevista transcorria normalmente, apesar do clima de tensão que a envolvia, pois os cangaceiros viam Macêdo com desconfiança, como o próprio entrevistador relatou no jornal: “Os cangaceiros observavam-nos com um misto de simpatia e desconfiança” (O CEARÁ, 17 mar. 1926). Em determinado momento a conversa foi interrompida por uma velha “romeira”. Ela adentrou no recinto portando um “crucifixo de latão ordinário” (O CEARÁ, 17 mar. 1926) para presentear Lampião. A entrega do presente veio acompanhada das palavras: “Stá aqui seu coroné Lampião, que eu trouxe para vomecê” (O CEARÁ, 17 mar. 1926). Aquela senhora representava a ambiguidade das concepções e imagens construídas sobre Lampião, sendo o presente uma forma de

reconhecer a importância de Lampião e a admiração despertada por ele em algumas pessoas.

Na boca da idosa ecoou o nome “coroné”; percebe-se pelo título de coronel, só conferido aos poderosos proprietários de terra e mandatários, já ter o cangaceiro reconhecimento do seu poder no meio social. Configurava-se como um coronel, figura tão cara e respeitada naquele meio de dominação, no qual a palavra dos poderosos era lei a ser seguida fielmente⁷, pois esses homens tinham prestígio tanto na esfera pública como na privada. Como lembra Janotti (1992, p. 41-42): “O coronelismo não foi apenas uma extensão do poder privado, mas o reconhecimento da força de alguns mandatários pelo beneplácito do poder público”.

Lampião só se diferenciava dos outros coronéis por ser considerado um ilegal, um bandido sem terras e “curral eleitoral”. Enquanto os outros tinham a política como meio de legitimação de sua autoridade, o “Rei” cangaceiro tinha as armas e seu temível bando que o transformou em um poder no sertão, um coronel nômade que tinha impunha medo, travava acordos com coiteiros e outros coronéis poderosos locais em troca de favores e proteção. “Solidamente enraizada na proteção e na lealdade, a sociedade rural repousava na troca de favores, de homem para homem. O coronel oferecia proteção e exigia irrestrita adesão” (JANOTTI, 1992, p. 57).

As palavras de Lampião confirmavam o seu poder naquela região, exercido por meio das trocas de favores: “Não tenho tido propriamente protetores. A família Pereira, de Pajeú, é que tem me protegido, mais ou menos. Todavia, conto por toda parte com bons amigos, que me facilitam tudo e me consideram eficazmente quando me acho muito perseguido pelos governos” (O CEARÁ, 17 mar. 1926).

O presente da “velha senhora” guardava a simbologia do Sagrado e, subjetivamente, inscrevia sobre ele o desejo de proteção, talvez uma vida longa para o cangaceiro. Diante daquele ato simples, o chefe cangaceiro interpelou: “Este santo livra a gente de balas? Só me serve si for milagroso. Depois, respeitosamente, beijou o crucifixo e guardou-o no bolso. Em seguida tirou da carteira uma nota de 10\$000 e gorgetou a romeira” (O CEARÁ, 17 mar. 1926).

Pode-se concluir através da entrevista que essa nova imagem de Lampião seria lapidada como um discurso dado a ler pelos jornais, tendo ele a oportunidade de ser, naquele momento, mesmo com as interferências e direcionamentos do entrevistador,

⁷ Ver: FORTUNATO, Maria Lucinete. **O Conceito de Coronelismo e a Imagem do Coronel**: de símbolo a simulacro do poder local. Campina Grande: EDUFCG, 2008.

autor do seu discurso e imagem social. Assumiu o lugar de uma voz ativa através da qual buscou refazer sua imagem e defender suas posições quebrando o ciclo da unilateralidade discursiva que, via de regra, o representava como um monstro. Segundo Certeau (2008, p. 232):

O sofrimento de ser escrito pela lei do grupo vem estranhamente acompanhado por um prazer, o de ser reconhecido (mas não se sabe por quem), de se tornar uma palavra identificável e legível numa língua social, de ser mudado em fragmento de um texto anônimo, de ser inscrito numa simbólica sem dono e sem autor.

Tanto Otacílio Macêdo quanto Lampião tinham interesses não revelados, mas que podem ser identificados ao se debruçar sobre a entrevista. O primeiro buscou um furo jornalístico, algo inédito; o segundo pretendia passar uma imagem oposta àquela difundida, a que o representava como bandido despuadorado e sanguinário.

Tanto entrevistador como entrevistado buscaram ser cautelosos no uso das palavras. Pretendendo esmiuçar toda a vida do “bandoleiro”, Macêdo indagou: “Não pretende abandonar a *profissão*?” (O CEARÁ, 17 mar. 1926, grifo nosso). O documento permite pensar que o entrevistador através dessa pergunta demonstrou de forma nivelada uma ironia, pois, conforme a linha de pensamento da elite, o cangaço lampiônico era uma espécie de máquina de obtenção de dinheiro, extorsão e roubo.

A resposta do cangaceiro acabou por legitimar a forma de pensar do médico cratense: “Se o senhor estiver em um negócio, e for se dando bem com ele, pensará porventura em abandoná-lo? Pois é exatamente o meu caso. Porque vou me dando bem com este ‘negócio’, ainda não pensei em abandoná-lo” (O CEARÁ, 17 mar. 1926). Essa ideia foi reiterada por Lampião no final da entrevista quando questionado sobre o seu futuro e do cangaço: “Estou me dando bem no cangaço, e não pretendo abandoná-lo. Não sei se vou passar a vida toda nele. Preciso trabalhar ainda uns três anos. Tenho de visitar alguns amigos, o que não fiz por falta de oportunidade. Depois, talvez me torne um comerciante” (O CEARÁ, 17 mar. 1926). Os “amigos” citados por Lampião, na realidade, eram inimigos.

Lampião utilizou o termo “trabalho” vinculado ao cangaço, explicitando a visão do cangaceirismo como uma ocupação profissional. Desse modo, ele novamente buscava fugir da imagem de bandido. Colocava seu “ofício” como um negócio/trabalho que ia dando certo.

Ele pretendeu aproximar-se dos grupos minoritários da sociedade, se mostrando

como um igual. Mostrou valorizar as classes dominantes, “agricultores, fazendeiros e comerciantes”, que compunham o grupo conservador no Nordeste. O agradar os trabalhadores passava pelo crivo de tentar convencê-los de uma “verdade”, a “verdade” de Lampião, a imagem que ele fazia de si e estava buscando transmitir. Por outro lado, o elogio às camadas dominantes também tinha uma função, a de manter sua aliança com os protetores, os coiteiros. Segundo o jornal *O Ceará*, Lampião teria afirmado:

Gosto geralmente de todas as classes. Aprecio de preferência as classes conservadoras - agricultores, fazendeiros, comerciantes, etc., por serem os homens do trabalho [tanto é que ele pretendia ser comerciante se conseguisse abandonar o cangaço]. Tenho veneração e respeito pelos padres, porque sou católico. Sou amigo dos telegrafistas, porque alguns já me tem salvo de grandes perigos. Acato os juizes, porque são homens da lei e não atiram em ninguém. Só uma classe eu detesto: é a dos soldados, que são meus constantes perseguidores. Reconheço que muitas vezes eles me perseguem porque são sujeitos, e é justamente por isso que ainda poupo alguns quando os encontro fora da luta (O CEARÁ, 17 mar. 1926).

Corroboramos com a historiadora Auricélia Lopes Pereira (2000, p. 159) quando afirma:

Lampeão construiu no Ceará uma arte de existência, uma estética de vida marcada pela tradição do bom cangaceiro. Constituiu para si um lugar de sujeito outro, nele inscreve estratégias de cooptação que se deslocam a partir de duas posturas: evitar atos violentos; distribuir esmolas à população.

Lampião admitiu respeitar o Ceará, deixando claro não ter inimigos naquela região, mas uma arraigada e forte teia de amigos/coiteiros poderosos ou não, que garantiam que, quando muito perseguido pelas forças volantes, o “Rei do Cangaço” e seu bando conseguissem encontrar a paz almejada nas terras cearenses.

O cangaceiro, por meio da entrevista, além de mostrar a sua versão sobre a vida adotada, tentou mostrar-se superior àqueles que estavam no seu encalço. Aos seus perseguidores, o recado foi claro e sem delongas, como se quisesse focar a sua força e invulnerabilidade, apesar de toda a perseguição e ferimentos: “Já recebi quatro ferimentos graves. Dentre estes, um na cabeça, do qual só por um milagre escapei [...] Por isso, como o senhor vê, estou forte e perfeitamente sadio, sofrendo, raramente, ligeiros ataques reumáticos” (O CEARÁ, 17 mar. 1926).

Também buscou mostrar o tamanho do seu poder, afirmando a incapacidade das

autoridades de persegui-lo e obter êxito na sua captura. De maneira irônica esclareceu: “Tenho bons amigos por toda parte, e estou sempre avisado do movimento das forças” (O CEARÁ, 17 mar. 1926), mantendo dentro dos seus “domínios” um excelente serviço de espionagem, segundo ele dispendioso, mas necessário. Lampião ia atuando nos sertões como um poder paralelo ao oficial:

Tenho conseguido escapar à tremenda perseguição que me movem os governos, brigando como louco e correndo rápido como vento quando vejo que não posso resistir ao ataque. Além disso, sou muito vigilante, e confio sempre desconfiando, de modo que dificilmente me pegarão de corpo aberto (O CEARÁ, 17 mar. 1926).

Para legitimar-se, o “Rei do Cangaço” ia desqualificando o outro, apresentando as forças volantes como um bando de sujeitos cruéis e sem caráter, os quais cometiam atrocidades desumanas e jogavam a culpa nos cangaceiros. Em defesa própria ele reconheceu ter cometido, em alguns momentos de sua caminhada, “violência e depredações”, mas fez para vingar-se dos perseguidores e como represália aos inimigos, pois primava pelo respeito aos pobres e humildes: “Tenho cometido violências e depredações vingando-me dos que me perseguem e em represália a inimigos. Costumo, porém, respeitar as famílias, por mais humildes que sejam, e quando sucede algum do meu grupo desrespeitar uma mulher, castigo severamente” (O CEARÁ, 17 mar. 1926). É perceptível que Lampião apresentava aos leitores que os seus subordinados seguiam um “código de respeito” para com as camadas mais carentes.

Os cangaceiros temiam passar para a posteridade como sujeitos covardes. Isso fazia com que creditassem a sua palavra todo um respeito, tendo essa um valor exacerbado, pois homem de respeito era homem de palavra. Um dos fatores para que Lampião não abandonasse a vida de bandoleiro era o medo de ser representado socialmente como covarde por sair do cangaço para viver em outra região. Por outro lado, ele tinha consciência que se saísse do cangaço não cessaria a perseguição, pois, ao contrário do que aconteceu com outros cangaceiros que saíram do cangaço e assumiram uma vida pacata, a fama do “Rei do Cangaço” tinha tomado tamanha proporção que o cangaceirismo tornara-se um caminho sem volta:

Até agora não desejei abandonar a vida das armas, com a qual já me acostumei e sinto-me bem. Mesmo que assim não sucedesse, não poderia deixá-la, porque os inimigos não se esquecem de mim, e por isso eu não posso e nem devo deixá-los tranquilos. Poderia retirar-me para um lugar longínquo, mas julgo que seria uma covardia, e não

quero nunca passar por um covarde (O CEARÁ, 17 mar. 1926).

Para a legitimação do seu nome como “Rei do Cangaço”, ele desqualificou algumas vezes à imagem do seu antecessor, Antônio Silvino, o qual, na época em que atuava como cangaceiro nos sertões, ganhara dos jornais o mesmo título. Na perspectiva de Lampião, o Nordeste não tinha espaço para dois reis, aquilo era algo inaceitável, impensado. Ele queria um reinado exclusivo, sem antecessores, sem sucessores. Ao referir-se a Silvino, suas palavras traziam um tom de desprezo: “Penso que Antônio Silvino foi um covarde, porque se entregou às forças do governo em consequência de um pequeno ferimento. Já recebi ferimentos gravíssimos e nem por isso me entreguei à prisão” (O CEARÁ, 17 mar. 1926). No seu discurso e autorrepresentação, ele era mais forte, não sucumbira aos ferimentos e continuava impondo-se às autoridades.

O folclorista Leonardo Mota narrou no seu livro, *No Tempo de Lampião* (2002), uma entrevista feita com Antônio Silvino que, desde novembro de 1914, estava preso na Penitenciária de Recife. Na referida entrevista o cangaceiro fez questão de representar Lampião como um sujeito de sorte, que nascera em tempos mais prósperos, sabendo usar essa circunstância a seu favor. Segundo Silvino, aí estaria o sucesso das empreitadas de Virgolino, já que no passado, no seu tempo de líder cangaceiro, o trabalho era bem maior para sustentar o seu reinado e fama.

- Silvino, que é que você me diz de Lampião?

- Ah, seu Dr., Lampião é um Prinspe!

- Príncipe por quê?

- Veio depois de mim. Os tempos são outros. As armas tão mais aperfeiçoada. Não falta quem lhe dê tudo. Caixeiro viajante não é besta para se esquecer de levar presente de bala para ele. A força quer é só se encher de dinheiro no sertão. O mundo todo virou revoltoso. Os governos deixam de mão os cangaceiros porque não tem tempo nem de cuidar dos revoltoso. Não tenho dúvida: Lampião é um Prinspe! (MOTA, 2002, p. 18, grifos do autor).

Especificamente tratando da sua estadia no Juazeiro, o cangaceiro se sentia honrado em ver-se sob a proteção do padre Cícero. Devia ser algo extremamente gratificante para os bandoleiros. O próprio Lampião reforçava a sua admiração para com o sacerdote e o respeito que tinha pelo estado do Ceará, por ser uma terra onde encontrava numerosos aliados e o benemérito Cícero:

Sempre respeitei e continuo a respeitar o estado do Ceará, porque aqui não tenho inimigos, nunca me fizeram mal, e além disso é o estado do

padre Cícero. Como deve saber, tenho a maior veneração por esse santo sacerdote, porque é o protetor dos humildes e infelizes, e sobretudo porque há anos protege minhas irmãs, que moram nesta cidade. Tem sido para elas um verdadeiro pai (O CEARÁ, 17 mar. 1926).

Respeitador e preocupado com a família, essas duas imagens o cangaceiro desejava que fossem difundidas. Esse trecho da entrevista mostra o reconhecimento e gratidão de Lampião para com o padre Cícero devido à proteção por este dispensada aos seus parentes. Talvez a imagem do padre Cícero como “protetor dos humildes e infelizes” viesse a respingar em Lampião ao travar essa união com o “santo de Juazeiro”, reafirmando a imagem que o “Rei do Cangaço” tentava construir de bom homem que ajudava aos necessitados.

É relevante salientar que, apesar de toda a especulação sobre a estadia de Lampião na cidade, os reais motivos da sua presença eram desconhecidos pela grande maioria da população, como também envoltos de contradições. Tentando esclarecer o ocorrido, Otacílio Macêdo inquiriu Lampião sobre a questão, obtendo resposta contundente e enfática: “Vim agora ao Cariri porque desejo prestar meus serviços ao governo da nação. Tenho o intuito de incorporar-me às forças patrióticas do Juazeiro, e com elas oferecer combates aos rebeldes” (O CEARÁ, 17 mar. 1926). Assim, o cangaceiro colocava-se como opositor da Coluna Prestes, não era um rebelde, mas um justiceiro.

Entendia aquele ato de aliar-se ao governo local e nacional em sua luta contra os revoltosos da Coluna como algo nobre. Possivelmente acreditava que ao passar para a legalista seus crimes seriam esquecidos. Lampião, sentindo-se seguro de si, se colocou na entrevista como estrategista militar, um líder do Batalhão Patriótico: “Tenho observado que, geralmente, as forças legalistas não têm planos estratégicos, e daí os insucessos dos seus combates, que de nada têm valido. Creio que se aceitassem meus serviços e seguissem meus planos, muito poderíamos fazer” (O CEARÁ, 17 mar. 1926).

Pode-se concluir que mais uma vez a imagem de Lampião passava pelo processo mutativo. Ao legalizá-lo, as autoridades do Estado estavam assumindo a sua incapacidade de gerir a violência nos sertões nordestinos, de combater Lampião e, ao mesmo tempo, a Coluna Prestes. Nesse jogo político os cangaceiros apareciam como peças a serem manipuladas de acordo com os interesses estatais e dos próprios grupos sociais dominantes.

BIBLIOGRAFIA

ATHAYDE, João Martins de. **João Martins de Athayde**. São Paulo: Hedra, 2000.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **Juazeiro do Padre Cícero: a terra da Mãe de Deus**. 2. ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2008.

BARROSO, Gustavo. **Heróis e Bandidos**. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1917.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CHANDLER, Billy Jaynes. **Lampião, o rei dos cangaceiros**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietude**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

DUTRA, Wesley Rodrigues. **Nas trilhas do "Rei do Cangaço" e de suas representações (1922-1927)**. 2011. 157 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos**. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1983.

FORTI, Maria do Carmo Pagan. **Maria do Juazeiro: a beata do milagre**. São Paulo: Annablume, 1999.

FORTUNATO, Maria Lucinete. **O Conceito de Coronelismo e a Imagem do Coronel: de símbolo a simulacro do poder local**. Campina Grande: EDUFCEG, 2008.

GRUNSPAN-JASMIN, Élise. O “Capitão” Lampião. *In*: GRUNSPAN-JASMIN, Élise. **Lampião, senhor do sertão: vidas e mortes de um cangaceiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 95-115.

HOBBSAWM, Eric. **Bandidos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1976.

JANOTTI, Maria de Lourdes. **O Coronelismo uma Política de Compromissos**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MELLO, Frederico Pernambucano de. O capanga da lei. *In*: MELLO, Frederico Pernambucano de. **Benjamim Abrahão: entre anjos e cangaceiros**. São Paulo: Escrituras Editora, 2012. p. 79-92.

MELLO, Frederico Pernambucano de. Prestes x Lampião. *In*: MELLO, Frederico Pernambucano de. **Benjamim Abrahão: entre anjos e cangaceiros**. São Paulo: Escrituras Editora, 2012. p. 93-110.

MOTA, Leonardo. **No Tempo de Lampião**. 3. ed. Fortaleza: ABC Editora, 2002.

PEREIRA, Auricélia Lopes. **O Rei do Cangaço e os Vários Lampiões**. 2000. 313 f. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

PERICÁS, Luiz Bernardo. **Os Cangaceiros**: ensaio de interpretação histórica. São Paulo: Boitempo, 2010.

O REGIONALISMO TRADICIONALISTA EM OS CANGACEIROS DE JOSÉ LINS DO REGO

Leopoldina Ramos de Freitas¹

RESUMO

O romance regionalista tradicionalista procurou retratar a cultura e a realidade nordestina, mostrando uma visão autêntica do Brasil. O messianismo, o poder dos coronéis, o cangaço, as volantes e as secas estavam entre as principais temáticas abordadas por este movimento. A obra de José Lins do Rego é representativa deste tipo de literatura que ficou conhecida como Romance de trinta. Este artigo tem como objetivo analisar as características do romance regionalista tradicionalista presentes em *Cangaceiros*, um dos livros que compõe o chamado ciclo do cangaço.

PALAVRAS-CHAVE: Tradicionalismo; Regionalismo; Características; Cangaceiros; Romance.

ABSTRACT

The traditionalist regionalist novel portrayed the culture and the Northeastern reality, showing an authentic view of Brazil. Messianism, the colonels' power, cangaço, police authorities and droughts were among the main themes addressed by this movement. The work of José Lins do Rego is representative of this type of literature that became known as Romance of thirty. This article aims to analyze the characteristics of the traditionalist regionalist novel that are present in *Cangaceiros*, one of the books that compose the so-called cangaço cycle.

KEYWORDS: Traditionalism; Regionalism; Features; Cangaceiros; Novel.

INTRODUÇÃO

Ao final da década de vinte e, principalmente, no início da década de trinta, um grupo de artistas preocupados com questões políticas locais e regionais iniciaram um movimento que buscava resgatar os costumes e as tradições nordestinas. Este movimento, regionalista e tradicionalista, retratou a realidade da região Nordeste a partir de temas como

a decadência da sociedade açucareira; o beatismo contraposto ao cangaço; o coronelismo com seu complemento: o jagunço e a seca

¹ Mestre em História e Letras pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professora do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE).

com a epopeia da retirada. Esses temas, presentes na literatura popular, nas cantorias e nos desafios, nos discursos políticos e nas oligarquias, foram agenciados por essa produção literária, tomando-os como manifestações que revelariam a essência regional (ALBUQUERQUE JÚNOR, 2011, p. 137).

O escritor José Lins do Rego, enquanto partidário desse movimento, ao longo de sua carreira literária como cronista e romancista, penetra na zona da mata açucareira e no sertão paraibano, retratando muitas das problemáticas sociais do Nordeste, como a decadência dos engenhos e o banditismo rural, que ficou conhecido como cangaço.

A obra desse autor costuma ser estudada através de seus ciclos, o da cana de açúcar (*Menino de Engenho, Doidinho, Banguê, Usina e Fogo Morto*), que retrata os anos prósperos e a decadência dos componentes que integravam o mundo dos engenhos, e o ciclo do messianismo e do cangaço, discutido nas obras *Pedra Bonita e Cangaceiros*. Neste artigo, analisamos o livro *Cangaceiros* com vistas a identificar quais aspectos do romance regionalista tradicionalista estão presentes nesta obra.

AS ORIGENS DO REGIONALISMO NO BRASIL

O movimento regionalista no Brasil teve início com a criação do Centro Regionalista do Nordeste (1924) e com a realização do Primeiro Congresso Regionalista do Nordeste. A iniciativa de fundação do Centro é atribuída a Odilon Nestor, que também cedeu sua casa para a realização dos encontros do grupo, que contava com a presença de Gilberto Freyre, Moraes Coutinho, Amauri de Medeiros, Antônio Inácio e Alfredo Freyre. O objetivo do Centro era defender as tradições regionais do Nordeste, bem como os interesses dessa região. Após a promoção de algumas reuniões, as atividades do Centro começaram a rarear e as notícias sobre ele nos jornais da época desapareceram. As propostas do Centro tinham como foco a valorização do Nordeste enquanto região e não apresentavam, naquela época, nenhuma preocupação com a literatura. De acordo com Santine (2014),

[...] o Grupo Regionalista do Nordeste, embora sem grande repercussão na imprensa da época, apresentava uma contraface do Modernismo heroico de 22 ao colocar em cena uma realidade diversa daquela que fomentara o movimento modernista em um espaço geográfico que se reconhecia como edificado sob o signo da modernidade: a criação do Centro Regionalista do Nordeste marca, portanto, a tentativa de quebra da hegemonia cultural do eixo Rio-São Paulo, fixando hábitos e tradições responsáveis pela definição do

homem nordestino e pelo lugar que lhe era dado na esfera social (SANTINE,2014, p. 118).

O primeiro Congresso Regionalista do Nordeste, posteriormente denominado Manifesto Regionalista de 1926, aconteceu na cidade de Recife. O desejo de realização deste Congresso já estava presente no programa do Centro Regionalista, cujos membros dedicaram-se durante todo o ano de 1925 a concretização deste evento. Conforme afirma Santos (2010), o movimento regionalista diferencia-se do movimento modernista de 1922, pois

esse último se aproxima do popular buscando a reatualização do Brasil em relação aos movimentos culturais e artístico do exterior, se esforçando para resgatar, assim, as raízes nacionais; o primeiro buscava preservar e fortalecer as tradições do Nordeste, resgatando a cultura regional do espaço que já foi o centro econômico e cultural do país. O movimento literário da Geração de 30 (ou segunda geração modernista) é marcado pelo entrelaçamento entre o discurso literário com o discurso sociopolítico, onde problemas do Nordeste brasileiro – principalmente a seca, o abandono, e a violência... – são representados nas páginas dos romances (SANTOS, 2010, p. 2).

Ainda de acordo com este autor, o movimento regionalista seria um “contramovimento, que incorporou de forma moderada alguns elementos do modernismo por um lado, e se apegou às tradições regionais, por outro” (SANTOS, 2010, p. 4). Enquanto intelectual partidário deste movimento, Gilberto Freyre desejava apresentar um Nordeste diferente do que era retratado até então. O Nordeste de Freyre tinha água em abundância, terras férteis, cana de açúcar e senhores de engenho, bem diferente, portanto, do território atrasado e precário do romance de Euclides da Cunha, por exemplo. Como afirma Durval Muniz (2011, p. 111), “Freyre é também um dos fundadores do discurso que tenta modificar a negatividade das condições ecológicas do Brasil e, principalmente, do Nordeste”.

As ideias do Movimento Regionalista estão sintetizadas no Manifesto Regionalista, de Gilberto Freyre, que foi supostamente escrito e apresentado por ele em 1926, durante o Congresso Regionalista. O fato desse manifesto ter sido publicado apenas em 1952, após 26 anos da realização do Congresso, gera controvérsias a respeito da real data em que este documento foi escrito, visto que “seu conteúdo poderia facilmente ter sido produzido na década de 1920, mas há quem diga que o Manifesto simplesmente inexistiu, e só foi produzido na década de 1950” (SANTOS, 2010, p. 4).

Wilson Martins e Joaquim Inojosa estão entre as figuras que defendem que este documento não foi escrito em 1926, pois, ao pesquisar os jornais da época no período de realização do Congresso Regionalista, nada encontraram sobre a existência desse manifesto.

Em seu Manifesto Regionalista, Gilberto Freyre deixa claro que este é um movimento apolítico e não separatista que deseja “ver se desenvolverem no País outros regionalismos que se juntem ao do Nordeste, dando ao movimento o sentido organicamente brasileiro e, até americano, quando não mais amplo, que ele deve ter” (FREYRE, 1996, p. 2). Os tradicionalistas queriam reabilitar e defender os valores e as tradições do Nordeste, para que eles não fossem abandonados. De acordo com Gilberto Freyre,

talvez não haja região no Brasil que exceda o Nordeste em riqueza de tradições ilustres e em nitidez de caráter. Vários dos seus valores regionais tornaram-se nacionais depois de impostos aos outros brasileiros menos pela superioridade econômica que o açúcar deu ao Nordeste durante mais de um século do que pela sedução moral e pela fascinação estética dos mesmos valores (FREYRE, 1996, p. 3).

O saudosismo de Freyre está presente no Manifesto quando ele menciona os antigos doces, as tradições, os mucambos, as redes, o açúcar mascavo dos velhos engenhos, as comidas de tabuleiro, as artes populares do barro, da palha do ouricuri, e da piaçava. O manifesto também se refere, de forma elogiosa, aos artistas do povo, aos mestres da música e da dança, às negras de tabuleiro, aos jangadeiros, aos curandeiros, aos intelectuais e aos escritores (SANTOS, 2010).

O sociólogo confere importância demasiada às tradições culinárias. Segundo este autor, “todos os pratos tradicionais e regionais do Nordeste estão sob a ameaça de desaparecer, vencidos pelos estrangeiros e pelos do Rio” (FREYRE, 1996, p. 8). Ao retornar da Europa, ele sentiu-se desapontado ao perceber que os cafés brasileiros não serviam mais água de côco verde como refresco, nem arroz doce, mungunzá ou tapioca molhada. Todos estes pratos haviam sido substituídos por doces e pastéis à moda francesa e por bebidas engarrafadas. Para este autor,

[...] a arte da mulher de hoje está na adaptação das tradições da doçaria ou da cozinha patriarcal às atuais condições de vida e de economia doméstica. Nunca repudiar tradições tão preciosas para substituí-las por comidas incharacterísticas de conserva e de lata, como as que já imperam nas casas das cidades e começam a dominar nas do interior. Raras são hoje, as casas do Nordeste onde

ainda se encontrem mesa e sobremesa ortodoxamente regionais: forno e fogão onde se cozinham os quitutes tradicionais à boa moda antiga. O doce de lata domina. A conserva impera. O pastel afrancesado reina. Raro um Pedro Faranhos Ferreira, fiel; em sua velha casa de engenho - infelizmente remodelada sem nenhum sentido regional - aos pitus do Rio Una. Raro um Gerôncio Dias de Arruda Falcão que dirija ele próprio de sua cadeira de balanço de patriarca antigo o preparo dos quitutes mais finos para a mesa imensa da casa-grande - quase um convento - que herdou do Capitão Manuel Tomé de Jesus, lembrando à cozinheira um tempero a não ser esquecido no peixe, insistindo por um molho mais espesso no cozido ou por um arroz mais solto para acompanhar a galinha, recordando às senhoras da casa, as lições de ortodoxia culinária guardadas nos velhos livros de receitas da família (FREYRE, 1996, p. 8).

Segundo Chaguri (2007), a postura assumida por Freyre, na maior parte dos casos, inclusive em seu Manifesto, é contrária ao que foi proposto na Semana de Arte Moderna. Gilberto Freyre criticava o fato deste movimento ter muitas influências europeias ao invés de dedicar-se às tradições brasileiras. Na visão deste autor, "[...] o Regionalismo tradicionalista e seu modo modernista do Recife é completamente independente do 'Modernismo' Rio- São Paulo [...]" (CHAGURI, 2007, p. 40). Ainda de acordo com Freire,

[o] Modernismo [é] responsável por outra inovação contra a qual se levanta nosso regionalismo: a horrível mania que hoje nos persegue de mudarmos os mais saborosamente regionais nomes de ruas e de lugares velhos - Rua do Sol, Beco do Peixe Frito, Rua da Saudade, Chora Menino. Sete Pecados Mortais, Encanta Moça - para nomes novos: quase sempre nomes inexpressivos de poderosos do dia. Ou datas insignificamente políticas (FREYRE, 1996, p. 4).

Apesar dos romancistas da geração de 30 terem retratado as contradições de classe no Brasil focando a região Nordeste, a abordagem regionalista que eles utilizaram era dotada de qualidade estética e visava recuperar não só a cultura e a realidade nordestina, mas mostrar uma visão autêntica do Brasil. Na perspectiva de Coutinho (2011, p. 44), o regionalismo foi "o movimento literário mais profundamente realista da história da nossa literatura". As secas que sempre afligiram os habitantes do semiárido nordestino, os movimentos messiânicos, o cangaço e as volantes, que por tantas vezes perturbam a paz do povo nordestino, também foram temáticas abordadas em seus romances por esta geração (CASTRO, 2016).

Dentre as principais temáticas explanadas pelos romances regionalistas, podemos citar: o declínio da sociedade açucareira, o beatismo, o cangaço, o

coronelismo, os jagunços e a seca. Para Durval Muniz (2011), a escolha por estas temáticas justifica-se pela necessidade de denunciar as condições regionais, servindo, portanto, como estratégia política. Ainda de acordo com este autor, o romance de trinta conferiu visibilidade e dizibilidade ao Nordeste, a começar pelo trabalho com a linguagem regional, que ficou em evidência neste período.

Um dos escritores tradicionalistas que recebeu destaque pelo uso da linguagem popular em seus trabalhos é José Lins do Rego. Este autor, assim como Freyre, exerceu um papel importante na consolidação do movimento regionalista tradicionalista. De acordo com Chaguri (2007), a rememoração dos tempos da infância como um dos principais elementos para a composição literária é uma das grandes contribuições estéticas de José Lins para Regionalismo.

O saudosismo da infância vivida no engenho fez Lins recuperar as práticas culturais nordestinas em sua obra, o que contribuiu não só para a valorização dessa região, mas também reivindicou “[...] para o Nordeste uma tradição e, portanto, uma história outra que aquela da decadência vivida pela região” (CHAGURI, 2007, p. 66). Ademais, a escrita deste autor também se destaca dentro do movimento regionalista por ter retratado e compreendido legitimamente os problemas do Nordeste, visto que ele representou os dramas pessoais vivenciados pelos sertanejos, cangaceiros, senhores de engenho e trabalhadores de eito. Nesse sentido, buscando compreender melhor a obra desse autor, discutiremos acerca dos seus principais romances na próxima seção.

JOSÉ LINS DO REGO E SUA OBRA

Gilberto Freyre exerceu influência sobre alguns jovens escritores moradores de Recife na década de 1920, que veio a intensificar-se com a realização do Congresso Regionalista e com a publicação do seu *Livro do Nordeste*. Ele foi um dos principais articuladores do movimento Regionalista, assim como seu grande amigo, José Lins do Rego. Para Castello (1961, p. 89), “a amizade de Gilberto-José Lins do Rêgo é de certo uma das grandes amizades na história da literatura do Brasil”.

José Lins identificava-se com o modo de pensar a nação brasileira e a identidade nacional de Gilberto Freyre. No prefácio que escreveu para o livro *Região e tradição* de Freyre, Lins deixa claro o quanto foi influenciado por este autor:

para mim tivera comêço naquela tarde de nosso encontro minha

existência literária. O que eu havia lido até aquele dia? Quase nada. Talvez que nem um livro sério do princípio até o fim. Lera o grande Eça de Queiroz. Mas escrevia por instinto contos e crônicas. E João do Rio com a sua simplicidade de escrever me entusiasmara. Lima Barreto também. Gilberto Freyre pediu-me para ler os meus retalhos de jornal. Leu as crônicas, os contos, e criticou-os, falando-me de alguns com interesse. Havia nos meus modos de dizer qualquer coisa que o interessou. E a minha aprendizagem com o mestre da minha idade se iniciava sem que eu sentisse as lições. Começou uma vida a agir sobre a outra com tamanha intensidade, com tal força de compreensão, que eu me vi sem saber dissolvido, sem personalidade, tudo pensando por ele, tudo resolvendo, tudo construindo como ele fazia, cai na imitação, no quase pastiche. Isto não só no seu jeito de escrever como em tudo o mais: nos seus gostos, nas suas relações, os seus métodos de vida. Ele era tudo o que eu não tinha. Uma cultura clássica, uma capacidade de penetrar, de análise, de síntese, de vida interior, que se chocavam com os meus impulsos, os meus arrancos bruscos, os meus ímpetos de instintivo puro. E tudo isso, que poderia nos separar, nos ligou profundamente (RÊGO, 1941, p. 18-19).

José Lins nasceu no engenho Corredor, localizado em Pilar, na Paraíba, no ano de 1901. Como perdeu sua mãe muito cedo e sua pai quase não o visitava, ele foi criado por seu avô materno e teve uma vida marcada pela ausência dos pais. Em sua infância estudou durante três anos no Internato Nossa Senhora do Carmo, em Itabaiana. Esse período serviu como inspiração para a construção do romance *Doidinho* (1933), que retrata a educação imposta aos filhos dos grandes proprietários rurais.

José Lins cresceu em um ambiente influenciado pelo poder de seu avô, tanto sobre a propriedade que habitavam, como também sobre a população da região. Ele vivenciou disputas políticas tradicionais, viu o coronelismo e o cangaço exercerem um poder paralelo ao do Estado, presenciou as disputas entre os engenhos banguês e as usinas de açúcar (SANTOS, 2010). Todos estes fatores marcaram sua vida e influenciaram a escrita de seus romances.

Este escritor paraibano foi, além de romancista, um cronista reconhecido em Pernambuco, Paraíba e Alagoas. Ao mudar-se para Maceió, ele teve a oportunidade de conviver com Raquel de Queiroz, Graciliano Ramos, Jorge de Lima, Aurélio Buarque de Holanda, dentre outros escritores tradicionalistas que, assim como ele, eram descendentes de famílias de grandes proprietários rurais que entraram em decadência.

A obra de José Lins é, muitas vezes, considerada autobiográfica, visto que ele retrata a sociedade patriarcal nordestina dos séculos XIX e XX, da qual ele fez parte. Segundo Castro (2016), os romances deste autor não seriam os mesmos sem o suporte memorialista, afinal, as histórias narradas em seus livros fazem parte do cotidiano de um

menino criado em um engenho de cana de açúcar, assim como o drama vivido por seus personagens representam suas experiências de infância e juventude.

Menino de Engenho (1932), *Doidinho* (1933), *Banguê* (1934), *Usina* (1936) e *Fogo Morto* (1943) são os romances desse escritor que descrevem o ciclo da cana de açúcar, desde seus anos de prosperidade até o seu declínio, mencionando todos os componentes que fizeram parte desse universo dos engenhos, como por exemplo: os canaviais, as cidades pequenas, as cidades grandes, o homem simples, os coronéis e os cantadores. Na visão de Castro (2016), Lins do Rego é

[...] o romancista que, dos interiores do Brasil, faz ecoar sua voz além das fronteiras dos engenhos, das fazendas de criação de gado e dos solos áridos do sertão. Torna-se erudito sem que deixe de ser popular. Toca, de maneira ímpar, na decadência, e essa palavra define bem boa parte de seus romances. Esse romancista da decadência conta a história dos engenhos em processo de mutação, posto que cedem seu lugar à modernidade das usinas; todavia, denuncia também a decadência do homem, do ser (CASTRO, 2016, p. 21).

As histórias do Nordeste e de outras regiões são contadas por José Lins de forma lírica através de uma linguagem coloquial, a linguagem do nordestino. Seus personagens são simples e falam de um modo característico, sem, contudo, ser forçado. Essa forma de retratar a linguagem nordestina marcou os romances produzidos na década de 30. O Nordeste, em sua obra, não é apenas o espaço onde os romances acontecem, mas faz parte da sua própria estética (CASTRO, 2016). “Zé Lins não é um escritor que fala do Nordeste, meramente, é, antes, um artista do Nordeste, tal qual os cordelistas, os repentistas, os contadores de histórias por via da oralidade” (CASTRO, 2016, p. 20).

Conforme afirma Durval Muniz (2011), os romances de José Lins não são fruto de uma pesquisa sociológica, mas são inspirados nas histórias que lhe contaram nas salas de engenho, nas cozinhas, são baseados nas recordações de sua infância. Suas lembranças foram afloradas pelo sofrimento de ver seu mundo desmoronar com o fim dos velhos engenhos, seus livros, portanto, representam uma tentativa de simular um novo mundo para a sua existência e descrevem um processo de destruição, que é simultâneo a um processo de reconstrução de seu espaço interior e exterior. Ainda de acordo com este autor, os personagens da sociedade canavieira de Lins diferem dos idealizados por Freyre, pois

[...] embora ambos partam de dados da memória pessoal ou coletiva sobre a sociedade tradicional dos engenhos, o sociólogo enfatiza, em

sua análise, os quadros sociais que sustentaram esta memória, enquanto o romancista apela a esses quadros sociais para sustentar sua visão individual do processo de decadência de uma classe de proprietários rurais, do mundo patriarcal dos banguês no brejo da Paraíba (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 148).

De acordo com Castro (2016), a obra de Lins representa diversos nordestes, pois sua problemática retrata mais do que a seca e o cangaço, mostrando também um Nordeste de paisagens úmidas, onde a terra rachada encontra a água e onde a caatinga dá lugar ao verde da zona da mata. Nessa perspectiva, “Zé Lins é múltiplo, vasto, polifônico” (CASTRO, 2016, p. 19). Para Durval Muniz (2011, p. 152), o Nordeste de José Lins é visto a partir do engenho, das camaradagens entre senhor, escravos ou agregados, “é a terra feliz do brejo, para onde fogem os infelizes do sertão, terra da segurança e da proteção patriarcal”.

Os personagens representados por Lins em algumas de suas obras são influenciados pelo meio, suas atitudes são representadas como hereditárias, transmitidas pelo sangue (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011). Em sua obra é possível perceber uma visão naturalista, ela procura dividir “o que seria vida natural, vista como vida regional, e vida artificial, estranha, descaracterizadora deste espaço” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 151).

Nos romances *Pedra Bonita* (1938) e *Cangaceiros* (1953), José Lins do Rego dá início a um novo ciclo em suas obra, dessa vez com foco no messianismo, no cangaço e nas secas. Embora a figura emblemática do cangaceiro apareça timidamente em obras anteriores, nestes livros ela ganha maior expressão e populariza-se no gênero romance (CASTRO, 2016). A seguir, faremos uma análise dessa obra buscando verificar quais aspectos do romance regionalista tradicionalista encontramos em *Cangaceiros*.

O REGIONALISMO TRADICIONALISTA EM *CANGACEIROS*

O romance *Cangaceiros* é a continuação da narrativa da família Vieira, que iniciou-se em *Pedra Bonita*. A história desses livros gira em torno de Aparício Vieira, filho de Sinhá Josefina, que resolve entrar para o cangaço e torna-se o líder temido do bando; de Domicio, irmão do meio de Aparício, que “caí no cangaço sem mesmo saber como” (REGO, 2010, p. 67) quando ver-se diante do fogo cruzado entre os cangaceiros e as volantes; e de Bentinho, personagem que guia a narrativa de *Cangaceiros*. Bentinho

foi criado por padre Amâncio, seu padrinho, e tinha pretensões de ser seminarista, mas seu destino é modificado quando ele é obrigado a acompanhar sua mãe em retirada até a propriedade de um coiteiro de Aparício, onde os dois passam a esconder-se do carma e do perigo de ser parente de cangaceiro.

Cangaceiros é um romance dividido em duas partes. A primeira delas, intitulada “A mãe dos cangaceiros” retrata a vida angustiada de sinhá Josefina, que encontra-se em fuga para a fazenda Roqueira, de propriedade de um coiteiro de Aparício. Lá ela se instala e tenta levar uma vida normal, mas está sempre à sombra de Aparício. Suas ações a perseguem e a levam a loucura, até que ela comete suicídio. A segunda parte do romance narra a vida de Bentinho sem a mãe, sua paixão por Alice, os desmandos de Aparício e o desejo de vingança do capitão Custódio. Conforme afirma Costa (2012), esta história

[...] renova ainda, mais uma vez, a temática em torno dos problemas sociais, físicos e humanos do nordeste brasileiro, analisando através do fenômeno do *cangaço* o banditismo “irracional” de personagens como Aparício Vieira, que tem em sua ascensão o declínio de sua mãe e o desnorteamento do irmão Bento, que vive em conflito entre a sua educação religiosa e as narrativas envolventes sobre o irmão rei do cangaço (COSTA, 2012, p. 5).

De acordo com Durval Muniz (2011), o romance regionalista da década de trinta, apresenta a realidade da região Nordeste e é “feito para um “público” e não para uma classe” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 127) . O Regionalismo inaugura um tipo de literatura que procura identificar-se com o sofrimento do povo, denunciando as condições de vida dos setores populares e apresentando as várias realidades do Nordeste, onde a população sofre os desmandos do governo, a violência do cangaço e a penúria da seca. Essa realidade fica bastante clara em *Cangeiros* tanto na passagem em que o Capitão Custódio fala para a mãe de Aparício sobre as forças que agem sobre o sertanejo: “este nosso sertão é assim mesmo, senhora dona Josefina, há de sofrer do governo, de rezar com beato, e lavar os peitos com os cangaceiros” (REGO, 2010, p. 77), quanto no desabafo de um integrante de um comboio:

O sertão está pegando fogo. Aparício dançou em Bom Conselho nas barbas do capitão Jesuíno e o governo deu o bute. E soltou os soldados no sertão que só na guerra de Canudos. Estão dizendo que Aparício estourou em Floresta com um grupo de mais de cem homens. Quem paga tudo isto é o sertanejo que nem pode trabalhar sossegado. Quando não tem seca, tem soldado. Quando não tem soldado, tem

cangaceiro (REGO, 2010, p. 127-128).

Cangaceiros faz um retrato do poder do coronelismo no sertão através do personagem Cazuzza Leutério, latifundiário de renome e muito influente na região. Em *Pedra Bonita e Cangaceiros*, “o coronelismo encontra sua expressão máxima nas respectivas personagens do coronel Clarimundo e do coronel Cazuzza Leutério. O poder que detêm na região sertaneja se configura como um poder ilimitado e paralelo ao poder institucional” (FARIAS, 2006, p. 238). A força dos coronéis no sertão fica evidente nas passagens em que o Capitão Custódio descreve Cazuzza Leutério:

[...] e passou a falar do coronel Cazuzza Leutério. O filho agora era deputado. A filha se casara com um engenheiro da estrada de ferro de Paulo Afonso. Agora mandava também nos trens. Cada vez mais poderoso, mais dono de tudo. [...] Cazuzza Leutério está imaginando que há de mandar a vida inteira neste sertão. Outro dia me vieram falar de política. Foi o promotor de Alagoas de Baixo, rapaz filho dos Wanderley de Triunfo. Eu disse a ele: “Senhor doutor, aqui quem manda é Cazuzza Leutério, manda mais do que o governo. Jatobá e Paracatu é o mesmo que fazenda dele. E está tudo acabado. Foi assim na Monarquia e assim entrou pela República. Haja rei, haja presidente, manda Cazuzza e está acabado”. Bem, eu quis cortar a conversa. “Nada quero de política, senhor doutor. Fui liberal nos tempos antigos e os liberais nunca puderam aqui com o povo do pai de Cazuzza Leutério. Eu sei é que, hoje em dia, de nada vale o direito do voto. Manda Cazuzza Leutério nas eleições e no júri. O resto é conversa” (REGO, 2010, p. 60-61).

Em *Cangaceiros*, a única figura capaz de amedrontar e oferecer resistência ao poder dos coronéis é Aparício e seu bando. Coronel Custódio tem seu filho assassinado por Cazuzza Leutério e, por ser covarde, coloca todas as esperanças de uma vingança em Aparício, que costumava invadir fazendas para assaltar os seus ricos proprietários. Para o personagem Capitão Custódio, “só [...] Aparício Vieira é que é homem neste sertão. Ele sabe que justiça de verdade só mesmo na boca do rifle” (REGO, 2010, p. 61). Nessa perspectiva, conforme afirma Farias (2006), a figura do cangaceiro representa o inconformismo e a revolta da população carente contra a injustiça e a dominação a que se encontra submetida. A violência do cangaço passa a ser, então, celebrada como um ato que representa a rebeldia da classe dominada contra o poder abusivo dos coronéis.

Dentre os temas regionais instituídos pelo romance de trinta, estão presentes em *Cangaceiros* o coronelismo, os jagunços (que aparecem nas partes da narrativa que se referem ao Cazuzza Leutério), a seca (que molda a paisagem da narrativa), como também

o beatismo em contraposição ao cangaço. O início do romance narra o momento em que Aparício e seu bando chegam em Pedra Bonita e ele encontra sua mãe, sinhá Josefina, que lhe aconselha a pedir a benção do Santo:

- Aparício, meu filho, para aqui não vieste para acabar com a tua mãe, para matar a tua mãe, para cuspir na cara da tua mãe, para pisar a madre que te pariu. Aparício, meu filho, ali está a força que pode mais que o teu rifle, uma coisa que fere mais no fundo que o teu punhal. Vai para ele, Aparício. A palavra da velha conduzia o filho como se empurrasse um cego na estrada. O Santo gritava, gritava com um vozeirão de roqueira. Aparício e os cabras chegavam para ele. E ele que tinha aos seus pés milhares de criaturas parecia não enxergar os cangaceiros de chapéu na cabeça. De repente, porém, como se os seus olhos se abrissem, olhou fixamente para Aparício e os seus homens. E manso, tal uma ventania que se abrandasse numa brisa mansinha, fixou no terror das caatingas a sua atenção. Com a voz de homem para homem, não mais de santo para impuros, foi dizendo: -Deus do céu e o meu santo mártir são Sebastião te mandou para perto de mim. E marchou para o meio dos cangaceiros, rompendo por entre os romeiros que caíam a seus pés, com a cabeça erguida e as barbas açoitadas pelo vento. Aparício, quando viu-o de perto, ajoelhou-se. O rifle caiu-lhe das mãos, enquanto o Santo punha-lhe na cabeça os dedos magros. Podia-se escutar os rumores dos bichos da terra naquele silêncio de mundo parado. E soturno, com a voz que saía de uma furna, o Santo ergueu para o céu o seu canto. E as ladainhas irromperam de todos os recantos do arraial. Muitos cangaceiros começaram a chorar. Aparício, porém, possuiu-se de fúria, e era uma fera acuada, com milhares de cachorros na boca da toca. E ergueu-se. E já com o rifle na mão esquerda fitou o Santo, cara a cara, e com a mão direita cheia de anéis puxou o punhal da bainha e disse aos berros: -Povo, eu não tenho medo (REGO, 2010, p. 35-36).

Segundo Castro (2016, p. 68) “o próprio cangaceiro é um ser extremamente místico” que agrega valores do catolicismo aos do folclore popular rural do Nordeste”. Para esta autora há uma relação sacro-profano nas obras que compõe o ciclo do cangaço de José Lins do Rego. Em algumas falas de sinhá Josefina, como podemos observar a seguir, os símbolos que representam a violência do cangaço (o rifle e o punhal) devem perder a força diante do poder sagrado do rosário do Santo:

O teu rifle não pode mais que o rosário do Santo. A tua força faz tremer o sertão. É a força dos malditos da nossa raça, da raça do teu pai que a terra vai comer. [...] A tua força, Aparício, é a do sangue que corre nas tuas veias, é a força do teu avô, o home que era mais duro que pau-ferro. Vai beijar a mão do Santo, Aparício. Que ele passe a mão no teu rifle, que ele toque no teu punhal, pra ver se assim Deus possa entrar no teu corpo ruim (REGO, 2010, p. 33 – 34)

De acordo com Durval Muniz (2011, p. 130-131), o romance de José Lins do Rego apoia-se nos processos narrativos populares de cantadores e contadores de história”. Nessa perspectiva, a figura do cantador não poderia faltar em sua obra. Tanto em *Pedra Bonita* quanto em *Cangaceiros* temos a presença de Dioclécio, um cantador que assume um papel importante ao tornar-se amigo e conselheiro de Bento, ajudando-o a fugir com Alice para o Brejo.

A aparição do personagem Dioclécio também é importante, pois, através dele, José Lins demonstra como os cantadores e os jornais da época povoavam o imaginário da população aumentando e até mesmo inventando histórias sobre os cangaceiros. O cantador faz um cordel sobre o filho do mestre Jerônimo, Zé Luís, que resolve entrar para o cançago após ferir um homem a facadas durante uma briga sem importância. O garoto, depois da confusão, resolve unir-se ao bando de Aparício, mas, depois de alguns dias escondendo-se na caatinga, adoece e precisa ficar de repouso na casa de um coiteiro. Depois de um tempo, as volantes o encontram e o aprisionam, e Zé Luís, que nunca havia participado de um tiroteio até o encontro com a volante, é retratado nos jornais da cidade e no cordel de Dioclécio como “uma fera dos sertões, quase menino, caíra nas mãos do tenente Alvinho, depois de luta tremenda. Tratava-se de um monstro de 18 anos. [...] A figura do menino criou raízes na imaginação sertaneja” (REGO, 2010, p. 309).

O romance tradicionalista regionalista também foi importante por tentar “resgatar o linguajar regional, estabelecer uma “língua regional” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 154). Segundo Oliveira e Aldrigue (2008), José Lins foi um mestre da língua e conhecedor da realidade linguística do Nordeste, de modo que utilizou-se da expressividade e da forma popular de falar para caracterizar seus personagens. De acordo com estas autoras,

[...] em *Cangaceiros*, José Lins do Rego utiliza a língua da mesma forma que nos habituamos a ouvir e, também, a usar, respeitando as características da região e de época. Este é um processo que exige do autor um vasto conhecimento linguístico para poder obter o seu intento. Dessa maneira, a forma como o escritor absorve a palavra e o bom uso dela vai determinando-lhe o estilo e diferenciando-o dos demais. Conforme a opinião de críticos, ensaístas, enfim, dos estudiosos da língua, José Lins do Rego é um, entre os escritores, dos que mais se destaca na arte de retratar as falas populares, considerando a maneira singular de enfrentar a palavra resultando, desse processo, expressões vigorosas com sabor e energia pouco detectadas em outros autores (OLIVEIRA; ALDRIGUE, 2008, p. 164).

Esse falar regional nordestino, tão expressivo e representativo do povo sertanejo, é percebido na escolha do léxico que acaba refletindo o ambiente físico, social e cultural em que os personagens estão inseridos. O modo de falar regional confere realidade ao que está sendo narrado e pode ser percebido na maneira que todos os personagens do romance se expressam. O trecho a seguir é uma das falas que mais aparece durante o romance, o lamento do Capitão Custódio pela perda de seu filho, nele podemos perceber as características dessa forma regional de expressar-se:

- senhora dona Josefina, razão tem a senhora para muito sofrer e eu sei bem o que é ser uma mãe de cangaceiro. Sei o que é uma dor sofrida por um filho, neste mundo. Vi o meu chegar numa rede, de corpo todo furado de punhal. Vi a minha finada mulher, a pobre Doninha, abraçada com o corpo estendido na minha porta. Fiz uma força danada para não me entregar. Fui com estas mãos cavar a cova para o pobrezinho. Eu mesmo furei o buraco e eu mesmo cobri tudo de terra. Está ele ali no canto do cercado. Era o meu filho, o que tinha sobrado da cambra de sangue do ano de 1884. Meninão, bicho bom para todo e qualquer trabalho. Esta terrinha de serra ele sabia lavar como se fosse um homem de Brejo, e o gado nas mãos dele estava nas mãos de um pai. Posso dizer à senhora que nunca me deu o menor desgosto, que não seja o da morte. Mataram o menino na feira de Jatobá. Foi o Cazuzza Leutério. Este desgraçado é o dono de todo este sertão infeliz. Sobe partido e desce partido e o desgraçado vai ficando. O menino estava em Jatobá para o trato de uma vendagem de rapadura e um cabra de Cazuzza Leutério afrontou o menino. Aí ele se fez nas armas e o cabra pagou a ofensa. O punhal do menino furou. Lá nele, no vão esquerdo, o bicho caiu ciscando. Foi quando a força do destacamento partiu para cima do menino. O sargento Donato disparou logo a carabina e os outros foram de facão como se quisessem acabar com um cachorro doente. Eu só sei é que um dos praças não ficou para contar a história. Mataram o menino. Fizeram renda no corpo dele. E mandaram deixar ele aqui na minha engenhoca com um recado do Cazuzza Leutério: “Diga ao capitão Custódio que a jararaca dele não morde mais boi manso” (REGO, 2010, p. 37-38).

A citação acima ilustra, através da escolha do léxico, o caráter regional da obra de José Lins do Rego. O uso de expressões populares como “*se fez nas armas*” e “*fizeram renda no corpo dele*” que significam, respectivamente, agredir com arma e mutilar o corpo, demonstram como esse autor empregava as variações linguísticas regionais e socioculturais em sua obra de modo a conferir à narrativa vivacidade e dinamismo. Além disso, o uso de expressões regionais também contribuiu para a valorização da linguagem oral, uma vez que eternizou na literatura a forma de falar do Nordeste açucareiro e agrário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo analisar os aspectos do movimento regionalista e tradicionalista presentes na obra de José Lins do Rego tendo como enfoque o romance *Cangaceiros*. Os aspectos abordados em nossa análise nos permitem afirmar que esse romance se configura como tradicionalista na medida em que representa o sertão nordestino a partir de temas como a seca, o cangaço e o coronelismo. Além disso, não podemos deixar de mencionar que a referência aos personagens da cultura regional sertaneja, como os santos, os beatos e os cantadores, na obra deste autor, também foi importante para o movimento regionalista na medida em que introduziu essas figuras no imaginário popular, transformando-as em arquétipos.

Em *Cangaceiros*, José Lins do Rego abandona de vez a zona da mata açucareira e penetra no Nordeste do cangaço, das volantes, das secas e dos Santos. Este livro, representativo do romance regionalista tradicionalista, faz um retrato fiel do falar sertanejo, da paisagem dessa região, como também retrata todo o sofrimento da população nordestina que padece com as secas, com os desmandos dos coronéis e com a violência da polícia e dos cangaceiros.

Nessa perspectiva, este autor não só faz uma crônica social e um levantamento histórico em torno do cangaço, como também provoca uma reflexão sobre a vida das pessoas que fazem parte desse cenário. Embora trate de temas regionais, essa obra não deixa de ser universal, uma vez que ela problematiza a violência, a sociedade patriarcal e a decadência humana.

BIBLIOGRAFIA

REGO, José Lins do. **Cangaceiros**. 13ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

_____. **Prefácio de Região e Tradição**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

CASTALLO, José Aderaldo. **José Lins do Rêgo: modernismo e regionalismo**. São Paulo: Edart, 1961.

CASTRO, Netanias Mateus de Souza. **Cangaceiros: violência e cangaço no sertão de José Lins do Rego**. 2016. 118 f. Dissertação: (Mestrado acadêmico em Letras) -

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Departamento de Letras, Pau dos Ferros, 2016. Disponível em: http://www.uern.br/controladepaginas/defesas2016ppgl/arquivos/3857dissertacao_de_natanias_mateus_de_souza_castro.pdf. Acesso em: 12 dez. 2018.

CHAGURI, Mariana Miggiolaro. **O Recife nos anos 20 ao Rio de Janeiro nos anos 30: José Lins do Rego, Regionalismo e Tradicionalismo**. 2007. 213 f. Dissertação: (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2007. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281503/1/Chaguri_MarianaMiggiolaro_M.pdf. Acesso em: 12 nov. 2018.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Cultura e Sociedade no Brasil**: Ensaio sobre ideias e formas. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

COSTA, Lannusse Bergem Balbino. Utopia em ruínas no romance dramático Cangaceiros, de José Lins do Rego. In: Encontro da ABRALIC, 13, 2012, Campina Grande, PB. **Anais eletrônicos...** Campina Grande, PB:ABRALIC, 2012. Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/revistas/abralic/trabalhos/5def0188e4652fa5a1f1a4ccf0b7e3d352218.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2018.

FARIAS, Sônia Lúcia Ramalho de. **O sertão de José Lins do Rego e Ariano Suassuna**: espaço regional, messianismo e cangaço. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Manifesto regionalista**. 7.ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996.

OLIVEIRA; Mônica Maria Montenegro de; ALDRIGUE, Ana Cristina S. Língua-cultura-sociedade em Cangaceiros de José Lins do Rego. **Língua, Linguística & Literatura**, v. 6, n. 1, p. 163-179, 2008. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/dclv/article/download/7518/4584>. Acesso em: 12 nov. 2018.

SANTINE, Juliana. Realidade e representação no romance regionalista brasileiro: tradição e atualidade. **O eixo e a roda**, v. 23, n. 1, p. 115-131, 2014. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_e_a_roda/article/view/5908. Acesso em: 21 nov. 2018.

SANTOS, Nivalter Aires. Movimento Regionalista e Geração Literária de 30: Uma Análise Gramsciana. In: SEMINÁRIO TEMÁTICO, 2.; ANPOCS, 40., 2016, Minas Gerais, MG. **Anais eletrônicos...** Minas Gerais: ANPOCS, 2016, p. 1-30. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro/st-10/st02-8/10530-movimento-regionalista-e-geracao-literaria-de-30-uma-analise-gramsciana/file>. Acesso em: 12 nov. 2018.

SERIA CÔMICO, SE NÃO FOSSE TRÁGICO: O FUXICO E O CANGAÇO

Manoel Neto¹

RESUMO

O hábito ou mau hábito, como preferem alguns, de fuxicar, de falar da vida alheia, ou seja, esse velhíssimo costume presente em todas instâncias da vida brasileira, urbana ou rural – porque os ricos, os cultos, os eruditos também fofocam – contribui, muitas vezes, para enriquecer a narrativa histórica, o folclore e o imaginário nacional.

No Cangaço não foi diferente. O estranho, contudo, é que as futricas que foram determinantes para melindrar relações e provocar conflitos sangrentos naquele universo, já potencialmente violento, sejam citadas como aspecto apenas circunstancial na numerosa e diversificada bibliografia sobre a temática, salvo uma ou outra exceção.

Este artigo se propõe a demonstrar que certos fatos, quando contextualizados, desmentem que a cizânia, pode provocar além de simples inimizades, tragédias que maculam para sempre a vida e a consciência dos envolvidos em tais tramas.

PALAVRAS-CHAVE: Fuxico; Cangaço; Discórdia; Violência.

ABSTRACT

The habit or bad habit, as some prefer, of gossiping, talking about other people's lives, that is, this age-old custom present in all instances of Brazilian life, urban or rural - because the rich, the educated, the scholars also gossip - contributes, often to enrich the historical narrative, folklore and Brazilian imagination.

In Cangaço it was no different. The strange thing, however, is that the futricas that were instrumental in hurting relationships and provoking bloody conflicts in that already potentially violent universe are mentioned as only a circumstantial aspect in the numerous and diversified bibliography on the subject, with some exceptions.

This article aims to demonstrate that many facts belie, when contextualized, that weeds, seen from the point of view of the moral and ethical formation of groups or individuals, can provoke, beyond simple enmities, but tragedies that stain life and conscience forever of those involved in such plots.

KEYWORDS: Fuxico; Cangaço; Discord; Violence.

¹ Historiador. Coordenador do Centro de Estudos Euclides da Cunha – CEEC/UNEB.

INTRODUÇÃO

“O fuxico é do mal, currixiado
Mexerico onde a tal maldade reina
É a mentira espalhando o seu reinado
É a calúnia que próprio diabo treina.”²

Lembro como se fosse ontem que ainda menino, curioso e indagando aos adultos sobre assunto que eles julgavam não fosse da minha alçada, recebia como resposta a dura sentença, pronunciada pelo repressor com cenho carrancudo: “quem muito quer saber, mexerico quer fazer”! O autor da intromissão indébita, infante, jovem ou maduro, em menor ou maior escala, poderia ser acusado de intentar fuxico, bisbilhotice, intriga, futrica, fofoca, zuzzunzum, falatório, coscuvilhice etc. Outras conotações menos lesivas a moral e, ao contrário, poéticas e românticas são admitidas como emblemas do vocábulo, tais como: amor, xodó, namorico, paixoneta, chamego, flerte, galanteio e por aí vai. Tais significados que recolhemos na internet, são confirmados no Dicionário Houaiss, à página 1410³, onde o verbete é classificado como substantivo, lhe equivalendo complementarmente a definição de brasileiro, isto é, próprio do português brasileiro.

Ao prosseguirmos bisbilhotando sobre o assunto encontramos mais informações sobre a etimologia e histórico da palavra. Anotamos:

“o fuxico teria surgido nos tempos coloniais, no nordeste brasileiro, pela necessidade que as escravas tinham em reaproveitar os retalhos dos tecidos das Senhoras, uma vez que, que na época, tecido era produtos de luxo, geralmente finos e vinham já confeccionados da Europa, em navios. A corte doava aos escravos as roupas velhas, estando certamente por esta razão costumeiramente “associado à comunidades de baixa renda, mas com a introdução de diversas técnicas artesanais na moda e na decoração, ele começou a ser mais valorizado e utilizado. A palavra “fuxico” é de origem africana e significa “remendo”, “alinhavo com agulha e linha”⁴”.

² MAIA, Merlânio. <http://poesianordestina.blogspot.com/2018/12/o-fuxico.html> . Acesso em: 07/11/2021.

³ HOUAISS, Antonio. Dicionário da Língua Portuguesa.

⁴ BORGES, Lais Velloso. As Fuxiqueiras no Mercado do Artesão no Município de Alagoinhas-Ba: Mulheres, Linhas e Retalhos Insubmissos ao Capitalismo Patriarcal. Seminário Interlinhas v.7 n. 1, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/asipc/article/view/7637>. Acesso em: 07/11/2021.

Muito embora o vocábulo possua abundante sinonímias e significados, no uso coloquial, mormente, entre os baianos, prevalece a ideia da conversa intencionalmente malévola, provocada com fins escusos, cujo objetivo final é ensejar conflitos entre indivíduos ou grupos sociais, sejam eles familiares, vizinhos, colegas de trabalho, como também, envolvendo agremiações coletivas em disputa, etc. Enfim, constitui-se em arma de grosso calibre e longo alcance.

Por outro lado, a prática do fuxico exige uma metodologia. O fuxiqueiro há que se valer de subterfúgios e digressões, conectando habilmente a informação que deseja transmitir – falsa ou verdadeira, boa ou ruim – mencionando outros assuntos de interesse do seu interlocutor. Necessita igualmente passar a impressão que está despejando no ouvido do outro, segredo o qual somente está compartilhando por absoluta confiança, inflando o ego do seu “cúmplice”. A escolha do primeiro ouvinte exige do transmissor da verrina a certeza de que o escolhido é gente do ramo, apreciador de futricar a vida alheia, ou seja, pessoa, a qual, dará curso ao conteúdo lhe transmitido na surdina.

Considere-se ainda ser o ato de fuxicar costume antigo, disseminado culturalmente entre as diversas classes sociais – ressalve-se que o saudoso mestre Ariano Suassuna – com seu habitual senso de humor afirmava que fuxico era coisa de pobre, pois rico fazia mesmo era fofoca, presuntivamente substantivo menos vulgar, mais chic.

Tais pressupostos e curiosidades, todavia, por si só, apesar de trazerem esclarecimentos essenciais sobre a etimologia do termo, sua historicidade e amplitude conotativa, constituem apenas descrições genéricas, desatendendo por consequência o objetivo principal deste artigo de situar este fenômeno antropológico, etnográfico e sociológico, como fator de relevância em muitas ocasiões, principalmente quando ultrapassam espaços restritos e desempenham papel estratégico na origem, enredo e desfecho de alguns acontecimentos históricos, caso específico destas linhas.

Identificando nas consultas em documentos primários, fontes bibliográficas e nos relatos orais para a redação de outros trabalhos, registros incontáveis sobre fuxicarias provocadoras de trágicos resultados para as vítimas dessas aleivosias, optamos por nos fixar no mundo do Cangaço, devo dizer, configurado temporalmente para o período do desembarque de Lampião em solo baiano, agosto de 1928, até o epílogo sombrio da morte de Corisco e aprisionamento de Dadá em 1940, na Chapada Diamantina, na Bahia.

Foi uma decisão preconcebida a inclusão de estrofes e ditados no corpo textual, por entendermos haver uma percepção evidente e profunda nestas formas de pronunciamentos populares no tocante ao tema, inferindo nas seus escritos e falas, a extensão social atingida por este comportamento e os seus prováveis ou previsíveis danos, com agravo pronunciado no meio cangaceiro, rotineiramente tenso e pautado mais no “confiar desconfiando”, portanto, com efeitos quase sempre ferais, para estas inconfidências de ocasião ou premeditadamente veiculadas.

Cumprido de antemão dar conhecimento aos leitores ao fato de que em inumeráveis momentos a treta se processa ao pé do ouvido, inexistindo obviamente escrituras sobre o conversê original, daí surgirem diferentes versões no repassar vicioso do apalavrado em muitas leituras e audiências terceirizadas nas transversais do tempo. Por conseguinte, foi um risco calculado, admitirmos pequenas dissidências narrativas sobre os fatos, ao constarmos em nossas consultas a presença deles de um para outro narrador.

Acreditamos na correção desse proceder metodológico, visto que, as repetições confirmam a veracidade dos acontecimentos, sem alteração substancial da ocorrência em si, não pondo assim em perigo a credibilidade do passado recomposto neste espaço. No caso o verdadeiro afirma-se pela repetição assemelhada e não semelhante.

Chegando “aos finalmente” como dizia Odorico Paraguassú, genial personagem criado por Dias Gomes para a telenovela “O Bem-Amado”, ratificamos nossa pretensão de conceituarmos o avelhentado costume muito além de bisonho cacoete dos antigos, mas como traço cultural dos mais genuínos da nossa nacionalidade.

CONVERSA DE UM VELHO CATINGUEIRO

O escritor pesquisador, compositor, radialista, político e palestrante, Alcindo Alves Costa, viu a luz nos sertões sergipanos, em 17 de junho de 1940 e deixou o mundo no qual sempre viveu e pelejou, em primeiro de novembro de 2012⁵. Sua ausência física, entretanto, não se tornou um espaço vazio. Filho amantíssimo de sua terra natal dedicou-se desde muito jovem a estudá-la e compreendê-la na sua

⁵ Alcindo nasceu na cidade de Poço Redondo, município situado as margens do Rio São Francisco. Ali elegeu-se prefeito por três vezes, sem jamais abdicar de suas atividades como produtor cultural. Deixou publicado sobre o cangaceirismo “Lampião Além da Versão - Mentiras e Mistérios de Angico”; “O Sertão de Lampião” e “Lampião em Sergipe”. Contou também a história do seu pequeno burgo ao publicar “Poço Redondo - A Saga de um Povo”. Muitos dos seus trabalhos continuam inéditos.

diversidade, nos legando como resultados intelectuais do seu esforço de autodidata, uma obra caracterizada pela boa escrita e por irrefutável credibilidade.

Este sertanejo usuário do pseudônimo “Caipira de Poço Redondo”, no seu livro “Lampião Além da Versão. Mentiras e Mistérios de Angico”, no II Capítulo, intitulado Tipos Sertanejos, à página 103, em tópico denominado “Fuxico Uma Peste que Assolou o Sertão”, afirma de maneira contundente e indignada os prejuízos advindos da maledicência, inclusive, comparando-a a males maiores que atingiam os sertanejos. Vamos ao queixume e lamentação de Alcindo Costa:

O fuxico foi seguramente um dos maiores flagelos do sertão. A ele se compara a seca, ao bandido e a volante. Mas, com certeza, as intrigas e os mexericos foram os maiores inimigos daquele povo. Muito além do cangaceiro, das “forças” e do coronel.

Poderíamos citar vários episódios que desgraçaram pessoas e famílias sertanejas, arrastadas para a tragédia, seduzidas e impulsionadas pela mentira, mesquinhez e infâmia.

Os casos e medonhos acontecimentos não foram esquecidos. As injustiças estão, ainda vivas e amargas, no meio de familiares e remanescentes daqueles tristes tempos. (COSTA, 2011, p. 103).

Pondero, todavia, haver na textualização do prestigioso escritor um desequilíbrio no que concerne à importância do peso social da intriga, comparativamente colocada num plano superior, aos grupos e indivíduos confrontantes naquele período. Até porque animosidades desdobradas em confrontos violentos, os quais, pautavam a vida sertaneja, advinham dos remotos tempos da colonização ibérica, matizada pela sangria dos povos autóctones expropriados e expulsos dos territórios que habitavam. Os europeus, especialmente portugueses, legitimados em suas ações pela Coroa lusitana, principal fiadora daqueles expurgos e assassinatos, indisfarçadamente interessada em possíveis descobertas de veios minerais nos terrenos conquistados aos indígenas, conspiravam almas, laceravam corpos e apropriavam-se de tudo que lhes parecia valioso.

Adiante, outra razão, daria curso a ocupação dos interiores, desta feita impondo uma permanência mais sedentária dos invasores: a criação de gado e o estabelecimento de currais e acomodações para a vaqueirama, fatores primaciais na abertura de novos caminhos e modestos ajuntamentos humanos, originários de futuras vilas e cidades. Era a “civilização do couro” dando seus primeiros passos.

Em conversa telefônica travada com o escritor e pesquisador Rangel Costa, no dia 12/11/2021, filho do Alcindo e atual responsável pelo Memorial que leva o nome

do seu pai, em Poço Redondo, ele nos contou que a ênfase com a qual seu genitor aborda o fuxico, se explica em grande parte por sua vivência de sertanejo, onde as narrativas de contendas familiares e públicas, associavam-nas muitas vezes, a perfídia, falsos testemunhos e intrigas deliberadas por causas pessoais – entre elas a vingança contra desafetos – ambições financeiras e, em múltiplos ensejos, com o fito de agradar os beneficiários e garantir proteção para si e os seus. Era o jogo disputadíssimo pela sobrevivência, para o qual cada indivíduo, família ou classe social, usava a estratégia que mais lhe conviesse e funcionasse eficientemente quando acionada.

Como para ilustrar seu discurso, Alcindo exemplifica vários casos lúgubres, nos falando então dos “brutais episódios como a morte de Zé Joaquim, Braúlio, Brió, Antonio Canela e muitos outros que enlutaram o sertão nordestino⁶. Em tais situações extremas, incluía-se também um sentimento com alto teor de passionalidade. Consideremos a palavra de outra autora: “Durante vinte anos estudei e pesquisei o banditismo, como um fenômeno social. Com êsses estudos, deduzi que o ódio rude é pior do que o flagelo das sêcas e das enchentes”.⁷ Seria impróprio aduzir que o ódio é combustível para a difamação e vice-versa? Julgamos que não.

Mas não só o siso e a tristeza acompanham a bisbilhotice, ali e acolá, narrativas enfocam aspectos peculiares sobre o tema. No seguimento, à poesia popular aclara, versificando, a nossa afirmativa:

“As muié quando se junta,
nego perpare as urêa,
A história que elas assunta
O diabo inté se arrupêa
Guilermana e Filomena,
Dispois qui vem da novena,
Vão falá da vida alêa”⁸

Algumas observações nos ocorrem de imediato após nos divertirmos com a jocosidade do vate popular: 1) a escrita realizada em acordo com a prosódia corrente

⁶ O autor não entra em maiores detalhes sobre estes acontecimentos, tampouco sobre as pessoas citadas, os quais seriam, ao seu compreender, vítimas decorrentes de maledicências.

⁷ OLIVEIRA, Aglae Lima de. Lampião, Cangaço e Nordeste.

⁸ DINIZ, Pompílio. Fuxico De Muié. Disponível em:

<http://poesianordestina.blogspot.com/search?q=As+mui%C3%A9+quando+se+junta>. Acesso em: 07/11/2021.

entre as comunidades sertanejas; 2) a sinalização de costumes religiosos e culturais, como a novena e as reuniões sociais após os cultos de fé, tão comuns nas pequenas povoações e vilas; 3) a prevalência do espírito da época, atribuindo ao sexo feminino o protagonismo da cena doméstica, enquanto os homens, entes mobilizados para as grandes tarefas, figuram passivamente como ouvintes.

Alguns parágrafos acima quando aludimos a origem e temporalidade da tradição do fuxicar, afirmamos ser este um hábito longo, de raízes seminais no convívio social da gente brasileira. Nos afastando da galhofa propiciada pelo poeta, e nos reencontrando com a história do nordeste brasileiro, ao voltarmos uma vez mais a tragédia, encontramos no episódio de Canudos, mostra do quanto o disse-me-disse, venal, engendrado por razões torpes, pode provocar desditas irreversíveis. É o professor José Calasans quem nos informa sobre caso transcorrido na vila conselheirista:

Uma tragédia envolveu Antonio da Mota após o choque de Uauá, em novembro de 1896, entre a jagunçada do Belo Monte e os soldados do tenente Pires Ferreira, comandante da 1ª expedição contra Canudos. Correu o boato que o velho Mota mandara por um positivo avisar à tropa do ataque conselheirista. Era uma inverdade, asseguraram-me sobreviventes da guerra, alguns deles testemunhas da chacina de Antonio da Mota e filhos varões. Foram mortos à luz do dia, defronte do Bom Jesus Conselheiro, que se encontrava fiscalizando as obras da igreja nova. Aterrorizados, os Motas apelaram, inutilmente, para a proteção do amigo e guia. Antonio Conselheiro, embora houvesse mandado suspender o massacre, não foi atendido. CALASANS, 1986, p. 56)

O sucedido aconteceu numa comunidade reconhecida pela religiosidade da sua população, sobretudo, da sua principal liderança, o beato Antonio Conselheiro, mas nem por isso livre do pecado da perfídia. Especulam outros historiadores que a causa real do sacrifício da família Mota, teria sido uma disputa comercial com os irmãos Vilanova, Antonio e Honório, fomentadores da difamação contra as vítimas. Confirma-se desta maneira que não há espaço preferencial para o deslindar da futrica, pois o que é humano, configura-se universal.

INVEJA, SEXO, AMBIÇÃO E CALÚNIAS

Lídia Vieira de Barros Figueiredo, era bela, sedutora. Também alegre, brincalhona, sorridente, assim a descrevem as pessoas que a conheceram. Menina de

18 anos ingressou no cangaço para viver na companhia de um bandoleiro perigoso e temido. Como era praxe nos bandos tornou-se Lídia de Zé Baiano. Passou a ser uma propriedade. Enfeitada com ouro e prata, vestida em tecidos finos, “dengada” por seu homem que lhe limpava a boca com lenços de linho, contudo, no frígido dos ovos, possuía um dono, senhor absoluto do seu corpo e das suas vontades.

Vítima da sua ousadia e coragem Lídia, a mais formosa das cangaceiras, foi assassinada violentamente por seu parceiro, que a matou a pauladas! Flagrada por Coqueiro, outro integrante da malta, em adultério com o bandido Bem-te-vi – o qual fugiu covardemente após o flagrante – ela se recusou a ceder à chantagem do cabra, que exigiu da moça ter um encontro sexual com ela, sob pena de delatá-la a Zé Baiano. Altivamente e mesmo consciente do peso da denúncia, provável sentença de morte, repeliu o chantagista, recusando-se a atender a imposição do mesmo. Coqueiro, desprezado, cumpriu covardemente sua ameaça. Mexericou no ouvido de Zé Baiano a cena por ele presenciada. Deu-se o esperado, o macho traído “lavou sua honra com sangue”, de acordo a consuetude vigente na época. Quanto a Coqueiro, o delator, Lampião encarregou seu cabra Gato de executá-lo, o que foi feito ato contínuo, apenamento atribuído aos delatores de acordo os preceitos dos bandoleiros.

Lídia, a dita mais bela, embora nenhuma imagem sua tenha sido encontrada, pereceu vitimada por fuxico maldoso, deletério, criminoso. Vitimou-a código moral de longa duração na sociedade dos semiáridos, associada a indiscrição odiosa, carregada de perversidade e despeito. Como a proferida por Coqueiro⁹, seu denunciante.

Gilo Donato, proprietário da fazenda Tapera, município de Floresta, Pernambuco, pagou caro a coragem de denunciar às autoridades, Horácio Novaes, vulgo Horácio Grande, integrante de uma família tradicional da região, de furtar animais de sua propriedade. Condenado à revelia por não comparecer ao julgamento, Horácio guardou a raiva e projetou a vingança contra seu inimigo.

Urdu besouragem¹⁰ contra o senhor Gilo, envolvendo no novelo ninguém menos que Lampião. Forjou perversamente uma carta com a ajuda da sua cunhada e da própria mulher, cujo teor continha insultos a Virgulino, imputando a autoria da missiva ao antigo desafeto. Fez chegar o fuxico escrito às mãos do belicoso Rei do Cangaço, o qual tomado de ódio, de imediato deliberou pelo “justiçamento” do suposto traidor. A

⁹ Coqueiro, cujo nome de batismo não identificamos, seria baiano de Várzea da Ema, lugarejo próximo a cidade de Chorrochó.

¹⁰ O mesmo que intriga, mentira, fofoca.

narrativa de José Bezerra Lima Irmão detalha o final apavorante da chacina, após ataque a propriedade dos Gilo:

Na fazenda, Manoel Gilo e seus parentes resistiram até a última bala, até o último laivo de esperança. Quando os cangaceiros notaram que o fazendeiro não dispunha mais de munição, invadiram a casa para liquidar os que ainda estivessem vivos, e mesmo quem já estava morto foi sangrado.

Manoel Gilo foi capturado com vida. Estavam mortos seu pai, seu irmão Evaristo, o cunhado Joaquim Damião e vários moradores da fazenda, ao todo, 12 pessoas. Da família Gilo só escaparam as mulheres, um bebê filho de Joaquim Damião e um dos filhos do velho Gilo, Cassimiro, de 15 anos, que tinha viajado para comparar açúcar e rapadura no Ceará. (IRMÃO, 2015, p. 210).

Já feito prisioneiro, Gilo, ao ver-se frente a frente com Lampião, procurou saber qual a razão daquela represália, sendo informado pelo seu algoz sobre a existência da tal carta, vazada em termos ofensivos a sua pessoa. Mesmo manietado e ferido, o homem assegurou ao Capitão que era analfabeto, arrazoando no mesmo momento o que ganharia escrevendo “uma carta dessa”. No mesmo átimo apontou Horácio Grande que a tudo assistia tenso, como seu real inimigo, reiterando ser ele vulgar gatuno de burros. Temendo ser desmascarado, caso o diálogo entre Lampião e Gilo prosseguisse, Horácio sacou seu parabelo e desfechou um tiro no pescoço do seu desafeiçoado. Percebendo que havia caído numa patranha, o capitão Virgulino Ferreira expulsou Horácio do seu bando. Infelizmente a desgraça já se consumara! O farsante, apesar das evidências, seguiu impune.

O COMPADRE DE MARIA

José Gomes dos Santos, conhecido em sua terra, Jeremoabo, como José da Fulô, era amigo e compadre de Maria Gomes de Oliveira, mais tarde a lendária Maria Bonita. Ao tomar conhecimento, por terceiros, que Lampião havia raptado sua comadre – versão do fato que não correspondia a verdade – imprudentemente passou a desancar a figura do cangaceiro em locais públicos. Como era de se esperar os comentários desaforados de Fulô se difundiram rapidamente e não tardaram em chegar ao saber de Virgulino Lampião, mediante coscuvilhice de um coiteiro, que, inclusive, apimentou a história carregando nas tintas contra o compadre de dona Maria do Capitão. O boquirroto tendo que viajar pelos sertões na luta pela própria sobrevivência

e da sua família – passou a viajar com frequência, visando, comprar e vender bodes e carneiros, já cortados, em muitos lugares, inclusive, na antiga feira de Canudos, na década de 1930, ou seja, na cidade reconstruída após a guerra história de 1896/1897¹¹.

Numa dessas viagens de negócio, Fulô foi pousar no rancho de Antonio Mocó, em terras baianas de Chorrochó. Antonio figurava entre os informantes e coiteiros de Lampião e, naquela zona e recebera instrução do bandoleiro, para aprisionar Fulô se ele transitasse por ali. Dito e feito. O magarefe e, também, feirante, numa das suas passagens pela região, dormiu no rancho do coiteiro, porém, amanheceu com os pés e mãos atados. Desesperado tomou ciência que seria entregue a Lampião. Era o dia 02 de dezembro de 1935, quando foi repassado ao seu algoz, àquela altura sequioso para perpetrar o despique tão ansiado por anos. Entretanto, o inesperado fez uma surpresa: Maria Bonita reconheceu o conterrâneo, parente por compadrio e amigo, arrancando-o do domínio de Virgulino, ao tempo que anuncia sua determinação de salvá-lo. Um tanto atarantado, quanto confuso, Lampião aquiesce com o desejo da sua valente companheira. José de Fulô escapa assim da justiça lampiônica, sumária, fatal e quase nunca reversível.

Dizem que “a língua é a correia do corpo”. O destrambelho verbal de um humilde pai de família, trabalhador e honesto, quase o fez perder a vida, não só pelo seu falatório destemperado, mas também sem dúvida, graças ao disse-me-disse dos numerosos fofoqueiros de plantão!

O escritor e pesquisador Antonio Amaury, cuidadoso, declina o alerta a seguir: “Esse episódio, como já o dissemos, não foi presenciado por nenhum dos cangaceiros com os quais travamos conhecimento durante as nossas pesquisas, pode até mesmo ter ocorrido¹²”. Para nós outros, a situação relatada, fruto da memória ou imaginário da gentarada sertaneja, reafirma a nossa convicção da importância cultural do fuxico, para a compreensão da alma e forma de existir daqueles que viveram e vivem ainda no *hinterland*¹³ brasileiro.

¹¹ Sobre a presença de Zé da Fulô na antiga Vila de Canudos, atuando como vendedor de carne de bode e carneiro retalhadas, na feira do lugarejo, consultamos antigos moradores da atual cidade, que nos revelaram não conhecer ou mesmo ouvir dos seus pais e avós, qualquer referência a esse nome, comerciando seu produto na cidade reconstruída após a Guerra de 1896/1897.

¹² Citação extraída do livro de Antonio Amaury Corrêa de Aaraújo, Lampião. As Mulheres e o Cangaco, p.209. Maiores detalhes nas Referências Bibliográficas, situadas após a conclusão do artigo.

¹³ Palavra inglesa que significa “interior” ou “campo” em oposição à cidade ou litoral.

HOMEM DA LEI FAZ LEITURA PARA LAMPIÃO

Doutor Manoel Cândido da Silva, funcionava como promotor público na cidade de Buíque, interior de Pernambuco, lugarejo que fez notório, porque lá nasceu em 1916, Candeeiro, membro do bando de Lampião, batizado Manoel Dantas Loyola¹⁴.

Homem letrado e observador, gozando evidentemente das prerrogativas da sua função, foi coletando informes sobre a saga cangaceira. Coetâneo com os fatos escreveu e publicou o livro “Factores do Cangaço”, dando seu testemunho e exarando opiniões acerca das atividades dos cangaceiros e das volantes, suas perseguidoras. Certo dia, em viagem para a cidade de Mata Grande, município de Alagoas, Cândido e seu companheiro de viagem, indivíduo por nome Manoel Rodrigues de Carvalho, apodado Né Rico, caíram nas garras do bando chefiado por Virgulino Ferreira, filho do hoje município de Serra Talhada, outrora Vila Bela, estado de Pernambuco. Juntados a outros reféns dos bandoleiros, a autoridade judiciária ouviu seu nome pronunciado alto, por algum dos desafortunados ali presentes, prisioneiros também, despertando instantaneamente a atenção do comandante da gangue, Lampião em pessoa, que de pronto se dirigiu a ele indagando:

- Doutor, **dizem** (grifo nosso) que o senhor escreveu um livro sobre o cangaço. É verdade? – perguntou ao prisioneiro, que demonstrava claramente seu receio pelo que poderia acontecer.
- Sim, é verdade – respondeu o promotor.
- Cadê o livro?
- Está aqui – disse o Dr. Manoel, tirando um exemplar de uma bolsa que portava consigo.
- Então o senhor vai ler agora pra mim, doutor. (ARAUJO, 2011, p. 155/156).

Como não lhe restava alternativa, doutor Manoel pôs-se a ler sua obra, entre apavorado e artiloso, procedeu a leitura saltando as partes inconvenientes que mencionassem seu ouvinte, mas pintando com cores fortes as partes que descreviam as ações policiais, enquanto Lampião, divertido, postou-se ao seu lado na oitiva do texto. Àquela altura os assaltantes já haviam feito uma “revista” geral e surrupiado todos pertences de valor dos demais detentos. Estes, todos pávidos, em virtude da situação na qual se encontravam, presenciaram Dr. Manoel concluir a leitura e encaminhar-se até

¹⁴ Candeeiro faleceu aos 97 anos, no ano de 2013, na sua cidade natal. Esteve em Angico, no entanto, conseguiu evadir-se do formidável cerco policial, que liquidou Lampião, Maria Bonita e mais 09 cangaceiros, em 28 de julho de 1938.

Maria Bonita perguntando-lhe se tinha filhos, antes, dizendo-lhe que tinha uma filhinha para sustentar, ao tempo que invocava a interferência dela, para que Lampião não o executasse. Confirmando ter uma filha e, certamente comovida com o rogo de Cândido, dona Maria fez valer sua autoridade e prestígio com o Capitão. Resumo da ópera: o promotor saiu vivinho da silva do sinistro em que se envolvera involuntariamente.

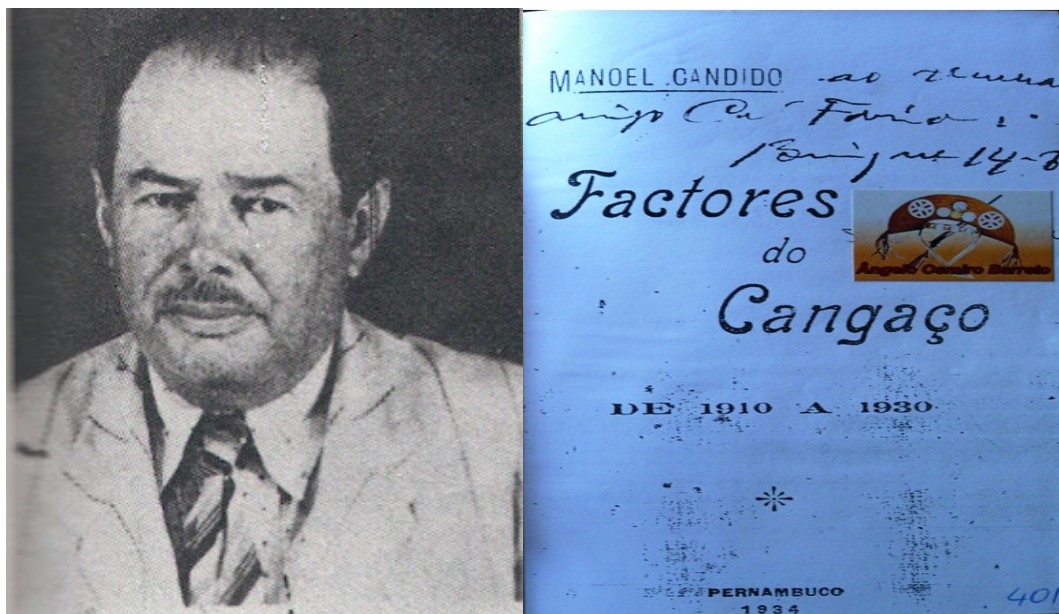


Figura 1. À esquerda Dr. Manoel Cândido. No lado direito sua obra, hoje clássica e rara.¹⁵

Retornando ao ilustre e saudoso Antonio Amaury Corrêa de Araújo, citação bibliográfica compulsória para a grande maioria dos autores que se devotam ao estudo do banditismo nordestino, ele comenta ainda sobre o embaraçoso e constrangedor encontro do fora da lei, o promotor e seus companheiros de detenção provisória:

Não houve, nesse episódio, nenhum dano físico aos que foram aprisionados. O prejuízo que existiu foi o do roubo do dinheiro, de jóias e anéis, além do desconforto moral das vítimas, da tensão em grau máximo que cada indivíduo sentiu por não saber o que aconteceria no minuto seguinte. (IDEM, 2011, p. 157/158).

Sobre-excedo no diálogo entre Lampião e Manoel Cândido, o detalhe do cangaceiro usar o verbo dizer, ao declarar que tomara conhecimento do livro escrito

¹⁵ Fotos copiadas em <https://lampiaoaceso.blogspot.com/2009/11/lampiao-x-promotor-de-justica-manoel.html> e <https://lampiaoaceso.blogspot.com/2011/10/fique-por-dentro.html> respectivamente. Acesso em 20/11/2021, às 10:58 hs.

pela Excelência do Poder judiciário, via o disse-me-disse tão usual naqueles ermos. Ou seja, a bisbilhotice fez chegar a existência da obra, ao principal personagem dela.

CONCLUSÃO

Não é verdadeiro tudo que ouço
Separar o joio do trigo pede esforço
Mas quem come a carne
Deve mastigar o osso.”¹⁶

Não fosse a observância do espaço disponível, determinada pelos editores, em conformidade com a maioria das publicações do gênero, muitos exemplos teríamos a relatar sobre o tema, nem sempre diretos, todavia, percebíveis na sua pertinência com o hábito, cremos, imperecível, de fuxicar, tão entranhado ele se encontra na cultura e no folclore brasileiro. Que o assunto comporta estudos mais profundos, diríamos mesmo científicos e acadêmicos, não nos perturba a menor hesitação

A longevidade histórica, o entranhado dos enredos, suas importunações e, em numeras ocasiões, consequências catastróficas, bem como, a resiliência do uso, nos leva a convicção que a temática comporta profusos e distintos olhares sobre ela. Espelhando o que afirmamos no período anterior, encontramos em Aglae Lima de Oliveira e Alcindo Alves Costa, afirmações convergentes, aproximadas. Entretanto, Alcindo coloca o fuxico como fator da violência social comparando-o a seca, ao banditismo e a consequente ação policial para combatê-lo. Lima, atribui ao ódio malefício acima das secas e das enchentes. Enxergo entre as duas opiniões uma lacuna: a certeza de que o fuxico pode provocar o ódio, assim como, o ódio pode fomentar o fuxico, sendo os dois, por vezes, mortais nas suas resultantes.

Valemo-nos para a elaboração deste texto, da bibliografia geral sobre o cangaço, usando sempre que preciso naturalmente, os informes encontráveis nas redes sociais especializadas ou de conteúdos outros. Confessamos ser de muita valência ambas as consultas, a tradicional e a moderna. Percorremos, jornais da época – dentre eles, o Diário de Pernambuco, Jornal Pequeno, do Recife, Diário da Noite, do Rio de Janeiro e Diário de Notícias, publicação carioca, com sucursais espalhadas em todo

¹⁶ Manoel Neto. Versos Engavetados. Inéditos.

país – de antemão sabedores da diminuta possibilidade de êxito nesta busca, face a opção editorial destes veículos impressos, em noticiar os grandes fatos, prediletamente tragédias notórias pela desmesurada quantidade de sangue a manchá-las, e pelo *frissom*¹⁷ causado no público leitor. Vale dizer que os conteúdos de determinadas reportagens encontradas, embora fornecessem indícios do mal falar, influenciando os desastres descritos, os articulistas passavam batidos por este aspecto, deveras no período, desprezíveis para o enfoque central das matérias, recomendadas para excitar e comover as lágrimas aficionados avulsos e assinantes das folhas.

Incrível é que nos tempos atuais, transportada para a linguagem das redes eletrônicas de notícias e suas imensuráveis possibilidades de divulgação, a futrica permanece na ordem do dia. Nos deparamos numa dessas postagens cibernéticas, com uma jovem modelo desmentindo constrangida, versões disseminadas nestes veículos, atrativos para milhares de assistentes, que não tinha mau hálito. O fato é, sem hesitação, histriônico. A má notícia, para os que abjetam o fuxico, consiste na possibilidade ultra rápida de ele espalhar-se nos quatro cantos do mundo, denegrindo reputações e premiando os seus sempre furtivos disseminadores. Galgou a universalidade!

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO. Antonio Amaury Corrêa de. **Maria Bonita, a mulher de Lampião**. Coleção Gente da Bahia. Alba. Edição 1. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 2011. 280 p.: il.

_____. Lampião. As Mulheres e o Cangaço. Traço Editora. São Paulo, 1985, 399 p. il.

BARRETO. Ângelo Osmiro. **Assim Era Lampião e outras histórias**. Fortaleza: LC Gráfica e Editora, 2012. 238 p.: il.

CALASANS, José. **Quase biografias de jagunços: o séquito de Antonio Conselheiro**. Salvador: UFBA, 1986. 109 p.

CLAUDINO. Nadja. Maria Bonita. **Entre o Punhal e Afeto**. Cajazeiras: Arribação, 2020. 252 p.: il.

¹⁷ Vocábulo de origem francesa, língua muito influente entre os intelectuais, escritores e jornalistas que a usavam com frequência naquela época. Foi, gradativamente, substituída por palavras inglesas, hoje abusivamente utilizadas

HOUAISS. Antonio. et alii. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**.1. Edição. Editora Objetiva. Rio de Janeiro, 2001. 2925 p.: il.

IRMÃO. José Bezerra Lima. **Lampião: a raposa das Caatingas**. 3. Edição. Salvador: JM Gráfica e Editora Ltda. 2015, 736 p.: il.

MONTENEGRO. Abelardo, Fernando. **Fanáticos e Cangaceiros**. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2011, 424 p.

OLIVEIRA. Aglae Lima de. **Lampião, Cangaço e Nordeste**. 2. Edição. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1970. 494 p.: il.

DO FUNDO DO BAÚ

CANGAÇO, LUTA DE CLASSE¹

Sodré Vianna

O homem estranhou muitissimo que eu tivesse ditto “meu irmão cangaceiro.

Não comprehendia.

Porém eu declarei que o phenomeno mais evidente e mais amplo, no mundo inteiro, é a luta de classes. A luta da maioria opprimida contra a minoria oppressora.

Ahi elle pulou ferido na vaidade intellectual. Eu tinha pisado o callo brabo da alma pequeno-burgueza.

- Boneca pra luta de classes! Tambem sei que ella existe, ora essa! Mas que tem o cangaço a ver com isto?

-Tem muita cousa.

O homem trocou a cara por um ponto de interrogação.

E eu falei que todas as historias de cangaceiros começam sempre por um acto de vingança. É o filho que cobra com o rifle a morte do pae, é o irmão que vae topar na ponta da faca o seductor da irmã, é o humilde lavrador que se desespera com a tomada de suas terras, é mesmo o cidadão sem eira nem beira que se viu brutalizado pela policia e pelos coroneis e “faz logo uma desgraça”... Tudo assim. Pois isto é consequência da luta de classes. Me diga só: se não houvessem as desigualdade sociaes, poderosos, apaniguados de poderosos, tudo junto agindo para manter o poder, que succederia? Succederia que aquelles factos, deixando de exprimir detalhes de um methodo de dominação acceito pela sociedade, e as consequencias desse methodo de dominação, passariam constituir apenas casos isolados de maldade gratuita. Ahi sim: “crimes communs”. Um ou outro, devido sómente aos máos-bofes deste ou daquelle ferrabraz. Mas, nem assim, a elles corresponderiam, como acontece em relação a cada caso do quadro actual, outros tantos cangaceiros. Porque a justiça, sendo então para todos, e não para servir os interesses dos grandes, justiça-de-classe, como é agora, puniria os malfeitores fossem quaes fossem. E os offendidos, satisfeitos nos seus sentimentos de familia, ou nos seu direitos e na sua dignidade de cidadãos, não teriam

¹ Crônica publicada originalmente no jornal “A Manhã” no dia 2 de junho de 1935. Biblioteca Nacional Digital / Hemeroteca Digital:
<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=116408&pasta=ano%20193&pesq=canga%C3%A7o&pagfis=10602>

Reproduzimos a crônica aqui com sua ortografia original.

que recorrer á vingança individual e, conseqüentemente, não teriam que se collocar “fóra da lei”. Em essencia, nenhuma differença existe entre o trabalho da cidade que se levanta em grève e se bate contra o desnivel que o relega a uma existencia de escravo – e o homem do campo que abandona a enxada ou o rebanho, afivella as cartucheiras, estrepa um magnata na pajahú e “cáe no cangaço”, cheio de odio.

Ambos exprimem um protesto. O que varia é a exteriorização desse protesto. Cada qual obedece ás circumstancias immediatas que o cercam.

Na cidade o ambiente mais culto, o treino das discussões em syndicatos, uma porção de outros factores cuja enumeração e analyse não cabem num artigo de palmo e meio, imprimem á luta do proletariado um avanço por etapas. O operario é assediado por mil e um cavalheiros que lhe acenam com mil e uma theorias “fogo-de-vista”, pretendendo fazel-o perder tempo e retardar o desfecho aqui e ali, no immenso front da batalha pela liberdade. Em todas essas provas, porém, inclusive nas desillusões que sofre quando o character inflexivel do combate desmascara os demagogos e os trahidores, a massa se politiza, se conscientiza, ganha uma technica e se firma na posse de si mesma, antes de iniciar a jornada decisiva, a jornada das armas.

No campo não ha nada disto. A vida ali é despida, tudo é ás escancaras e em doses drasticas. Os senhores feudaes não se dão ao trabalho de armar ideologias despistadoras: armam logo é o tronco e a tocaia contra os rebeldes que se dão ao luxo de mostrar cara feia.

E a reacção dos que soffrem sob o aguilhão desse jugo immediato, omnipresente, pão-pão queijo-queijo, inverte violentamente o “processo visivel” da luta: começa pelo fim.

É o cangaço.

- E porque é que elle se parece tanto com crime commum?

Por duas razões: a primeira é que os jornaes, a opinião dirigida pelo dominantes, buzina diariamente no ouvido do povo que “os bandidos”, que o “horrendo assassinato”, que o “cruel espectaculo de destruição e morte” etc, etc, etc, - e alguns patáos embarcam na cantilena e sáem como automatós repetindo estas cousas, quando a verdade é que entre os taes “bandidos” fulminados pelos adjectivos da “imprensa independente” e os “mantenedores da ordem” que ella elogia, os sertanejos não hesitam – e preferem os “bandidos”! A segunda razão reside, como é facil de imaginar-se, nas proprias condições em que se deflagra e se amplia a actuação

O HOMEM DA RUA²

Rubem Braga

Os soldados matarão Lampião, mais a mulher dele. Cortaram as cabeças mandaram para a cidade. Corisco, um amigo do defunto, pegou os inimigos dele que estavam mais á mão, matou, cortou as cabeças e mandou para a cidade. Um trabalho decente.

A respeito desse fato os jornais se dividiram em dois grupos. Uns publicaram o retrato das cabeças dos cangaceiros. Todas arrumadinhas numa prateleira, com os chapéus ao lado, fazendo “pendant” para acertar a paginação. Estava lindo, arrumadinho e comovente como um soneto. Havia mesmo uma graça feminina, um geito de ternura naquela arrumação.

Os jornais que publicaram esse cliché elogiaram os soldados autores da façanha. Uns heróis. Todos foram promovidos.

Os outros jornais não publicaram a fotografia. Talvez porque não a receberam em primeira mão. Esses jornais xingaram os primeiros por dois motivos:

a) – porque publicaram a fotografia. Ela dá uma triste ideia de nosso nível de civilização. Não devia ser publicada.

b) – porque chamaram os soldados de heróis. Eles são uns bandidos, tão ruins como os cangaceiros, ou piores.

Eu concordo com a letra “b” e discordo da letra “a”.

Acho que a fotografia devia ser publicada. Ela não tem, como se diz, o defeito de mostrar nosso grau de civilização. Tem, exatamente, a virtude de mostrar nosso grau de civilização. Ela é a expressão, alias poetica e gentil, de um crime praticado por homens que agiam em nome do governo. Publicar a fotografia é mostrar, é documentar o crime. Esconder a fotografia seria esconder o crime, ser cúmplice dos

² “O Homem da Rua” foi um seção da Revista Diretrizes escrita por Rubem Braga entre os anos de 1938 e 1939. O texto reproduzido aqui faz parte da edição de setembro de 1938. Biblioteca Nacional Digital / Hemeroteca Digital:

<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=163880&pasta=ano%20193&pesq=o%20homem%20da%20rua&pagfis=330>

Reproduzimos a crônica aqui com sua ortografia original.

criminosos. Para evitar qualquer dúvida aproveito a ocasião para declarar que, se em qualquer época alguém tiver a lembrança de me cortar a cabeça ficarei muito grato a quantos publicaram na imprensa o retrato de minha cabeça cortada e o nome do cortador. Assim haverá a feliz possibilidade de algum amigo ou parente meu, numa tarde em que estiver aborrecido e sem ter o que fazer, cortar a cabeça do cortador de minha cabeça, o que me será muito agradável, e sera ainda devéras instrutivo para o meu filho e outras criancinhas brasileiras.

Acho que o Ministerio da Educação davia se entender com o Ministerio da Justiça para que fossem cortadas as cabeças dos soldados, mandando depois que elas fossem artisticamente arrumadas numa prateleira e fotografadas. Essas fotografias, juntamente com a já publicada, deveria ser distribuida pela infancia das escolas, pela juventude dos ginasios e pela mocidade das academias. Desde, porém, que haja alguma dificuldade em cortar a cabeça dos referidos soldados, o que é lamentavel, serviriam para o mesmo fim as cabeças cortadas por “Corisco”.

Estou de acordo, como se percebe, com a letra “b”. E a tal ponto que sugiro, caso haja facilidade, que sejam cortadas as cabeças dos diretores de jornais que chamaram os cortadores de cabeças de heróis. Creio mesmo que se poderia aproveitar a oportunidade para fazer um serviço mais amplo, cortando mais alguns milhares de cabeças que ha por aí e que não fariam falta nenhuma ao país, embora muitas delas se julguem indispensaveis e sejam importantes.

Só o fáto dos soldados haverem matado duas mulheres faz com que eles sejam considerados bandidos. Matar mulheres está abaixo de qualquer adjetivo. É indigno, covarde e desumano. Mesmo em caso de suprema necessidade nunca se deve, sob pretexto nenhum, matar uma mulher. O que se póde fazer decentemente, e deve ser feito com cavalheirismo, é dar alguns socos, uma boa surra ou mesmo alguns tiros em regiões não fatais. Matar mulher é coisa indigna de homem civilisado. E é anti-social porque nos grandes centros urbanos ha, constantemente, carencia desse produto animal, que é genero de primeira necessidade, cuja falta ocasiona graves disturbios cerebrais, como a poesia catolica moderna, os romances ultra-essencialistas, os livros de filosofia néo-tomista, etc, etc.³

³ Seria uma irresponsabilidade da parte da equipe editorial do periódico “Cangaço em Revista” não fazer uma ressalva ao conteúdo deste ultimo parágrafo do texto de Rubem Braga. Seja pelo espírito da época ou pelas tendências ideológicas inerentes ao autor, fica claro que o trecho em questão está carregado de um intenso machismo que salta aos olhos contemporâneos. Fica a impressão, no entanto, que a apologia machista não é a razão de ser do parágrafo. É como se o homem da rua, ao caminhar

O HOMEM DA RUA

R. B.



Os soldados mataram Lampeão, mais a mulher dele. Cortaram as cabeças mandaram para a cidade. Corisco, um amigo do defunto, pegou os inimigos dele que estavam mais á mão, matou, cortou as cabeças e mandou para a cidade. Um trabalho decente.

A respeito desse fato os jornais se dividiram em dois grupos. Uns publicaram o retrato das cabeças dos cangaceiros. Todas arrumadinhas numa prateleira, com as chapéus ao lado, fazendo "pendant" para acertar a paginação. Estava lindo, arrumadinho e comente como um soneto. Havia mesmo uma graça feminina, um geito de ternura naquela arrumação.

Os jornais que publicaram esse clichê elogiaram os soldados autores da façanha. Uns heróis. Todos foram promovidos.

Os outros jornais não publicaram a fotografia. Talvez porque não a receberam em primeira mão. Esses jornais xingaram os primeiros por dois motivos:

a) — porque publicaram a fotografia. Ela dá uma triste ideia de nosso nível de civilização. Não devia ser publicada.

b) — porque chamaram os soldados de heróis. Eles são uns bandidos, tão ruins como os cangaceiros, ou piores.

Eu concordo com a letra "b" e discordo da letra "a".

Acho que a fotografia devia ser publicada. Ela não tem, como se diz, o defeito de mostrar o nosso grau de civilização. Tem, exatamente, a virtude de mostrar o nosso grau de civilização. Ela é a expressão, aliás poética e gentil, de um crime praticado por homens que agiam em nome do governo. Publicar a

fotografia é mostrar, é documentar o crime. Esconder a fotografia seria esconder o crime, ser cúmplice dos criminosos. Para evitar qualquer dúvida aproveito a ocasião para declarar que, se em qualquer época alguém tiver a lembrança de me cortar a cabeça ficarei muito grato a quantos publicaram na imprensa o retrato de minha cabeça cortada e o nome do cortador. Assim haverá a feliz possibilidade de algum amigo ou parente meu, numa tarde em que estiver aborrecido e sem o que fazer, cortar a cabeça do cortador de minha cabeça, o que me será muito agradável, e será ainda deveras instrutivo para o meu filho e outras criancinhas brasileiras.

Acho que o Ministerio da Educação devia se entender com o Ministerio da Justiça para que fossem cortadas as cabeças dos soldados, mandando depois que elas fossem artisticamente arrumadas numa prateleira e fotografadas. Essa fotografia, juntamente com a já publicada, deveria ser distribuída pela infancia das escolas, pela juventude dos ginasios e pela mocidade das academias. Desde, porém, que haja alguma dificuldade em cortar a cabeça dos referidos soldados, o que é lamentável, serviriam para o mesmo fim as cabeças cortadas por "Corisco".

Estou de acordo, como se percebe, com a letra "b".

E a tal ponto que sugiro, caso haja facilidade, que sejam também cortadas as cabeças dos diretores de jornais que chamaram os cortadores de cabeças de heróis. Creio mesmo que se poderia aproveitar a oportunidade para fazer um serviço mais amplo, cortando mais alguns milhares de cabeças que ha por aí e que não fariam falta nenhuma ao país, embora muitas delas se julguem indispensáveis e sejam importantes.

Só o fato dos soldados haverem matado duas mulheres faz com que eles sejam considerados bandidos. Matar mulheres está abaixo de qualquer adjetivo. É indigno, covarde e desumano. Mesmo em caso de suprema necessidade nunca se deve, sob pretexto nenhum, matar uma mulher. O que se pôde fazer decentemente, e deve ser feito com cavalheirismo, é dar alguns socos, uma bôca surra ou mesmo alguns tiros em regiões não fatais. Matar mulher é coisa indigna de um homem civilizado. E é anti-social porque nos grandes centros urbanos ha, constantemente, carencia desse produto animal, que é genero de primeira necessidade, cuja falta ocasiona graves disturbios cerebrais, como a poesia catolica moderna, os romances ultra-essencialistas, os livros de filosofia néo-tomista, etc, etc.

Foto da página 7 da Revista Diretrizes, edição de setembro de 1938.

pela cidade, escorregasse na casca de banana que ele mesmo havia comido e caísse de pernas para o ar revelando mais de si do que gostaria. A tentativa do uso da ironia para criticar os intelectuais conservadores da época, acaba se revelando uma piada de extremo mau gosto que não deve ser endossada ou tolerada sob nenhuma circunstância. A decisão de publicar o texto, portanto, se deve ao fato de acreditarmos que este revela uma importante crítica à postura do governo e da sociedade civil no Estado Novo no que diz respeito à espetacularização da morte dos cangaceiros, mesmo que no final o autor padeça de suas próprias contradições. Preferimos, então, publicar o texto com todas suas contradições e fazer a crítica histórico-literária da fonte, do que empreender uma autocensura que serviria apenas para aferir a reflexão e o debate sobre os temas.

