

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Luiz Antônio Teixeira de Andrade

RELIGIÃO E CANGAÇO: a devoção ao cangaceiro Jararaca, o delinquente convertido em
santo popular na cidade de Mossoró-RN

Juiz de Fora
2021

Luiz Antônio Teixeira de Andrade

RELIGIÃO E CANGAÇO: a devoção ao cangaceiro Jararaca, o delinquente convertido em santo popular na cidade de Mossoró-RN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Volney J. Berkenbrock

Juiz de Fora

2021

Luiz Antônio Teixeira de Andrade

RELIGIÃO E CANGAÇO: a devoção ao cangaceiro Jararaca, o delinquente convertido em santo popular na cidade de Mossoró-RN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião

Aprovado em _____ de _____ de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Volney J. Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rodrigo Portella
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Celso Pinto Carias
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Dedico este trabalho aos meus familiares, em especial aos meus pais, Antônio Custódio e Ana de Jesus (In memoriam) e a minha esposa Rosemayre, mulher mestiça e guerreira, um buquê de rosas que me seduziu. Para você Rosemayre, vai meu maior agradecimento e todo o meu amor.

AGRADECIMENTO

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Agradeço a todos os professores (as) do curso de mestrado do PPCIR e, principalmente, àqueles(as) com os quais convivi durante as disciplinas cursadas, pela generosidade e seriedade nas aulas ministradas e no desempenho da função da docência.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Volney Berkenbrock, pela orientação sempre cuidadosa ao longo do mestrado, debatendo comigo as minhas ideias, os meus equívocos, apontando erros e sugerindo caminhos.

Aos colegas de mestrado que estiveram ao meu lado nos melhores e nos piores momentos, compartilhando o doce e amargo processo de amadurecimento da pesquisa e da escrita.

Finalmente, expresso minha gratidão a todos os devotos dos milagreiros de cemitérios, em especial, aos devotos do cangaceiro Jararaca.

RESUMO

Esta pesquisa busca compreender a transformação de um cangaceiro em santo, tendo como objeto de investigação José Leite de Santana, vulgo Jararaca. Esse jovem sertanejo, após desertar do exército por ter participado de uma insurreição militar contra o comando do quartel onde servia, na capital sergipana, para prover a própria subsistência, engajou-se no cangaço, tornando-se chefe de um dos subgrupos de Lampião. Jararaca participou do ataque à cidade de Mossoró (RN), onde foi ferido, preso, indiciado em inquérito policial e finalmente, em 19 de junho de 1927, aos 26 anos de idade, sumariamente assassinado e enterrado ainda vivo pelas forças policiais. Após sua morte, que suscita mais de uma versão, tornou-se objeto de devoção religiosa por parte de fiéis, que afirmam terem alcançado milagres por seu intermédio ou que acreditam virem a alcançá-los por meio de promessas à beira de seu túmulo, no Cemitério São Sebastião, na cidade de Mossoró, local de grande visitação, devoção e entrega de ex-votos, sobretudo nas celebrações do dia de Finados. Diante dessa sucessão de fatos, esta pesquisa orienta-se a partir da seguinte questão problema: como a morte do cangaceiro e os fatos a ela ligados, como violência e martírio, originaram a devoção, alimentando-a até os dias de hoje? A discussão teórica fundamenta-se em duas obras clássicas da antropologia: Marcel Mauss – *Ensaio sobre a dádiva* (2003); Marcel Mauss & Henri Hubert *Sobre o sacrifício* (2017).

Palavras-chave: Cangaço; Religiosidade popular; Devoção marginal; Santo de cemitério; Dádiva.

ABSTRACT

This research seeks to understand the transformation of a cangaceiro into a saint, whose object of investigation is José Leite Santana, as known as Jararaca. This young country man after defecting from the army for having participated in a military insurrection against the command of the barracks where he served, in the sergipana capital, to provide his own subsistence, he engaged in the cangaço, becoming head of one of Lampião's subgroups. Jararaca participated in the attack on the city of Mossoró (RN), where he was wounded, arrested, indicted in a police investigation and finally, on June 19, 1927, at the age of 26, summarily murdered and buried still alive by police forces. After his death, which raises more than one version, he became the object of religious devotion on the part of the faithful, who claim to have achieved miracles through him or who believe they will reach them through promises on the edge of his grave, in the Cemetery São Sebastião, in the city of Mossoró, place of great visitation, devotion and delivery of ex-vows, especially in the celebrations of All Soul's day. In view of this succession of facts, this research is guided by the following problem question: how did the death of the cangaceiro and the facts linked to it, such as violence and martyrdom, lead to devotion, feeding it to this day? The theoretical discussion is based on two classic works of anthropology, from Marcel Mauss – *Ensaio sobre a dádiva; Sobre o sacrifício* – and from Henri Hubert

Key-words: Cangaço; Popular religiosity; Marginal devotion; Cemetery saint; Donation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 O CANGAÇO LAMPIÔNICO.....	12
1.1 SALVE EU, FAMOSO LAMPIÃO.....	12
1.2 LAMPIÃO CONTINUA ACESO.....	34
1.3 MUITO PRAZER, JOSÉ LEITE SANTANA, VULGO JARARACA.....	44
2 CATOLICISMO POPULAR: UM CATOLICISMO PLURIFORME E UNITÁRIO.....	51
2.1 UMA RELIGIÃO DO POVO.....	51
2.2 CATOLICISMO POPULAR NO SERTÃO NORDESTINO.....	57
2.3 MISSA DO CANGAÇO: TURISMO, MEMÓRIA E SOCIABILIDADE.....	61
3 CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO E DA SANTIDADE DE JARARACA.....	69
3.1 SÓ VIRTUDES HERÓICAS CONDUZEM À SANTIDADE E À DEVOÇÃO?.....	69
3.2 DEVOÇÕES POPULARES GANHAM ADESÃO PELO RECONHECIMENTO DE GRAÇAS E MILAGRES.....	74
3.3 CEMITÉRIO SÃO JOÃO BATISTA COMO UM ESPAÇO SAGRADO DE DEVOÇÃO A JARARACA.....	78
3.4 CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO DE UM SANTO MARGINAL.....	81
3.5 DÁDIVA, RECIPROCIDADE E SUA RELAÇÃO COM O SAGRADO.....	86
3.6 RELAÇÃO ENTRE DEVOTO E SANTO: BARGANHA COMO PRÁTICA DO SAGRADO.....	89
3.7 SACRIFÍCIO E CONTRATO DE PROMESSA.....	90
3.8 PAGAMENTO DE PROMESSA.....	92
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	97

INTRODUÇÃO

No processo de construção desta dissertação, foram muitos os momentos de dúvida, angústia e ansiedade, em razão do surgimento de um fato novo, superveniente e extraordinário para superar: a pandemia do vírus SARS-Covid-2 (Coronavírus), causador da doença COVID-19. Provocando radical mudança no comportamento e nas regras de convívio em todo o mundo, a pandemia obrigou as autoridades públicas a tomarem uma série de medidas impositivas de restrição à circulação de pessoas e de distanciamento social, como forma de mitigar a exposição ao contágio e à proliferação do vírus.

Esse quadro excepcional decorrente da COVID-19 inviabilizou a realização da pesquisa de campo na cidade de Mossoró (RN), para onde se dirigem romeiros no dia dos mortos (2 de novembro) com preces ou agradecimento por graças alcançadas a um santo do imaginário popular, que, em vida, foi um fora da lei: o cangaceiro Jararaca. Dessa forma, a metodologia da pesquisa, que se constituía de duas frentes – a primeira, com levantamento de literatura e fichamento de leitura sobre cangaço, religiosidade popular, devoção e sacrifício, a partir da consulta a fontes primárias e secundárias; a segunda, com trabalho etnográfico para o conhecimento do campo empírico (observação e participação) – teve que ser totalmente reorientada.

Diante dessa nova realidade, substituímos a pesquisa etnográfica pelo diálogo com algumas teses e dissertações que versassem sobre o objeto de estudo desta dissertação: Jararaca, o cangaceiro que, depois de morto, torna-se santo popular e de devoção por parte de grande número de fiéis. Estes, à beira de seu túmulo (no Cemitério São Sebastião, na cidade de Mossoró), local de intensa visitação, sobretudo nas celebrações do dia de finados, fazem promessas e afirmam ocorrer milagres alcançados por seu intermédio.

Com efeito, o calendário religioso de alguns municípios dos estados de Sergipe e do Rio Grande do Norte é marcado por movimentadas romarias, preces, ladainhas, novenas, pedidos de bênçãos, cura e proteção ou agradecimento por graças alcançadas. Toda essa movimentação é dedicada a um santo do imaginário popular, que em vida foi um fora da lei. Se a missa do cangaço realizada em memória de Lampião e de seus nove cabras, mortos e degolados no cerco de Angicos movimenta romeiros de regiões vizinhas, ou até mesmo mais distantes, para a cidade de Poço Redondo (SE), o mesmo acontece com a veneração ao cangaceiro Jararaca: um número cada vez mais crescente de grupos de romeiros deslocam-se no dia dos mortos (2 de novembro) para a cidade de Mossoró (RN).

Delimitado o objeto deste estudo, estabelece-se a questão problema, que se assenta num paradoxo: como se compreende a devoção religiosa, com atribuição de milagres e curas a um cangaceiro que, em vida, foi assassino? Em outras palavras, por que devotos transformaram um cangaceiro em santo milagreiro, se o seu passado se relaciona à violência e à morte? Para melhor compreender esse paradoxo, é necessário que uma pequena história sobre nosso objeto seja contada. José Leite Santana, vulgo Jararaca, nasceu no dia 5 de maio de 1901, em Pajeú das Flores, no município de Buíque (PE). Foi um jovem sertanejo que, após desertar do exército, em razão de ter participado de uma insurreição militar contra o comando do quartel onde servia na capital sergipana, entra para o cangaço para prover a própria subsistência. Torna-se chefe de um dos subgrupos de Lampião e participa do ataque à cidade de Mossoró, onde, em 19 de junho de 1927, aos 26 anos de idade, é ferido, preso, indiciado em inquérito policial e finalmente assassinado pelas forças policiais, que segundo relatam, o teriam enterrado vivo.

Tentando desvencilhar-se dessa generalização e compreendendo que o tema cangaço oferece terreno fértil para outros caminhos de pesquisas, o presente estudo estabelece a seguinte hipótese: esse processo de santificação de um cangaceiro constrói-se a partir da dupla relação – morte trágica e barganha. Esta consiste na prática de negociação entre devoto e santo intercessor, implicando três instâncias: pedido, graça e pagamento de promessa. Tanto a religiosidade do sertanejo quanto a do cangaceiro, são marcadas pelas hierofanias e linguagens, pelos sincretismos e símbolos, pelas mitologias e utopias, enfim, pelas promessas, devoções e desejos, que são características do catolicismo popular em suas múltiplas e possíveis interpretações. A morte violenta, a dor e o sofrimento vividos pelo cangaceiro podem gerar comoção, sendo decisivos para operar sua conversão em santo.

A partir das vozes que ecoam dos devotos que vão ao túmulo do cangaceiro Jararaca, o presente estudo propõe como objetivo geral perscrutar a razão pela qual os devotos transformaram um cangaceiro, cujo passado relaciona-se à violência e à morte, em santo milagreiro, sem a sanção das autoridades da Igreja oficial.

Para atingir esse objetivo geral, estabelecemos os seguintes objetivos específicos: fazer uma revisão de literatura sobre as principais obras que estudam o cangaço; buscar fontes primárias, como noticiários da época da morte de Jararaca, para nos aproximarmos do fato ocorrido; fazer um levantamento de eventos atuais que continuam vivificando o processo de santificação do cangaceiro Jararaca.

Ao analisar as principais obras sobre o cangaço, chama a atenção o fato de esse fenômeno social ser abordado por pesquisadores e estudiosos de forma marginal, sobretudo no que diz respeito ao aspecto religioso. Billy Jaynes Chandler (1980, p. 77), em *Lampião, rei dos*

cangaceiros, aborda a religiosidade nordestina no período do cangaço como “supersticiosa, vulgar e primitiva”. Para Abelardo F. Montenegro (1973, p. 204), em *Fanáticos e cangaceiros*, “[...] o cangaceiro é um tipo supersticioso que acredita na força mágica de patuás, figas, amuletos e orações fortes para o fechamento do corpo como meio de imunizá-lo dos males exteriores”.

Em resumo, comumente, as pesquisas sobre o cangaço restringem-se a duas discussões básicas: ora associam o cangaceiro ao bandido social, sanguinário mau-caráter e sem escrúpulos; ora o associam ao justiceiro, ou cangaceiro-herói *robinwoodiano*, que distribuía parte de suas pilhagens às miseráveis populações sertanejas. Esse segundo viés colabora para a construção, por exemplo, do mito Lampião. Da mesma forma, a construção do milagreiro Jararaca. A justificativa do presente estudo consubstancia-se no distanciamento dessa ótica, buscando mostrar que o cangaço está impregnado de religiosidade mística, supersticiosa e devocional, que extrapola a ortodoxia implantada pela Igreja oficial. Esse enfoque contribui para o enriquecimento do debate no campo acadêmico.

Como norteador para esta dissertação, foi fundamental o seguinte *corpus* teórico: primeiramente, três estudos que investigaram o mesmo objeto – Jararaca: a tese de doutorado *Memória, cultos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte* e o artigo *As vidas e as mortes de Jararaca: narrações de uma devoção popular no Nordeste brasileiro*, de Eliane Tânia Martins de Freitas; *O santo do purgatório: a transformação mítica do cangaceiro Jararaca em herói*, de Kesia Cristina França Alves; *Uma morte muito aperreada: memória e esquecimento nas narrativas sobre um cangaceiro de Lampião em Mossoró*, de Marcílio Lima Falcão.

As dissertações defendidas por Marcílio Lima Falcão e Kesia Cristina França Alves tiveram como objetivo estudar a construção das memórias e, nesse processo, compreender as formas de circulação, apreensão e ressignificação sobre a santificação do cangaceiro Jararaca. O estudo de Eliane Tânia Freitas destaca os ritos, sobretudo em seus aspectos verbais, como os testemunhos, as narrações hagiográficas e os fatos históricos tidos como reais.

Fundamentais no *corpus* teórico são os estudos sobre a relação entre devoto e santo – barganha como prática do sagrado –, de Marcel Mauss, em o *Ensaio Sobre a Dádiva* (2003). Destaca-se ainda o sacrifício e o contrato de promessa, de Marcel Mauss e Henri Hubert (2017), para os quais “o puro e o impuro não são contrários que se excluem, mas dois aspectos da realidade religiosa”.

Feitas essas considerações e a partir da leitura e da reflexão sobre esses trabalhos e de outras fontes de pesquisa de variados campos (Sociologia, História, Antropologia, Ciência da Religião), bem como a partir de documentários e reportagens veiculadas pela mídia a respeito

das devoções populares, todos referenciados ao longo do texto, configurou-se a presente dissertação, que se organiza em três capítulos.

O primeiro capítulo propõe-se a apresentar o objeto desta pesquisa: José Leite Santana, vulgo Jararaca, o cangaceiro que, na conta de fazedor de milagres, transformou-se numa figura lendária e virou santo. Para tal, será apresentada uma visão geral de um dos maiores movimentos rebeldes ocorridos no Brasil – o cangaço –, com destaque para o período do reinado lampiônico. Esse fenômeno está relacionado ao sistema político, jurídico, econômico e social do Nordeste brasileiro no período compreendido entre o final do século XIX até o final da década de 1930, no século XX. O capítulo tem como desafio mostrar que, apesar da tragédia ocorrida na Grota de Angicos, o fenômeno do cangaço fascina até os dias de hoje, estando imortalizado na literatura¹, no cinema², no artesanato, na moda, na música, no futebol, entre outros.

No segundo capítulo são apresentadas algumas reflexões sobre o catolicismo popular, em especial sobre a religiosidade praticada no sertão nordestino, onde tudo remete às certezas de Deus, e marcada pelo sincretismo, pela seca, pela morte, pelas pelejas, pelas penitências, pelos beatos e pelas romarias. O capítulo finaliza com a descrição de uma cerimônia que pode ser entendida como ressignificação do fenômeno histórico e, concomitantemente, produto de consumo para o turismo local: 22^a Missa do Cangaço, realizada na Grota de Angicos.

No terceiro capítulo, a fim de atender aos objetivos da pesquisa, será tratado o processo de construção da santidade e da devoção a Jararaca, o que levou o povo a considerá-lo, de alguma forma, um santo. Com suporte nas obras de Marcel Mauss – *Ensaio de Sociologia* (2001) e *Antropologia e Sociologia* (2003), bem como de Marcel Mauss e Henri Hubert (2017), que versam sobre a dádiva e o sacrifício, entendemos ser possível compreender a relação existente entre o devoto e o santo, bem como o contrato de promessa pelo qual ambos (santo e devoto) ficam encarregados de cumprir obrigações específicas.

¹ Entre várias obras literárias em que o cangaço foi abordado como tema central ou secundariamente, destacamos os romances de José Lins do Rego: “Menino de Engenho” (1932), “Fogo Morto” (1943) e “Cangaceiros” (1953).

² Entre os filmes que compõem um amplo quadro de interpretações sobre o tema, destacam-se: “O cangaceiro”, de 1953, com direção de Lima Barreto; “Lampião, o Rei do Cangaço”, de 1963, com direção de Carlos Coimbra; “Deus e o Diabo na Terra do Sol”, de 1964, e “O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro”, de 1969, ambos sob a direção de Glauber Rocha.

1 O CANGAÇO LAMPIÔNICO

*Se Jesus é a luz do mundo,
Virgulino foi Lampião.*³

O século XVII, durante o período de colonização holandesa no litoral do Nordeste, já se mostrava pródigo em relação a violentas ações de salteadores e bandidos (homens sem terras, bens, direitos e garantias assaltavam fazendas, saqueavam comboios e armazéns de víveres em vilas e cidades). A partir do século XIX com o deslocamento do banditismo do litoral para o sertão nordestino, essa forma de criminalidade foi denominada como cangaço.

Cumprir salientar que não analisaremos o cangaço em sua fase embrionária, porquanto demandaria estudo aprofundado dos seus aspectos antropológicos, sociológicos, históricos e religiosos para se entender sua complexidade no sertão nordestino. Além disso, a considerável quantidade de obras a respeito do tema torna inviável uma apreciação aprofundada sobre cada uma delas.

1.1 SALVE EU, FAMOSO LAMPIÃO⁴

Este estudo apresenta basicamente o ciclo lampiônico, ou seja, o período de ápice e decadência do cangaço:

Lampião foi o expoente máximo do cangaço, mas não seu criador. O cangaço com seu modo de vida peculiar foi um fenômeno exclusivamente brasileiro. Já existia muito antes de Lampião nascer. Um bando de cangaceiros era um agrupamento de homens armados, que faziam da vingança, da extorsão e de outros delitos o seu meio de vida (AMAURY; FERREIRA, 1999, p. 24).

Feitas essas observações, cabe referirmo-nos, de modo sucinto, ao que entendemos por cangaço. A origem do termo é incerta, porém a explicação mais aceita refere-se à canga⁵ ou

³ SOLHA, Waldemar José. Relato de Prócula. Editora: A Girafa, 2009.

⁴ Expressão extraída de uma mensagem escrita por Lampião na parede de um bilhar, em 1929, e endereçada aos soldados das forças volantes que o perseguiram. Ver em: LIRA, João Gomes de. *Lampião: Memórias de um soldado de volante*. Recife. Cepe, 1990, p. 445.

⁵ De acordo com o dicionário Houaiss, o termo canga, é de origem controversa e surgiu provavelmente no século XIV, tendo uma diversidade de significados: armação de madeira sobre telhados de palha; peça de madeira para prender junta de bois a carro ou arado; pau assentado nos ombros de dois carregadores e usado para transportar objetos pesados; instrumento de suplício chinês; ganga; domínio; opressão; jugo, entre outros. Ver Instituto Antônio Houaiss, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro. Objetiva, 2000, pág. 597.

Para Nei Lopes: “Étimo controverso. Nascentes, separando as acepções em duas entradas, atribuí, respectivamente origem céltica e chinesa. Para nós, a origem pode estar no quicongo *kanga*, amarrar, prender, capturar, apertar, de

cangalha⁶: peça de madeira que, sobreposta ao lombo de animais de tração (bois ou outros), une-os lado a lado em arados, carroças ou carros de boi. Advém desse sentido denotativo uma metáfora: o termo retrata o sobrepeso carregado pelo cangaceiro, que “andava debaixo do cangaço”. Aos poucos, porém, o termo passou a designar um estilo de vida, nômade, saqueador, dos que vagavam pelos sertões, de modo que começou a adquirir um sentido negativo, que logo se tornou sinônimo de bandido⁷.

No livro *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX* (1978), o historiador britânico Eric Hobsbawm⁸ preocupou-se em compreender formas primitivas de resistência, principalmente camponesa, momentos antes da transição para as relações sociais de exploração capitalista, a partir do conceito de pré-políticos. O autor analisa também a evolução dos movimentos de resistência social surgidos no decurso dos séculos XIX e XX, com apelo messiânico, como as reações protagonizadas por líderes milenaristas no Brasil – Beato Antônio Conselheiro, em Canudos (BA) e Beato João Lourenço, no Caldeirão Crato (CE) –, ou por bandoleiros armados que se levantaram das camadas rurais mais pobres contra a injustiça e a desumana estrutura social vigente, no período do monopólio da terra, da força bruta e da barbárie.

No capítulo “O bandido social”, o autor desenvolveu, pela primeira vez, o conceito que se tornaria clássico na historiografia: banditismo social. Trata-se, de acordo com Hobsbawm, de “um fenômeno pré-político”, de forma que “sua força está na proporção inversa da força dos

nkanga, ação de ligar, que é amarrado (Laman). Entre os Congos cubanos, *kanga* é o amarre, a ligadura mágica”. Ver: LOPES, Nei. *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro. Pallas, 2003, p. 64.

⁶ De acordo com o dicionário Houaiss, a cangalha, termo usado desde 1518, seria um artefato de madeira ou ferro, em geral acolchoado, que se apõe ao lombo das cavalgaduras para pendurar carga de ambos os lados; um triângulo de madeira que se coloca no pescoço dos suínos para impedir que fuscem canteiros; carro puxado por só um animal; armação de madeira e ferro em que se colocam canhões ou caixas de munições, quando tem que ser conduzidos nas costas dos animais. Ver Instituto Antônio Houaiss, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro. Objetiva, 2000, pág. 598.

⁷ Segundo o Dicionário Popular da Língua Portuguesa. 5ª ed. de 1965, p.185, bandido é sinônimo de salteador; homem que, fugindo à justiça, vive de roubo. Um dos primeiros livros sobre banditismo no Brasil é *Heroes e bandidos – Os cangaceiros do Nordeste*, Ed. F. Alves, de Gustavo Barroso, publicado em 1917 (obra rara, que não nos consta ter sido reeditada); em 1930, Barroso publicou *Almas de lama e de aço – Lampeão e outros cangaceiros*, que traz um estudo sobre o banditismo dos “caxeados”, antepassados coloniais dos cangaceiros, onde se lê que, em 1843, as armas de fogo que os protocangaceiros usavam eram “bacamartes, trabucos e lacambéxes de pederneira, [que] não permitiam continuado tiroteio”, de forma que o combate logo passava para o corpo a corpo da briga de facas (1930, p. 43-52); a obra fornece ainda relevantes informações acerca da trajetória de Antônio Silvino. Em *Lampeão – Documentário*, Ranulfo Prata faz um estudo sobre a atuação do cangaceiro-rei, em território sergipano e baiano, enquanto Virgulino ainda aterrorizava a região; a obra recebe edições em 1932 e 1947, com uma reedição facsimilar da segunda, em 2010. Sobre os cangaceiros, pode-se ainda acrescentar *Cangaceiros do Nordeste*, de Pedro Baptista, publicado na cidade da Paraíba, em 1929, e *O banditismo no sul da Bahia*, de Eduardo Santos Maia, publicado em 1928.

⁸ HOBBSAWM, Eric J. *Rebeldes Primitivos*. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX. Barcelona. Aryel S. A. 1983. Obra nascida de três conferências ministradas pelo historiador na Universidade de Manchester, em meados de 1956. Neste livro aparece, pela primeira vez, a síntese e a sistematização daquilo que viria a ser um ramo de pesquisa historiográfica: o capítulo “O bandido social”.

movimentos revolucionários agrários organizados, do socialismo ou comunismo” (HOBSBAWN, 1978, p. 31). Segundo Hobsbawm, a função prática do bandido é, no máximo, impor certos limites de opressão, numa sociedade tradicional, ao preço da desordem, do assassinato e da extorsão. O tema do cangaço nordestino foi abordado por Hobsbawm em 1969, quando publicou *Bandidos*, livro em que o historiador lançou seus estudos sobre o personagem histórico Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião.

A partir da análise de algumas obras examinadas sobre o cangaço, observamos que se convencionou denominar cangaço um tipo de banditismo rural, próprio do sertão nordestino e caracterizado por bandos em torno da figura de um líder. A entrada para o cangaço ocorre, em alguns casos, por um contingente de “rebeldes primitivos” que, em resposta às injustiças, à violenta repressão das oligarquias e ao latifúndio, passam a desafiar as ordens políticas e socioeconômicas, por encontrarem-se historicamente à margem desses rincões.

Para o historiador Rui Facó (1963, p. 46), o cangaço é fruto do monopólio da terra e do mandonismo dos coronéis do Nordeste. Em uma guerra tipicamente dos sertões nordestinos e entre o cangaço e o latifúndio, o cangaço era uma forma de subversão da ordem, enfrentando a hegemonia do latifúndio, o mandonismo e o clientelismo coronelista⁹. Essa guerra provocou choque de classes, posto que o coronelismo não era apenas político; baseava-se no uso da força e da violência em larga escala, de modo que “o surgimento e o incremento do cangaço é primeira réplica à ruína e à decadência do latifúndio semifeudal, de que também é resultante”. Segundo Facó, “o cangaceirismo representava um passo à frente para a emancipação dos pobres do campo, constituía um exemplo de insubmissão, era um estímulo às lutas”.

De seu turno, Frederico Pernambucano de Mello (2013, pp. 88-89) faz o contraponto a Rui Facó, na medida em que identifica interesses e motivações diferenciadas para o ingresso no cangaço: “houve cangaços dentro do cangaço”, ocorrendo, pelo menos, três formas básicas desse fenômeno: “o cangaço meio de vida, o cangaço de vingança e o cangaço-refúgio”.

O primeiro tipo de cangaço “caracteriza-se por um sentido nitidamente existencial na atuação dos que lhe deram vida. O tipo de maior frequência e expressão como modalidade

⁹ Ao caracterizar a figura do coronel, Victor Nunes Leal, no clássico *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*, publicado pela primeira vez em 1949, afirma: “o ‘coronelismo’ é sobretudo um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terras. Não é possível, pois, compreender o fenômeno sem referência à nossa estrutura agrária, que fornece a base de sustentação das manifestações de poder privado ainda tão visíveis no interior do Brasil (LEAL, 2012, p. 23). Ver em LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Para José Murilo de Carvalho, o clientelismo “indica um tipo de relação entre atores políticos que envolve concessão de benefícios públicos, na forma de empregos, benefícios fiscais, isenções, em troca de apoio político, sobretudo na forma de voto. Ver em CARVALHO, José Murilo de. *Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual*. Dados, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, 1997.

criminal dentro do quadro geral do cangaço é o banditismo de profissão” (MELLO, 2013, p. 89). Esse tipo consiste em uma “forma de criminalidade grupal sem finalidades políticas, ideológicas ou mesmo ligadas a sentimentos de família ou clã” (MELLO, 2013, p. 171). Enfim, por não conseguir vislumbrar no meio em que se insere outra maneira de conseguir recursos para sobreviver, o indivíduo assume a vida de cangaceiro como a única solução possível.

O cangaço de vingança é o *ethos* sertanejo, é a essência do homem do sertão. Ele “aparece com menos frequência, embora as suas características de banditismo, sertanejamente ético, tenham emprestado à imagem genérica do cangaço grande destaque, especialmente literário, voltado toda ela para o objetivo de vingança; foi o cangaço nobre” (MELLO, 2013, p. 89). Trata-se de uma ética de comportamento baseada na força, que põe a honra pessoal e familiar acima de tudo para justificar a morte. Consiste em uma espécie de código consuetudinário¹⁰ a que os sertanejos obedecem: honrar a morte de um parente matando um membro da família rival significa obediência a esse código que, concomitantemente, alimenta um ciclo de vingança.

O cangaço refúgio “figura como última instância de salvação para o homem perseguido”, representando “nada mais que (...) um esconderijo, espécie de asilo nômade das caatingas” (MELLO, 2013, p. 89). Trata-se do indivíduo que, por cometer crimes e entrar em divergência com as autoridades locais, acaba tornando-se perseguido. Para proteger-se, agrega-se a um bando de cangaceiros dos quais terá proteção.

O fenômeno do cangaço foi vivenciado no território reconhecido posteriormente como a região Nordeste, exceto nos estados do Maranhão e do Piauí (Figura 1). O estado do Ceará, onde havia a presença do padre Cícero Romão Batista, a quem Lampião respeitava de forma devota, e a dos latifundiários e chefes políticos de Juazeiro do Norte, dos quais Lampião recebia proteção, sofreu menos com a violência imposta pelo cangaço no período lampiônico, mantendo-se uma postura pacífica no estado, sem afrontamentos.

¹⁰ Código Consuetudinário: É o conjunto de normas tradicionais criadas espontaneamente pelo povo, não escritas e não codificadas, que surge dos costumes de uma certa sociedade. No entendimento de Silvio Rodrigues “o costume é o uso implantado numa coletividade e considerado por ela como juridicamente obrigatório. Provém ele da prática reiterada e uniforme de certo procedimento, a qual vai gerar, no espírito da comunidade, a persuasão de sua necessidade e de sua obrigatoriedade” (RODRIGUES, 2003, p. 21-22).

Figura 1: Área de atuação de Lampião no Nordeste.



Fonte: ROITMAN, Valter. Cangaceiros. São Paulo: FTD, 2002, p.47

Da violência e da crueldade do protocangaceiro nascido escravo, Lucas Evangelista dos Santos, ou Lucas da Feira¹¹, passando por José Gomes, o Cabeleira, por Jesuíno Alves de Melo Calado, o Jesuíno Brilhante, por Antônio Silvino, o Rifle de Ouro, e por Sebastião Pereira e Silva, o Sinhô Pereira, chega-se a Virgulino Ferreira da Silva, conhecido popularmente como Lampião, o rei do cangaço. Este reinou absoluto nas caatingas do Nordeste entre 1920 e 1938,

¹¹ Até hoje não existem dados precisos que detalhem quem foi o negro Lucas da Feira, “o demônio negro” que se rebelou contra a sociedade escravocrata em que viveu. Sabe-se que, no começo do século XIX, atuou nos arredores da atual cidade de Feira de Santana, atacando tropeiros que iam ou vinham da Feira do Gado. Enquanto alguns dizem que fazia isso para depois repartir com outros negros e pobres, outros afirmam que não passou de um psicopata desumano.

no denominado ciclo do cangaço lampiônico, período em que o cangaço obteve a sua maior expressividade no âmbito do banditismo rural nordestino.

Em virtude de suas ousadas e astutas ações táticas, de sua exímia sabedoria, intuição e percepção, desarticulando as estratégias das autoridades no combate e na repressão àquela forma de banditismo, Lampião foi o personagem que mais se destacou no cangaço. Criando para si a fama de inteligente, planejador e corajoso, ele garantiu sua sobrevivência a um cerco permanente que se estendeu de 1922 a 1938, ano de sua morte na Grota do Angico, em Poço Redondo (SE). Sua derrota deve-se ao considerável reforço da repressão estatal ao cangaço durante a vigência do Estado Novo, na ditadura de Getúlio Vargas, na qual o “Nordeste rebelde, bárbaro, primitivo devia ser domado ou pela disciplina burguesa ou pela disciplina revolucionária”¹². De acordo com Chandler:

Desde cedo se viu que Lampião não era só mais um entre tantos bandidos do sertão. Até 1922, era conhecido só na sua região, mas, antes que o ano terminasse, sua fama começou a se espalhar por todo o Nordeste. Em junho daquele ano, ele e seu bando atacaram sensacionalmente Água Branca, uma comarca encravada nas serras do interior de Alagoas. Imediatamente, o jornal mais influente da região, ao comentar até que ponto suas façanhas estavam atraindo a atenção da população, chamou-o de “o famigerado Lampião”. O jornal teve uma grande percepção e senso de profecia, pois, entre os anos de 1922 até 1938, não se passava uma semana sem que Lampião fosse mencionado no noticiário, quer regional, quer nacional. Poucas vezes um bandido conseguiu captar tanto o interesse da nação por tão longo tempo (CHANDLER, 1980, p. 35).

Durante esse período, seu bando obteve tamanha projeção que se convencionou chamar a década de 1920 de reinado de Lampião. Com efeito, implementou ações em cidades de dimensões consideráveis, como Mossoró, distribuindo subgrupos armados que respondiam à sua liderança. Além disso, envolveu-se em eventos de repercussão nacional, como a passagem da Coluna Prestes pelo sertão nordestino, tendo a divulgação na imprensa de seus retratos pelo fotógrafo sírio-libanês Benjamin Abrahão Botto, que conviveu com o bando (Figura 2).

¹² ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2011, pág.141.

Figura 2: Lampião, Maria Bonita e demais cangaceiros.



Fonte: Wikimedia Commons/ Crédito: Domínio Público.

Transformado em mito por uns, odiado por outros, a partir do binarismo (bom ou mau), que identifica o sujeito como deus ou como o demônio, Lampião soube construir sua imagem de forma mitológica. Enveredando pelo século XX, esse personagem exerceu o papel de protagonista, de forma que, entre punhais, mosquetões, parabéluns, mortes e rezas, existem vários Lampiões com inúmeras identidades.

Na literatura sobre o cangaço, é comum a identidade do cangaceiro ser definida como absoluta, conservando-se a ideia de identidade como uma unidade de substância que naturaliza uma essência para tornar as coisas idênticas verificáveis em um grupo social. No entanto, como indivíduo, Lampião tem sua própria história, seu modo de pensar e, sobretudo, de ser. Para compreender o processo de construção das identidades de Lampião, utilizaremos o conceito de identidade do sujeito pós-moderno de Stuart Hall¹³.

¹³ Stuart Hall nasceu em 3 de fevereiro de 1932 em Kingston, Jamaica, e faleceu em 10 de fevereiro de 2014, em Londres, Inglaterra. Teórico cultural e sociólogo jamaicano que viveu e trabalhou no Reino Unido a partir de 1951, Hall contribuiu com obras fundamentais para os estudos da cultura, dos meios de comunicação e do campo político contemporâneo. Lecionou na Universidade de Birmingham, Inglaterra, e, juntamente com Richard Hoggart e Raymond Williams, foi um dos fundadores do Centre for Contemporary Cultural Studies, tendo sido seu diretor de 1970 a 1979. Entre os anos de 1979 e 1997, Stuart Hall foi docente na Open University, Inglaterra. Publicações de Stuart Hall no Brasil: *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003; *Quem precisa de identidade?* In: SILVA, Tomas Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004; *Identidade cultural e diáspora*. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, n. 24, 1996; *A centralidade da cultura*. In: *Educação & Realidade*. Porto Alegre, n. 22, v. 2, jul./dez. 1997.

Segundo Hall, a modernidade trouxe rupturas acerca da questão da identidade, que passou a ser extensamente discutida na teoria social:

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. Assim a chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2015, p. 09).

Nesse sentido, “o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (HALL, 2015, p. 11). Para o autor, “esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente, que [...] assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (HALL, 2015, p. 12). A noção de identidade pressupõe, então, a existência de diferenças ou especificidades pessoais que distinguem um indivíduo em relação a outro. Essa mudança na forma de perceber o sujeito e sua identidade decorre do surgimento da noção de individualidade.

Nesse sentido, Stuart Hall desafia-nos a pensar não só sobre a identidade cultural nacional e seus deslocamentos ocasionados pela globalização, mas também sobre nosso entendimento de identidade, visto que as sociedades foram, ao longo do tempo, marcadas por transformações, que influenciaram as maneiras de compreender os sujeitos e sua cultura. Dessa forma, mais do que falar em identidade, Hall sugere uma nova maneira de compreendermos a temática, percebendo que toda identidade é móvel e pode ser redirecionada. Isso indica a possibilidade de utilizarmos o termo “identificação” ou a expressão “processo identitário” para compreender de maneira mais significativa as representações que formam e transformam as culturas, os sujeitos e os espaços.

Desse modo, a partir dos argumentos trazidos por Stuart Hall introduzindo a noção de “descentração” do sujeito, descentramento este que nos revela que a identidade é transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam, não nos parece estranho que Lampião tenha-se tornado um mito expressivo na história dos sertões do Nordeste brasileiro.

O tema da mitologização de Lampião será tratado a seguir, fazendo-se necessário, portanto, revisarmos, mesmo que brevemente, o conceito de mito, cuja definição Mircea Eliade, em *Mito e Realidade*, apresenta com ressalvas:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’ [...]. O mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais uma realidade passou a existir [...] narrativa de uma ‘criação’, ela relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.[...] O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens do mito são Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos ‘primórdios’. O mito revela, portanto, sua atividade criadora e desvenda a sacralidade de suas obras. [...] Os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do ‘sobrenatural’) no Mundo (ELIADE, 1972, p. 11).

No livro *Mitos, Sonhos e Mistérios* (1957, p. 15), Mircea Eliade “compreende o valor do mito, tal como elaborado pelas sociedades primitivas e arcaicas, isto é, pelos grupos humanos entre os quais o mito é a própria fundamentação da vida social e da cultura”. E vai mais além ao apontar que,

Sendo real e sagrado, o mito torna-se exemplar e, por conseguinte, passível de se repetir, porque serve de modelo e, conjuntamente, de justificação a todos os actos humanos [...]. Um mito é uma história verdadeira que se passou no começo dos tempos e que serve de modelo aos comportamentos humanos. Ao imitar os actos exemplares de um deus ou de um herói mítico, ou simplesmente ao narrar as suas aventuras, o homem das sociedades arcaicas destaca-se do tempo profano e reúne-se magicamente ao Grande Tempo, ao tempo sagrado.

Concluindo, Eliade pensa no mito como:

comportamento humano e, ao mesmo tempo, como elemento de civilização, isto é, no mito tal como se encontra nas sociedades tradicionais porque, ao nível da experiência individual, o mito nunca desapareceu por completo: faz sentir nos sonhos, nas fantasias e nostalgias do homem moderno, e a imensa literatura psicológica habituou-nos a reencontrar a grande e a pequena mitologia na actividade inconsciente e semiconsciente de cada indivíduo. (1957, p. 19).

Mas o que faz de alguém, como lampião, um mito? Responder a esse questionamento requer que se recorra a Eliade, segundo a qual

o mito, em si mesmo, não é uma garantia de ‘bondade’ nem de moral. Sua função consiste em revelar os modelos e fornecer, assim, uma significação ao mundo e à existência humana. Daí seu imenso papel na constituição do homem. Graças ao mito (...), despontam lentamente as ideias de realidade, de valor, de transcendência (ELIADE, 1972, p. 128).

Essa visão de Eliade, de que os mitos não narram apenas as origens do mundo, mas também como nos tornamos no que hoje somos, é relevante, já que o autor ousa ver no mito

algo mais, ou seja, ensina-nos a compreender a relação do mito com nossa vida e com o que ele nos tem a ensinar. Para Eliade, os mitos exercem importante função existencial, na medida em que podem servir como modelo para conduzir o ser humano em sua jornada, a fim de encontrar seu próprio mito pessoal. Assim, se na Grécia o mito de herói é Aquiles, se na Índia é Arjuna, se no Egito é Hórus, no sertão é Lampião.

Contudo, a definição de mito que melhor ilustra o personagem Lampião, ao nosso ver, é a de Joseph Campbell, em *O herói de mil faces* (1990), segundo a qual há a presença de um construto narrativo que se manifestaria a partir de um mesmo padrão nas mais diversas culturas. O autor batiza esse construto narrativo de “jornada do herói”. Pegando emprestado da psicanálise a concepção de arquétipo, referindo-se, aqui, à ideia de função e caracterização fixa das personagens nos mitos, Joseph Campbell pontua nas narrativas míticas a existência de um mesmo repertório de elementos simbólicos, metafóricos e narrativos, ao qual ele denomina monomito¹⁴: o arauto, ocupado de levar o chamado à aventura até o herói; o mentor, ser que direciona, aconselha e motiva o herói durante o desenrolar da narrativa, podendo ser ele mesmo um outro arquétipo; o aliado e o próprio herói, peça indispensável em qualquer história, mesmo quando a sua representação é trágica.

No caso de Lampião, podemos perceber o seguinte repertório: o chamado à aventura (a entrada no cangaço foi motivada pela vingança relacionada ao assassinato do pai); o mentor (o famoso cangaceiro Senhor Pereira); os aliados (o seu próprio bando, os coiteiros e os coronéis). Herói histórico que saiu da banalidade cotidiana e de um vazio interior, enfrentando crises e caminhos traiçoeiros, sobrevivendo a uma sucessão de provas repetitivas e encontrando uma identidade e um sentido de vida, Lampião criou uma história. A tragédia que culminou na sua morte em Angicos reflete sua vitória interna: “Quando um herói sobe no cavalo e vai lutar, a vitória fundamental que ele tinha que ter já teve: dentro de si mesmo”¹⁵. Sua morte tornou sua história de vida mais gloriosa, mítica e espetacular do que a que já vinha sendo construída no decorrer de sua jornada no cangaço. De acordo com Campbell, o herói, ao dedicar a vida a algo maior, realizando proezas físicas ou espirituais, liberta-nos e conforta:

¹⁴ O monomito é um termo conceituado por Joseph Campbell, professor de literatura e especialista em mitologia, no livro *O Herói de Mil Faces* (1990). A estrutura do monomito, conforme apresentada por Campbell, surgiu de uma análise de mitos de todo o mundo, de Jesus a Buda, argumentando que todos têm uma base semelhante. A Jornada do Herói, segundo Campbell, tem 17 etapas, as quais se encontram em 3 atos principais: a partida, a iniciação e o retorno. Para saber mais, ver em: <https://bibliomundi.com/blog/jornada-do-heroi-como-usar-o-monomito-para-escrever-um-livro>.

¹⁵ Galvão, L. H. 2017. 1 vídeo (1:07:24). Herói de mil faces – 01- Introdução. Leitura comentada do livro de Joseph Campbell. Fonte: Publicado pelo Canal Nova Acrópole Brasil. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=TY9Te2Q-mw&t=3290s&ab_channel=NOVAACRÓPOLEBRASIL. Acessado em: 17set 2020.

Além disso, não precisamos correr sozinhos o risco da aventura, pois os heróis de todos os tempos a enfrentaram antes de nós. O labirinto é conhecido em toda a sua extensão. Temos apenas de seguir a trilha do herói, e lá, onde temíamos encontrar algo abominável, encontraremos um Deus. E lá, onde esperávamos matar alguém, mataremos a nós mesmos. Onde imaginávamos viajar para longe, iremos ter ao centro da nossa própria existência (CAMPBELL, 1990, p. 131).

Ainda, segundo Campbell:

Em todo o mundo habitado, em todas as épocas e sob todas as circunstâncias, os mitos humanos têm florescido; da mesma forma, esses mitos têm sido a viva inspiração de todos os demais produtos possíveis das atividades do corpo e da mente humanos. Não seria demais considerar o mito a abertura secreta através da qual as inexauríveis energias do cosmos penetram nas manifestações culturais humanas. As religiões, filosofias, artes, formas sociais do homem primitivo e histórico, descobertas fundamentais da ciência e da tecnologia e os próprios sonhos que nos povoam o sono surgem do círculo básico e mágico do mito (CAMPBELL, 2007, p. 06).

Campbell considera que as narrativas mitológicas sempre deram “sustentação à vida”, “construíram civilizações e enformaram religiões através dos séculos” (2007, pp. 4, 5, 54, 62). De acordo com o autor, o mito afirma que, da vida sacrificada, nasce uma nova vida, podendo não ser a vida do herói, mas é uma nova vida, um novo caminho de ser, de vir a ser.

Entendemos, então, a partir dos respectivos autores, que o mito é um modelo que conduz o ser humano. Ele pode servir para superar uma realidade dura que nos faz nascer para uma nova possibilidade de visão de mundo, para uma nova resposta diante de determinada circunstância, já que todo ser humano passa por situações equivalentes de perdas, frustrações, sofrimentos, lutas e superações, situações estas que provocam mudança de patamar, não somente de ordem física, podendo ser de ordem metafísica, psicológica, política, entre outras.

Com efeito, Lampião é a personificação do mito do herói. Ele se tornou um arquétipo perfeito de contestação e de negação ao que estava estabelecido e à falta de perspectivas, em uma situação em que o terror e a opressão constituíam os únicos meios de administração dos conflitos, comportamento este bem aceito pela moral sertaneja:

Comportamento que equivaleria à concretização do escudo ético para aqueles que, até então, o tivessem utilizado – resultavam outras, como a melhoria da imagem social, através do poder de sedução exercido pela vingança na formação da gesta que aureolava os feitos guerreiros de um bandido (MELLO, 2013, p. 130).

Como os registros de seu nascimento foram imprecisos, Lampião teve o seu nascimento envolvido em mistério. Segundo Daniel Lins, em *Lampião: o homem que amava as mulheres* (1997), consta em Registro Civil do Cartório de Taurapiranga que Virgulino Ferreira da Silva, filho de José Ferreira da Silva e Maria Lopes, nasceu no dia 7 de julho de 1897, no sítio de Passagem das Pedras, Município de Vila Bela, hoje Serra Talhada (PE). Já no livro de registro de nascimento, nº 2, folhas 8 e 8v, consta que Virgulino foi registrado no dia 12 de agosto de 1900. Porém, segundo a certidão de batismo e arquivos da paróquia de Floresta, o rei dos cangaceiros teria nascido no dia 4 de junho de 1889.

Aglae Lima de Oliveira, no livro *Lampião, Cangaço e Nordeste*, propõe outro marco para o nascimento de Lampião:

Fazenda Passagem das Pedras, 7 de julho de 1897, nascia Virgulino, terceiro filho dos nove do casal José Ferreira da Silva e Maria Selena da Purificação. Essa data exata do nascimento consta de sua Certidão de Registro Civil no Cartório de Tauapiranga, terceiro distrito de Vila Bela. Foi registrado no dia 12 de agosto de 1900, livro nº 2, fls nº 8 e 8v, do mesmo livro de registro de nascimento sem número. No dia 3 de setembro de 1897, contando um mês e vinte e seis dias, foi batizado na capela da Vila de S. Francisco, atualmente Vila Pajeú. Oficiou a cerimônia o Cônego Joaquim Monteiro Tôres (Cônego Tôres), então vigário de Floresta do Navio, respondendo pela Paróquia de Vila Bela. Foram padrinhos seus tios Manoel Pedro Lopes, Inspetor de Quarteirão, e Maria Jose da Soledade (OLIVEIRA, 1970, p. 20).

José Gomes de Lira no livro *Lampião: Memórias de um Soldado de Volante*:

Batistério de Virgulino Ferreira. Diocese de Pesqueira (PE), paróquia de Floresta, em Pesqueira: Certifico que, revendo os livros de termos de batizados realizados nesta paróquia, foi encontrado o teor seguinte: livro 15 fls. 146, do ano 1898, a três de setembro do mesmo ano, na capela de São Francisco. Batizei solenemente a Virgulino nascido a 4 de junho de 1898, filho legítimo de José Ferreira e Maria Vieira da soledade, desta freguesia. Foram padrinhos: Manoel Pedro Lopes e Maria José da Soledade. Do que mandei passar este termo que assino: Pe. Cônego e vigário Joaquim Antônio de Siqueira Tôres. Nada mais continha no dito termo, a que me reporto, o qual foi fielmente copiado do original. (I.T.A) Ita-In-Fidel-Pároco Hi. Matriz de Floresta, 6 de agosto de 1961 (LIRA, 1990, p. 20).

Outro fato curioso sobre o nascimento de Lampião é registrado por Elise Grunspan-Jasmin no livro *Lampião, senhor do sertão: vidas e mortes de um cangaceiro*, no qual narra uma profecia de Antônio Conselheiro, que previa, para depois de sua morte, a chegada de um homem que, apesar de se religioso, seria cangaceiro e daria o que fazer a muitos governos:

[...] Virgulino teria sido objeto de múltiplas profecias e pregações, e isso bem antes do seu nascimento. [...] Para alguns, a história e o destino de Lampião constituíram a sequenciada história do destino de Antônio Conselheiro: inúmeros relatos evocam, com efeito, uma profecia deste anunciando para depois de sua morte a vinda de um guerreiro que se caracterizaria pela sua extrema piedade, mas também pelo furor e sucesso com que zombaria das forças governamentais, como o testemunha o texto de Optato Gueiros: [...] Foi contratado, na Bahia, um velho de mais de 60 anos, muito alto e forte ainda, que andou algum tempo com as Forças Volantes, na região de Canudos, o qual foi o ‘general’ de Antônio Conselheiro, conhecido por Pedrão. Este usou a mesma tática de Lampião contra as tropas atacantes, daí a demora da conquista do bastião do Conselheiro. [...] O mesmo fanático de Canudos citou umas ‘profecias’ de Antônio Conselheiro, entre as quais, uma, que julgava ele, referir-se a Lampião, a qual declarava que, dentro de 50 anos, haveria de surgir, nos sertões dos Estados do Nordeste, um homem que, apesar de ser religioso, seria cangaceiro e daria o que fazer a muitos governos. [...] Para Pedrão, o ex-jagunço de Antônio Conselheiro, entrevistado por Optato Gueiros, não há dúvida de que essa profecia se refere a Lampião, justamente ele encarnava a figura do cangaceiro piedoso, cristão, respeitando a tradição católica (GRUNSPAN-JASMIN, 2006, p. 76).

Lampião nasceu no dia sete de julho de 1897 (?), no sítio Passagem das Pedras, na então comarca de Vila Bela, sertão de Pernambuco, hoje Serra Talhada. Localizado na parte baixa da Serra Vermelha, o sítio pertencia ao pai de Virgulino, José Ferreira dos Santos, chefe de família e de pequenos proprietários, e situava-se “entre a elite que dominava a sociedade e a grande maioria dos trabalhadores sem terra” (CHANDLER, 1980, p. 34).

Terceiro de uma família de nove filhos, Lampião teve uma infância normal para os padrões de sua época: passou boa parte de sua vida de menino sob os cuidados dos avós maternos, Manoel Pedro Lopes e Jacoza Vieira da Soledade. Trabalhou como almocreve (condutor de bestas de carga), em companhia do seu pai, podendo, por conta disso, aprender a geografia e os esconderijos da caatinga. Embora seus pais não fossem alfabetizados, situação comum no sertão do início do século XX, os Ferreiras ocupavam seu tempo com a educação, com o trabalho e com o lazer. Para eles, a educação tinha um sentido prático de aprendizado das atividades cotidianas, do trato com animais, da compra de mantimentos e da venda de parte da produção obtida no trabalho com a terra e a criação de animais.

Segundo alguns autores, Lampião nunca frequentou escola, “embora tivesse aprendido a ler, escrever e contar, rudimentarmente, com um professor particular” (CHANDLER, 1980, p. 34). Além disso, revelou-se hábil vaqueiro e aprendeu a confeccionar artefatos de couro. De acordo com Chandler, embora todos os artigos de couro confeccionados por ele fossem para fins utilitários, eram também obras de arte: “aqueles que se lembram de Virgulino como adolescente, são unânimes em atestar sua habilidade nesse ramo” (1980, p. 35).

Somando-se a essas habilidades, aprendeu a tocar sanfona e tinha certa sensibilidade para a música. Segundo pesquisadores como Câmara Cascudo (1982) e Frederico Bezerra Maciel (1986), Lampião, em parceria com Volta-Seca¹⁶, compôs, em homenagem à sua avó materna – Jacoza –, exímia da arte de fazer rendas, “Mulé rendeira”: “Olê, mulé rendeira/Olê, mulé renda/Tu me ensina a fazê renda/Que eu te ensino a namorá/Tu me ensina a fazê renda/Que eu te ensino a namorá”, além de “Acorda Maria Bonita”, célebre canção que se tornou símbolo da cultura do cangaço: “Acorda Maria Bonita/Acorda vai fazer o café/ O dia já vem raiando/ E a Polícia já tá de pé” (Figuras 3 e 4). Essas duas canções atravessam a história do cangaço: “Acorda Maria Bonita” foi entoada por 50 cangaceiros (há registros de que eram 150) pouco antes de desfecharem o épico ataque à cidade de Mossoró (RN), em 13 de junho de 1927.

Figuras 3 e 4: Capa e contracapa do álbum “Cantigas de Lampião”.



Fonte: <https://www.forroemvinil.com>



A causa imediata do ingresso de Lampião no cangaço teria sido a desavença entre seu pai e um fazendeiro vizinho da família, José Alves de Barros, conhecido como José Saturnino. O quadro de rivalidades transformou-se em violência quando se acirraram as acusações mútuas de invasão de propriedade e roubos de animais. Em 1921, as agressões resultaram na mudança da família Ferreira para um lugarejo próximo de Nazaré, na Comarca de Floresta (PE); em seguida para a comarca de Água Branca e, finalmente, para Mata Grande, sendo as duas últimas comarcas localizadas no estado de Alagoas.

¹⁶ Antônio Alves dos Santos, vulgo Volta Seca, o mais jovem cangaceiro do grupo de Lampião. RENDEIRA, mulher. Intérprete: Volta Seca. Compositor: Volta Seca. In: *Volta Seca Cantigas de Lampeão*. São Paulo: G.E., Gravações Elétricas Ltda. 1957. 1 disco vinil, faixa 7 (06:38 min), faixa 1 (00:32).

Em maio de 1921, morre José Ferreira, pai de Lampião, após uma diligência policial comandada pelo sargento José Lucena, da polícia de Alagoas. Os policiais afirmaram que, na casa onde morreu José Ferreira, foram encontrados objetos roubados dias antes, no assalto à cidade de Pariconha, realizado pelos irmãos Ferreira, associados ao grupo do cangaceiro Antônio Porcino, famoso chefe de cangaço do sertão das Alagoas.

Em 1922, Lampião herdou o grupo de cangaceiros de Sinhô Pereira, que resolveu abandonar a vida no cangaço a pedido de Padre Cícero, passando o comando do seu bando a Lampião. Nesse mesmo ano, Lampião realizou o maior assalto da história do cangaço: invadiu e assaltou o casarão da poderosa e temida baronesa de Água Branca (AL), Joanna Vieira Sandes de Siqueira Torres, roubando-lhe um valioso cordão e um crucifixo de ouro, além de roupas, 30 contos de reis, perfumes e 25 cabras leiteiras. Após o saque, a baronesa ainda teria sido humilhada ao ter que passear de braços dados com Lampião pelas ruas da cidade. O fato deu fama a Lampião, que acabara de assumir o comando do bando herdado de Sinhô Pereira.

Lampião tinha o hábito de intercalar grandes assaltos com sumiços prolongados para não ser preso, razão pela qual diversas vezes foi anunciado como morto. A primeira, em 1924, a segunda e a terceira mortes anunciadas em 1926; o boato de sua quarta morte foi anunciado em março de 1927; da mesma forma em 1930 e 1932.

Em 13 de junho de 1927, dia de Santo Antônio, ocorreu o ataque frustrado de Lampião à agência do Banco do Brasil, na cidade de Mossoró (RN). Com a derrota de Lampião e seu bando devido à resistência armada dos munícipes de Mossoró, Lampião teve duas baixas significativas: a do cangaceiro Colchete, que morreu na hora; e a do cangaceiro Jararaca, que foi atingido por um tiro que perfurou o abdômen, atingindo o pulmão, e outro na coxa. Jararaca foi interrogado e morto no dia 19 de junho de 1927. Os estudiosos do tema são uníssomos ao apontar esse evento como ilustrativo do início da derrocada de Lampião e de seu grupo.

Em 1930, quebrando a tradição dos que o precederam, que jamais admitiram a presença feminina no bando, Lampião introduziu mulheres no cangaço, sendo uma de suas inovações. Maria Gomes de Oliveira, também conhecida como Maria de Déa, Maria do Capitão, ou Maria Bonita, foi a primeira cangaceira da história do cangaço. A partir de então, seus homens também passaram a levar as companheiras para o interior do bando. Vale dizer que, daí em diante, iniciava-se um processo de retraimento dos combates e a tendência a um sedentarismo, que era incompatível com o cangaço, desembocando, conseqüentemente, na sua paulatina extinção.

Em 1932, nasce Expedita, única filha reconhecida do casal Lampião e Maria Bonita. Como de costume no cangaço, ela foi entregue a um aliado de Lampião para que ela tivesse como tutor o tio João Ferreira.

Em 1936, o mascate Benjamim Abrahão Botto filmou Lampião e seu bando no deserto do Raso da Catarina¹⁷. Lampião decidiu dar visibilidade a si e ao seu bando, por meio de entrevistas e imagens fotográficas mostrando os cangaceiros em cenas da vida cotidiana, em poses de combate, rezando e lendo.

Segundo Luiz Bernardo Pericás, em grande medida, as riquezas dos bandoleiros eram representadas por pedras preciosas e objetos em ouro e prata:

[...] Um jornalista, certa vez, ao fazer uma descrição de Lampião, disse que ele usava um lenço verde preso por um anel de brilhante e mais seis anéis de pedras preciosas, ou seja, um rubi, um topázio, uma esmeralda e três brilhantes. Seus óculos escuros tinham aro de ouro. A cartucheira de Virgulino media dois palmos de largura, quatro fileiras de cartuchos e apresentava duas fileiras de botões de ouro e prata. E entre os pertences de Lampião, encontrados após a tragédia de Angico, constavam um chapéu de couro ornado com 55 peças de ouro; três anéis (um deles com uma pedra verde); uma testeira com moedas e medalhas, entre elas duas libras esterlinas, uma moeda de ouro de 1885 e outras duas feitas do mesmo metal, de 1776 e 1802; uma medalha com um brilhante; uma moeda de prata do Império no valor de 25 mil-réis; bornais com botões de ouro e prata; uma aliança de ouro; e um anel de ouro; entre outras peças (PERICÁS, 2010, p. 53).

Conforme a narrativa oficial, no dia 28 de julho de 1938, em uma emboscada na Grota do Angico, em Poço Redondo (SE), às margens do rio São Francisco, divisa com Piranhas (AL), Lampião foi morto junto com Maria Bonita e outros nove cangaceiros, em consequência da traição de um dos seus coiteiros, numa operação militar comandada por Tenente João Bezerra.

Lampião foi vencido pelo tempo, pelo seu aburguesamento, por sua vaidade e pelo progresso. A morte de Lampião é cercada de mistérios porque o discurso que sobressai é o de quem supostamente o matou.

Segundo Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros, o processo de mitologização de Lampião tem início quando, “recorrendo ao código sertanejo da vingança de sangue, Lampião justificou, para si próprio e o mundo, sua entrada no cangaço para matar Zé Saturnino e José Lucena, como decisão diante do pai e da mãe mortos” (BARROS, 2018, p. 107).

Frederico Pernambucano de Mello explica que, na “chamada moral sertaneja [...] a violência empregada na satisfação de um ideal de vingança, [...] o gesto de desafronta é visto como um direito e até mesmo como um dever do afrontado, de sua família e de amigos mais

¹⁷ Botto, B. A. 2017. 1 vídeo (14:14). *Lampião, o rei do cangaço*. 1936. Juazeiro. Ceará. Filme em Domínio Público. Ficha Técnica: prd: Adhemar Bezerra Albuquerque; dir e fot: Benjamin Abrahão; cpr: Aba Filmes, p&b, 35mm, gen: semi-documentário. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sDQHAglCtXo&ab_channel=CinamatecaPopularBrasileira%3AFilmografia%26Cronologias. Acessado em: 14 mar 2021.

chegados” (MELLO, 2015, p. 63). Desse modo, a vingança surgia como a principal justificativa para a entrada no cangaço, retirando do cangaceiro a reprovação social que sobreviria caso se tratasse, por exemplo, da prática de um crime de furto. Dos primeiros anos de vida, passando pelas perseguições dos volantes até a sua morte, Lampião “teve diferentes fases, travestido de outros personagens, até se completar a imagem do herói mítico que começa a ganhar visibilidade, na sua forma definitiva a partir de 1922” (BARROS, 2018, p. 107).

Ao entrar para o cangaço no grupo de Sinhô Pereira e de Luis Padre, Virgulino recebe o apelido de Lampião¹⁸. Cumpre salientar que, de acordo com Elise Grunspan-Jasmin, diferentes apelidos lhe foram atribuídos no decorrer do tempo, os quais marcaram os momentos importantes da sua vida de cangaceiro, participando, assim, da construção de seu personagem.

Foi chamado de ‘O Capitão’ a partir de 1926, por ocasião da tentativa de incorporação aos batalhões patrióticos que combatiam a coluna revolucionária de Luís Carlos Prestes. A população baiana privilegiou o apelido ‘O Homem’ quando ele invadiu o território da Bahia, em 1930. E seus companheiros que não tinham o direito e nem o privilégio de chamá-lo de ‘Compadre’ se dirigiam a ele ou falavam dele tratando-o por ‘veio nego’, maneira afetuosa de aludir a cor de sua pele, ligeiramente mais escura do que a de seus irmãos. As Forças Volantes apelidaram-no de ‘O Cego’ por ser ele cego de um olho [...] O apelido Lampião teria uma relação com a luz que emanava de sua arma quando ele atirava. Para outros, porém, tratava-se muito mais do brilho irradiado por sua pessoa. Lampião-lanterna, candeeiro-portador de luz para seus companheiros (GRUNSPAN-JASMIN, 2006, pp. 89-90).

A imagem de Lampião foi sendo construída tanto pelos cordelistas e cantadores de feira, que exaltavam em seus versos as façanhas do cangaceiro, quanto pela imprensa dos anos trinta que, ao mesmo tempo em que atacava o banditismo e seus horrores, ajudava a criar o mito do herói invencível, de corpo fechado, do homem da palavra empenhada e da vendeta. Por sua constante exposição e de seu grupo na imprensa, virando notícia nos jornais e nas revistas da época, Lampião deixou de ser um simples bandido e passou a ser conhecido com o Rei do Cangaço.

A ideia de que Lampião teria sido um Robin Hood sertanejo é contestada por vários estudiosos segundo os quais não há sentido cultuar o mito de um Lampião idealista, revolucionário

¹⁸ Na maioria dos casos, os cangaceiros recebiam ou adotavam alcunhas ou apelidos, os chamados “nomes de guerra” que, de maneira geral, eram relacionados aos atributos físicos, às suas características pessoais, procedência, contrastes, hábitos e costumes, plantas, gentílicos, etc. (Cabeleira, Jesuíno Brilhante, Volta-Seca, Jurema, Ponto Fino, Português). Existiam os que lembravam a vida de aventuras, marcas de crueldade, coragem, vingança (Jararaca, Pantera Negra, Gato, Diabo Louro, Lasca Bomba, Pinga-Fogo), assim como os que lembravam elementos da natureza: Beija-Flor, Serra do Mar, Azulão, Asa Branca, Rouxinol, Lua Branca. As alcunhas serviam para despistar e confundir inimigos e perseguidores. Alguns chefes de bandos do cangaço chegavam até a colocar nos novos companheiros apelidos de cangaceiros mortos em combate. Ver em: Fonte: GASPARG, Lúcia. Cangaceiros: alcunhas e nomes próprios. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acesso em 05. fev. 2020.

primitivo, insurgente contra a opressão do latifúndio e a injustiça do sertão nordestino, já que não era preparado intelectual e ideologicamente para elaborar um projeto de mudanças no campo:

[...] A análise dos principais fatos do cangaceirismo não revela a existência de um sentido finalista na atividade dos grupos em geral. Jamais foi possível surpreender orientações de caráter político ou ideológico, refletindo-se tais ausências em flagrante reforço à ideia de que o cangaceiro vivia o presente, preocupando-se tão somente com a sua existência imediata. [...] Lampião sempre foi protegido por chefes políticos e grandes donos de terras. Deles, em troca de determinados ‘serviços’, Lampião recebia armas e mantimentos. [...] Lampião dava a vida para estar entre coronéis. Vivia de coronel em coronel (MELLO, 2015, pp. 119-317-384).

Verifica-se, portanto, que Lampião não foi nenhum Robin Wood ou líder camponês, também não foi a encarnação do mal. Ao mesmo tempo em que amedrontava, era respeitado; ao mesmo tempo em que era bandido, era autoridade:

[...] Atuando, Lampião mata, estupra, depreda, incendeia, ri, goza e canta, mas depois, em alguns momentos, sentindo-se ‘carregado’, larga o bando e nas voltas das estradas planta cruzeiros para rezar, com a alma consumida, embora tenha ainda o punhal tinto de sangue, latejando perto do coração (PRATA, 1980, p. 11).

Ou ainda,

[...] Tinha personalidade por demais complexa e encarnava vários mistérios e comportamentos. Era parteiro, médico clínico, cirurgião, dentista, farmacêutico, adivinho, poeta, repentista, vaqueiro, artesão, guerrilheiro; corria, ocultava-se, recuava, avançava; traidor, sincero, covarde, corajoso; perdoava, respeitava, desonrava, além de ser superdotado de inteligência (OLIVEIRA, 1970, p. 60).

Lampião sabia agradar quando queria, e era cruel, impiedoso e sanguinário quando achava que devia. Justamente por isso, após sua morte, ele ficou na memória dos sertanejos.

A religiosidade, a superstição e o misticismo sertanejo foram partes integrantes e indissolúveis do fenômeno do cangaço. Na formação do mito lampiônico, é relevante destacar que, entre os cangaceiros, os sertanejos e os integrantes das forças volantes¹⁹, desenvolveu-se

¹⁹Volantes: soldados armados e pagos pelo governo, que representavam a ordem instituída; popularmente conhecidos como “macacos”, praticavam, em várias instâncias, roubos, espancamentos e assassinatos, como os cangaceiros. Ver: PERICÁS, Luiz Bernardo. *Os cangaceiros*: ensaio de interpretação histórica. São Paulo: Boitempo, 2010.

uma mística²⁰ em torno de Lampião, isto é, um conjunto de práticas e de crenças que falam do extraordinário, de poderes sobrenaturais e de um universo de magia e encantamentos:

[...] Lampião, como quase todo sertanejo nordestino, era um místico. Não só acreditava em Deus, como também nos santos e em reza forte. Tinha por hábito, sempre que podia, ao meio-dia, com o sol a pino, afastar-se um pouco para o canto e, de joelhos em terra, bater com a mão ossuda no peito magro e rezar pelas almas dos mortos. Não apenas almas dos que foram amigos, mas também dos defuntos de ‘sua fabricação’ (CARVALHO, 1976, p. 18).

A maioria dos pesquisadores do cangaço afirma que tanto os cangaceiros quanto os soldados das forças volantes tinham a mesma formação religiosa do resto da população sertaneja, sendo o catolicismo popular²¹ a característica mais marcante desse universo. Por mais estranho que pareça, Lampião era um homem de fé, devoto do Padre Cícero, de Nossa Senhora, Santa Luzia, São Jorge, Santo Expedito e, sozinho ou em grupo, exercia cotidianamente práticas religiosas, de forma que orações e rezas eram constantes no dia-a-dia dos cangaceiros: “rezava o capitão com muita frequência, sempre no horário do meio-dia. Retirava-se para local ermo, tirava o chapéu, ajoelhava-se e exigia naquele instante todo o respeito e todo o silêncio” (FONTES, 2001, p. 162).

Mística que se caracteriza nos sonhos premonitórios, nas orações e na crença do corpo fechado, na invulnerabilidade, na magia, nos poderes divinatórios, na capacidade de antever acontecimentos e no vínculo com deus, mas também com o diabo. “esse herói seria dotado de poderes mágicos, recorreria à bruxaria para vencer seus inimigos, alguns dizem até que teria selado um pacto com o diabo e se tornado imortal” (GRUNSPAN-JASMIN, 2006, p. 30).

No caso de Lampião, a mística é reforçada pela longevidade de sua trajetória à frente dos bandos, sobretudo diante das fugas inexplicáveis e do fato de não ser aprisionado. Segundo Frederico Pernambucano de Mello, Lampião:

²⁰ A palavra mística na atualidade refere-se a um termo de difícil definição. Em geral, é utilizado de forma fluida e aparece muitas vezes entendido como sinônimo de esoterismo ou, simplesmente, como sinônimo de religião. SELL Carlos Eduardo e BRÜSEKE, Franz Josef. *Mística e Sociedade*. Itajaí, Universidade do Vale do Itajaí, São Paulo, Editora Paulinas, 2006. A origem da palavra mística segundo o dicionário de Etimologia vem do grego *mystiké* e se refere a coisas divinas e espirituais, devoção, iniciação, mistério, ação de Deus sobre a alma humana. CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico*. Nova Fronteira da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p. 1123.

²¹ Catolicismo popular seria aquele em que as constelações devocional e/ou protetora superam as constelações sacramental e evangélica; as relações homem-sagrado tornam-se diretas; é o que se poderia chamar de catolicismo privatizado (HAUCK, 1980, p. 113).

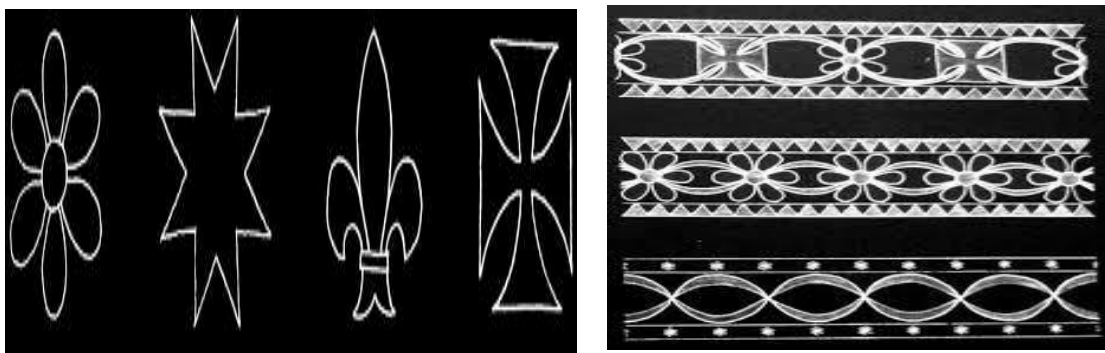
levava consigo, em saquinhos encardidos atados ao pescoço, inseparáveis, salvo nos momentos da prática de atos sexuais, ao menos oito orações protetoras diferentes, impressas ou manuscritas: a de Nosso Senhor Jesus Cristo, a da Virgem das Virgens, a da Beata Catarina, a de Santo Agostinho, a do Salvador do Mundo, a da Pedra Cristalina, a do Santo Lenho e a das Treze Palavras Ditas e Retomadas, das quais as mais antigas remontam ao ano de 1916 (MELLO, 2010, p. 52).

Da mesma forma, para Aglae Lima de Oliveira, Lampião:

O sal tinha certo mistério. Não se retirava do ‘rancho’ sem deixar um pouco. Evitava perseguição. Quando bebia água, punha um pouco por trás da cabeça. Limpava e soprava os anéis para atrair sorte. As horas preferidas por Lampião para suas orações eram 6 horas da tarde, meio-dia e meia-noite em ponto. No seu retiro espiritual e nas igrejas, rezava de olhos fitos nas imagens do altar. Desfiava as contas azuis e brancas de seu rosário. Em cada mistério, uma medalha. [...] Tinha o pescoço cheio de bentinhos. [...] Nesses saquinhos, fortes orações escritas e dobradas com uma hóstia consagrada, furtada do sacrário, misturada com sangue do próprio bandido, e o oferecimento do credo eram amuletos usados para fechamento do corpo. Lampião conduzia a Vida de Cristo de Papini. Jamais matou, torturou um padre. Nunca tirou dinheiro das igrejas, não admitia tiroteio contra templos (OLIVEIRA, 1970, p. 119).

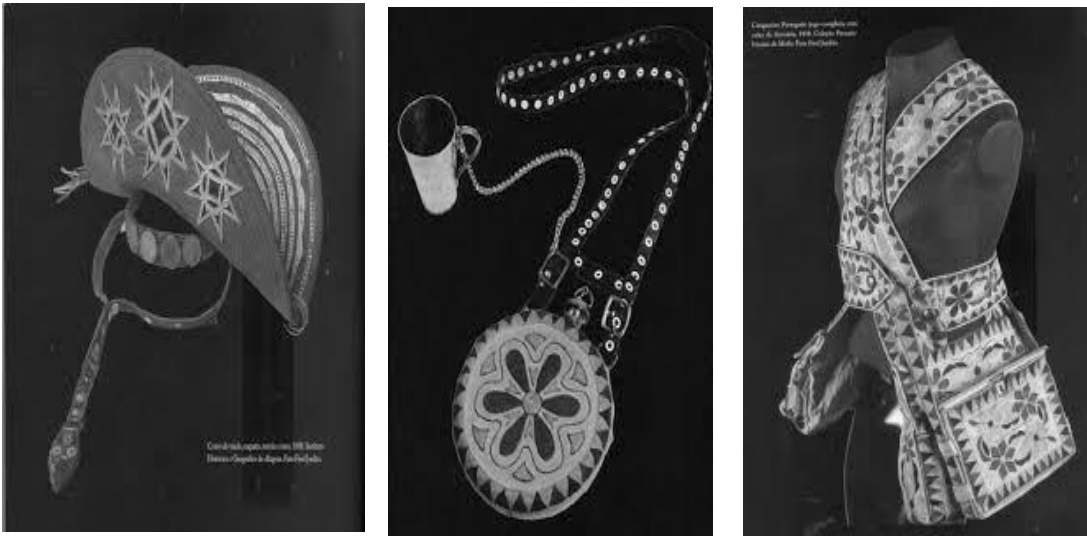
A blindagem mística se traduziu também nos muitos símbolos de proteção, tais como: A Estrela de Salomão, a Cruz de Malta, a Flor de Lis (Lírio) e os motivos florais, que eram aplicados em chapéus, bornais, pederneiras, cantis, cartucheiras e outras peças de vestimentas (Figuras 5, 6, 7, 8, 9).

Figuras 5, 6: Flor, estrela de oito pontas, flor de lis, cruz de malta; variações de flores do cangaço.



Fonte: (MELLO, 2012, pp. 62, 65).

Figuras 7, 8, 9: Chapéu de Lampião, bornais em jogo de florais, cantil.



Fonte: (MELLO, 2012, pp. 79,153,110).

Acreditava-se na onipresença de Lampião, no poder de se fazer presente em toda parte. Essa mística teve suas raízes fundadas no terror: Lampião, disseminou entre as populações sertanejas que não o apoiavam um sentimento de terror, um estado permanente de medo e pânico.

Lampião revolucionou o cangaço ao introduzir além de crianças, mulheres e animais de estimação, a leitura dos ofícios religiosos, o latrocínio, a invasão e o assalto às propriedades de ricos fazendeiros e vilarejos, a agiotagem, a extorsão (pagamento de impostos), a extorsão mediante sequestro e o salvo-conduto.

Além do medo, a figura dos cangaceiros exercia fascínio entre os sertanejos: “admiração suscitada pelo desforço direto de afrontas pela vingança, vivendo das armas e sem patrão, e sedução entre os jovens que [...] levados por excessiva imaginação a uma atividade em que julgavam encontrar heroísmo e fama” (MELLO, 2015, pp. 19/117). Entrar para o cangaço representava, para um jovem da caatinga, ascensão social.

Em 28 de julho de 1938, ocorreu a controvertida tragédia na Grota de Angicos, município de Piranhas. Na caatinga do sertão, entre Alagoas e Sergipe, Lampião morre, junto Maria Bonita e outros nove cangaceiros. A tragédia final ficou imortalizada nas manchetes de jornais que noticiavam a morte de Lampião e na histórica fotografia das cabeças decepadas (tirada no adro da igreja de Sant`Ana do Ipanema (AL), cujo autor permanece anônimo até os dias de hoje) (Figura 10) e seus despojos foram tomados como troféus pelas forças de repressão estatal contra o banditismo e exibidos pelas cidades nordestinas para inibir qualquer prática semelhante.

Figura 10: Cabeças decepadas de Lampião, Maria Bonita e nove cangaceiros.



Fonte: Fonte: Wikimedia Commons/ Crédito: Domínio Público.

Esta fotografia exposta na escadaria do prédio D. Pedro II, na época sede do Executivo Municipal da cidade de Piranhas (AL), é emblemática: a cabeça de Lampião é a última de baixo; a de Maria Bonita está logo acima de Lampião; no canto superior esquerdo, uma placa com lista dos nomes de todos e indica a data em que eles foram mortos.

De acordo com Joseph Campbell, essencialmente concebemos a mitologia em termos da afirmação, negação ou restauração do mundo como deve ser:

[...] a primeira função da mitologia é despertar na mente um sentimento de assombro [...] mediante umas três formas de participar dela: exteriorizando, interiorizando ou efetuando uma correção. [...] essa função seria essencialmente religiosa da mitologia, ou seja, a função mística, a qual representa a descoberta e reconhecimento da dimensão do mistério do ser. [...] A segunda função de uma mitologia tradicional é interpretativa, apresentar uma imagem consistente da ordem do universo. [...]a aparência extraordinária do animal que age diferentemente de outros membros de sua espécie, ou uma certa espécie de animal que parece ser particularmente hábil e inteligente, ou algum aspecto notável da paisagem. Tais coisas excepcionais predominam nas mitologias do mundo primitivo. [...] A terceira função de uma mitologia tradicional é dar validade e respaldo a uma ordem moral específica, a ordem da sociedade da qual surgiu essa mitologia. Todas as mitologias chegam a nós no âmbito de uma certa cultura específica e precisam falar a nós através da linguagem e dos símbolos dessa cultura. [...] Por meio desta terceira função, a mitologia reforça a ordem moral moldando a pessoa às exigências de um grupo social específico geográfica e historicamente condicionado (2002, pp. 31-3).

Assim sendo, em relação ao mito Lampião, ele tende a perpetuar-se. Apesar de alguns estudiosos do tema esforçarem-se para demonstrar a desumanidade de Lampião e o sadismo dos cangaceiros, querendo com essa atitude romper com o mito do rebelde primitivo, Lampião ainda hoje é lembrado, com sua imagem imortalizada em fotografias e, posteriormente, pela literatura, pela música e pelo cinema. Lampião faz parte da cultura nordestina e da história do sertão nordestino, transformando-se, dessa forma, num mito brasileiro. Conforme Joseph Campbell, “o herói morreu com o homem moderno; mas, como homem eterno – aperfeiçoado, não específico e universal – renasceu. Sua segunda e solene tarefa e façanha é, por conseguinte retornar ao nosso meio transfigurado, e ensinar a lição de vida renovada que aprendeu” (CAMPBELL, 2007, p. 28).

Lampião foi, em seu tempo, vítima de uma sociedade marcada pela violência e, a seu modo, foi o revelador das falhas de um sistema jurídico, político e econômico, em que se encontram, até os dias de hoje, as misérias sociais que os governos republicanos e democráticos, porta-vozes das classes dominantes, não quiseram ou não puderam resolver. O tema cangaço será sempre polêmico, pois depende do ponto de vista, inclusive político, de quem o observa. Portanto, entendemos que Lampião não foi, nem bandido, nem herói. Lampião é história.

1.2 LAMPIÃO CONTINUA ACESO

Passados mais de 80 anos da morte de Lampião, o mito alcançou projeção para além de seu tempo. Verifica-se que o cangaço não terminou no fatídico dia 28 de julho de 1938, na Grotta de Angicos. Na história nordestina, o cangaço foi o um fenômeno que chamou a atenção de estudiosos de várias ciências e de artistas das mais diferentes linguagens.

O tema é explorado desde o artesanato regional (coureiros, ferreiros e ourives que produzem objetos sobre o cangaço), feiras livres (vendem utensílios típicos que remontam ao período do banditismo social e a ação dos cangaceiros nos sertões, como chapéus e sandálias de couro, armas brancas como punhais, facas e facões, lamparinas, esteiras, enfim, uma série de elementos que eram utilizados no dia-a-dia por Lampião e seu bando), as tradicionais festas juninas (quadrilhas juninas, desde as que apresentam o casal de cangaceiros Lampião e Maria Bonita até as que trazem no nome a referência ao cangaço), passando por fotógrafos, pelas galerias de arte, pela xilografia, pela literatura, pelos cineastas, historiadores, antropólogos, sociólogos, culminando com dissertações, teses e livros publicados sobre o cangaço, com o fim de entendê-lo, interpretá-lo e representá-lo.

O cangaço não foi um movimento homogêneo marcado tão somente pela violência, afirmativa trivial de considerável parte dos estudiosos. Ele se relacionou com outros temas, como a música, a dança, o folclore, a estética e, “ao longo do tempo, imbuu-se de uma diversidade de elementos culturais peculiares que lhe forneceriam uma estética e uma construção social muito singular” (PERICAS, 2010, p. 18).

Na literatura, por exemplo, transitou o tema pelos diversos gêneros literários: o épico, o lírico e o dramático. Pelo romance regionalista do século XIX, destacam-se obras como *O Cabeleira*, do autor cearense Franklin Távora, *Viventes de Alagoas*, de Graciliano Ramos, *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, *Pedra do Reino* e *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna (Figuras 11, 12, 13).

Figuras 11, 12, 13: Capas de romances regionalistas nordestinos dos séculos XIX e XX que abordaram o fenômeno do cangaço.



Fonte: arquivos do pesquisador.

Na literatura de cordel destacam-se os seguintes autores sobre a temática do cangaço: Leandro Gomes de Barros (1865 – 1918), a quem se atribui ser o iniciador dessa linguagem no Nordeste do Brasil; Francisco das Chagas Batista (1882 – 1930); João Melquíades Ferreira da Silva (1869 – 1933); Silvino Pirauá de Lima (1848– 1898); Severino Milanês (1906 – 1967); José Camelo de Melo Resende (1885 – 1964) (Figuras 14, 15, 16).

Figuras 14, 15, 16: Coletânea: 100 Cordéis Históricos Segundo a Academia Brasileira de Literatura de Cordel.



Fonte: Academia Brasileira de Literatura de Cordel. <http://www.ablc.com.br/a-chegada-de-lampiao-no-inferno-no-céu>.

No Cinema brasileiro, a partir da década de 1920, a temática foi retratada em épocas distintas, na forma de curtas²², médias e longas-metragens, documentários e ficções, fascinando cineastas e espectadores. Compõem um amplo quadro de interpretações sobre o tema filmes como: “O Cangaceiro”, de 1953, com direção de Lima Barreto; “Lampião, o Rei do Cangaço”, de 1963, com direção de Carlos Coimbra; “Deus e o Diabo na Terra do Sol”, de 1964, e “O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro”, de 1969, ambos sob a direção de Glauber Rocha (Figuras 17, 18).

Figuras 17, 18: Cartazes dos filmes Cartaz do filme *O Cangaceiro* e Deus e o Diabo na Terra do Sol.



Fontes: www.maismaiswestern.com.DVDDUPLO; <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra67136/cartaz-do-filme-deus-e-o-diabo-da-terra-do-sol>.

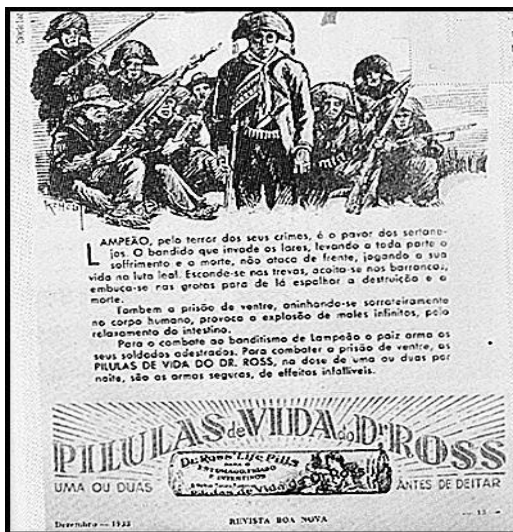
²² Lampião o Rei do Cangaço, de Benjamim Abrahão Botto, que fotografou e filmou Lampião e seu bando no sertão alagoano nos anos de 1936 e 1937. O filme mais importante desse período e um dos mais significativos do gênero, transformando-se em um documento chave para a compreensão antropológica do cangaço.

Desse modo, opera-se o deslocamento da imagem de Lampião: de mero facínora, o cangaceiro ascende à condição de produto cultural nordestino e produto de mercado que vende na indústria cultural. A imagem de Lampião é utilizada sob a forma de mercadoria²³ e transformada em atrativo mercadológico:

No Brasil, a sua fama levou à exploração de seu nome para fins comerciais. Durante algum tempo, o chapéu tipo Lampião era a última palavra. Um jornal de Fortaleza, em 1926, se queixou de que a moda de chapéu desse tipo estava tapando a vista das pessoas nos ônibus, nos cinemas e em outros lugares públicos (CHANDLER, 1980, p. 261).

Como visto, a imagem de lampião foi associada a diversos produtos e propagandas (Figuras 19, 20): pílulas para combater prisão de ventre, veiculadas em revistas e jornais regionais e nacionais e remédio para dor de cabeça da empresa alemã Bayer.

Figuras 19, 20: Lampião como garoto propaganda das Pílulas Ross; o rei do cangaço fazendo comercial de Cafiaspirina.



Fontes: <https://www.propagandashistoricas.com.br/2015/08/pilulas-de-vida-do-dr-ross-1940.html>;
<http://blogdomendesemendes.blogspot.com/2014/09/lampiao-garoto-propaganda-da-bayer.html>

²³ De acordo com Karl Polanyi, “um mercado é um local de encontro para a finalidade da permuta ou da compra e venda” (POLANYI, 2000, p.73). A noção de mercadoria para Polanyi é de algo produzido para venda: “as mercadorias são aqui definidas, empiricamente, como objetos produzidos para a venda no mercado; por outro lado, os mercados são definidos empiricamente como contatos reais entre compradores e vendedores” (POLANYI, 2000, p. 93). POLANYI, Karl. *A grande transformação*. Origens da nossa época. 7ª ed. Editora Campus, 2000. Para Karl Marx: “a mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia” (MARX, 1980, livro 1, p. 41). MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

A Figura 19 é da Revista Boa Nova, na edição de dezembro de 1933, em que usa a imagem de Lampião e seu bando como garotos propaganda do medicamento que combatia a prisão de ventre. Já na Figura 20, a foto de Lampião é usada na publicidade do remédio para dor de cabeça, da empresa alemã Bayer.

Ao ser abordada como mercadoria no universo do consumo, a imagem de Lampião pode ser traduzida a partir da afirmação de Martine como sendo: “a imagem onipresente, aquela que se critica e que, ao mesmo tempo, faz parte da vida cotidiana de todos, é a imagem da mídia”²⁴ (MARTINE, 1996, p. 14).

A imagem pública de um personagem em cena não deve ser confundida com opinião pública. Essas duas formas de reconhecimento representam coisas distintas. Segundo Wilson Gomes na obra *Transformações da política na era da comunicação de massa*:

A opinião pública se refere a um conjunto de informações, posições e juízos compartilhados por uma coletividade sobre um sujeito qualquer. Já a imagem pública diz respeito a uma série de características constitutivas da natureza de objetos ou instituições, e aos ‘juízos intelectuais acerca das propriedades estáveis dos sujeitos’ (GOMES, 2004, p. 255).

A imagem pública passa, então, a ser uma construção que pode não estabelecer um vínculo concreto com a realidade histórica, algo que se liga mais à aparência do que à essência. A imagem assumida por alguém corresponde àquilo que ele parece ser, e não necessariamente aquilo que ele é:

Por ser resultado de um processo, essa imagem não é algo estático e definitivo, e da mesma forma como é construída pode ser desconstruída. A imagem pública se torna mais vulnerável à medida que aumenta a disponibilidade de informações sobre os atores, e que o público que a recebe se mostra flexível o suficiente para abandonar pré-conceitos sobre os indivíduos e mudar de opinião a respeito deles (BARBOSA, 2006, p. 28).

Vale ressaltar que a atividade de anunciar e vender produtos, serviços, marcas e ideias não é uma atividade nova, ela vem de muito longe, desde os tempos dos babilônios, dos fenícios, dos gregos e dos romanos. Contudo a propaganda como conhecemos hoje, a chamada propaganda comercial, surgiu em meados do século XIX, na Inglaterra, onde um número indeterminado de marcas já começava a utilizar personagens reais ou fictícios como forma de

²⁴ Mídia entendida aqui como sendo um campo midiático, tanto o jornalismo quanto a indústria de entretenimento, por exemplo, filmes, documentários, danças, exposições, festas populares e a internet, que passou a ser um dos grandes responsáveis pela disseminação de ideias, valores e percepção da realidade.

informar, vender e divulgar produtos e serviços. A criação do personagem Sr. “Quaker”, em 1877, foi inspirada em uma figura humana de uma comunidade religiosa chamada “The Quakers”²⁵. Na marca Quaker, o personagem foi mantido como um elemento identificador com o objetivo de obter retorno publicitário.

A imagem de Lampião utilizada como elemento identificador de mercadorias e a de produtos ganha vida, ultrapassa barreiras e alcança o espaço da literatura, do cinema, da música, da propaganda e continua presente num espaço bem especial: na memória coletiva do Nordeste brasileiro, memória popular, que eterniza a figura pública de Lampião. É comum vê-la em camisetas, chaveiros, restaurantes, pousadas, hotéis, etc., que se conectam emocionalmente com seus consumidores, construindo sentimentos, tornando-se queridos e muito relevantes, numa série de manifestações que retratam o cotidiano popular:

A mercadoria promete mudar o sujeito para mim e por mim. Essa ação irá reproduzir no universo do olhar, onde mercadoria e sujeito se igualam, mas se espelham em significantes diferentes. [...] O que o sujeito busca na mercadoria não é o significante que ele perdeu, mas o significado que ele busca como fantasia, como forma de preencher vazios. [...] exatamente, pelas mesmas razões, que a arte e a igreja se vendem como mercadorias. [...] O significante da mercadoria é o que a põe em movimento na direção do sujeito – e este procura nela não um uso racional, conscientemente calculado, mas o gozo imaginário, dado pela completude que a mercadoria lhe proporciona imaginariamente (BUCCI, 2002a, p. 4).

Cabe salientar que, em uma sociedade altamente conectada, ávida por informações e inovações tecnológicas, em constante mudança dos comportamentos de consumo, a estratégia de gestão das marcas ocupa um lugar crescente. A presença do cangaço tem sua importância reconhecida não apenas devido às proporções que o movimento tomou ao longo de sua existência, mas na forte influência de diversas outras formas de representação cultural contemporâneas.

A existência dos elementos representativos do cangaço na cultura popular, como observamos, é uma realidade que a todo tempo se mostra presente no nosso dia-a-dia, mas essas influências não estão restritas ao campo da literatura, literatura de cordel ou ao cinema; elas também aparecem com bastante solidez em outros universos culturais com forte influência nas formas de representação cultural.

²⁵ Quaker é o nome de uma comunidade religiosa inglesa, fundada no século XVII pelo sapateiro George Fox e depois regulamentada por William Penn e Robert Barclay. Perseguidos em seu país pela intolerância religiosa, grandes grupos de seguidores emigraram para os Estados Unidos na época da colonização, tendo como ideal criar comunidades regidas por princípios de justiça, moralidade e fraternidade nas relações humanas. Por essa razão, eram especialmente reconhecidos pelos costumes austeros e saudáveis que adotavam em seu modo de vida. Para saber mais, ver: <http://mundodasmarcas.blogspot.com/2006/05/quaker-oats-alimentao-saudavel.html>

A partir de então, mediante a ação de grupos específicos, passa a existir ressignificada a construção de uma nova concepção sobre os valores do cangaço. Entre elas, o Cangaço Rock Fest: um festival que combina as raízes da cultura sertaneja com o *rock and roll* (Figuras 21, 22).

O Cybergreste, criado pelo ilustrador brasileiro Vitor Wiedergrün, é uma mistura de Lampião com Blade Runner, isto é, cangaceiros futuristas, como lampiões robóticos (Figuras 23, 24), sanfoneiros cibernéticos, androides inspirados em personagens como Lampião e Maria Bonita. O Cybergreste seria, segundo o seu criador, o encontro entre os cangaceiros e o futuro tecnológico e *trash* do cyberpunk²⁶, em um futuro distópico²⁷. Para Vitor Wiedergrün, o cyberagreste, o cyberpampa ou qualquer outro nome de biomas do Brasil junto à palavra cyber, não são nada mais nada menos que o Brasil cyberpunk, nos quais os personagens podem ser heróis, vilões, justiceiros, etc. O ilustrador não determina o que os personagens do desenho estão representando, preferindo deixar na imaginação de quem os vê. O Cyberpunk criado por Vitor é um jogo de ação eletrônico de RPG para plataformas Playstation 4 e Xbox One.

Figuras 21, 22: cartazes Cangaço Rock Fest.



Fonte: <https://www.hypeness.com.br/2019/05/ilustrador-brasileiro-cria-o-cybergreste-mistura-de-lampiao-com-blade-runner>

²⁶ Cyberpunk, palavra originada a partir da cibernética, traz uma visão de universo *underground* da sociedade, ou seja, visão de contracultura, pois foge dos padrões impostos na intenção de obter novos espaços para expressão. É um gênero da ficção científica notado a partir de seu foco, baixo custo de vida e alta tecnologia. Para saber mais, ver em: <https://brasilescola.uol.com.br/informatica/cyberpunk.htm>.

²⁷ Futuro distópico: A distopia é um pensamento filosófico que caracteriza uma sociedade imaginária controlada pelo Estado ou por outros meios extremos de opressão, criando condições de vida insuportáveis aos indivíduos. Normalmente, tem como base a realidade da sociedade atual idealizada em condições extremas no futuro. Alguns traços característicos da sociedade distópica: poder político totalitário, mantido por uma minoria; privação extrema; desespero de um povo que tende a se tornar corruptível. Para saber mais, ver em: <http://www.nivelepico.com/2018/09/16/ja-vivemos-em-um-futuro-distopico>, e também em: <https://istoe.com.br/ficcao-cientifica-faz-alerta-sobre-futuro-distopico>.

Figuras 23, 24: Lampiões robóticos.



Fonte: <https://www.hypeness.com.br/2019/05/ilustrador-brasileiro-cria-o-cybergreste-mistura-de-lampiao-com-blade-runner>

O Lampião Verde – A Maldição da Botija (Figura 25) é outro *gameplay* (transmissão de uma partida de determinado jogo, de forma *on-line* ou gravado) que tem agradado a muita gente e se tornado muito comum na internet. Rubem Medeiros, responsável pelo projeto, coloca o icônico cangaceiro em uma história que mistura fantasia, aventura e cultura nordestina.

Figura 25: Lampião Verde: versão nordestina de herói-*gameplay*.



Fonte: <https://curiosamente.diariodepernambuco.com.br>

Por fim, seja nas arquibancadas, seja dentro do campo de jogo dos estádios nordestinos, Lampião é lembrado e homenageado por meio de um processo de recriação, adaptação e valorização dos símbolos da identidade regional em um novo contexto: o futebol.

O Serrano Futebol Clube marcou o retorno à primeira divisão do Campeonato Pernambucano de 2018, apostando em uma camisa bastante peculiar (Figura 26), para homenagear o filho ilustre da cidade, nascido em Serra Talhada (PE): Lampião. Fundado em 1º de outubro de 1983, o clube resolveu acrescentar novos detalhes à sua camisa. Em destaque, ela traz duas faixas em tons de ocre cruzando o peito, em alusão às bandoleiras de cartuchos usadas pelos cangaceiros. Logo acima, estão símbolos como os que ilustram os chapéus de cangaceiros.

Figura 26: Camisa do Serrano na primeira divisão do Campeonato de Pernambucano de 2018.



Fonte: <https://navitrine.blogosfera.uol.com.br/2018/05/22/de-volta-aos-gramados-time-de-pe-lanca-camisa-em-homenagem-a-lampiao/>

Cangaceiros Alvinegros é o nome da torcida organizada do Ceará Sporting Clube, fundado em 28/03/2011, na cidade de Fortaleza (CE). Todo integrante desta torcida é orientado a usar, juntamente com a camisa personalizada, um chapéu de couro para representar a cultura do Estado e demonstrar o orgulho de ser nordestino. A parte central do emblema tem o escudo do Ceará SC, e sobre o escudo há a cabeça do Vovô Cangaceiro, mascote da torcida. Vemos que ele usa o uniforme do time: camisa alvinegra, assim como o chapéu de couro, indumentária típica do cangaço. Essa foi a maneira de trazer para o estádio de futebol o resgate da cultura cearense e nordestina de forma bem-humorada (Figuras 27, 28).

Figuras 27, 28: camisa da torcida organizada Cangaceiros Alvinegros.



Fonte: <https://navitrine.blogosfera.uol.com.br/2018/05/22/de-volta-aos-gramados-time-de-pe-lanca-camisa-em-homenagem-a-lampiao/>

Desse modo, procurou-se demonstrar como existem numerosas variações de conservação, transmissão, apropriação, representação e ressignificação da memória do cangaço e da imagem de Lampião que se prolonga até os dias atuais, vendida e comprada como uma mercadoria. Obviamente que, neste curto mapeamento de realização da pesquisa, não contemplamos todas as possíveis interfaces envolvidas. Certo é que o fortalecimento dessa cultura mnemônica na cena pública, impulsionada por tal movimento, ganha ânimo, repercussão e dá consistência à imagem do cangaço e do cangaceiro na cultura popular do século XXI, o que nos possibilita entender a dimensão de Lampião como mito.

Toda a exposição de Lampião fez com que o cangaço também ficasse em evidência e inspirasse a preservação desse patrimônio tão rico e memorável, que são as tradições e as representações da cultura popular, maior marca da identidade de um povo, contribuindo, dessa forma, para os processos de fortalecimento das identidades locais, regionais e nacionais.

1.3 MUITO PRAZER, JOSÉ LEITE SANTANA, VULGO JARARACA

No ano dia 13 de junho de 1927, a cidade de Mossoró²⁸ enfrentou o famoso ataque do bando de Lampião, episódio que ficou conhecido como o “Batismo de Fogo de Mossoró”, fato histórico, memorável²⁹ e comemorado. A partir daí, Mossoró passou a ser lembrada como a cidade que redimiu o Nordeste dos cangaceiros: “Assim, o 13 de junho foi transformado em ato comemorativo e, como tal, esteve amplamente relacionado aos usos sociais, culturais e políticos da memória” (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2012, p. 11).

De Natal, o bispo diocesano Dom José Pereira Alves enviou suas “bênçãos e aplausos nobres pela generosa atitude dos queridos padres na hora heroica na defesa cathólica da Cidade” (O Mossoroense, Mossoró, p. 02, 26 jun.1927). Nas páginas do jornal O Mossoroense³⁰, o passado da cidade de Mossoró foi sendo construído a partir da seleção de dois acontecimentos: o de 30 de setembro de 1883 (data em que a cidade aboliu a escravidão local) e o 13 de junho de 1927 (quando a cidade resistiu ao ataque do bando de cangaceiros liderados por Lampião). A invasão de Mossoró pelo bando de Lampião teve como resultado a morte do cangaceiro

²⁸ A cidade de Mossoró (RN), localizada no oeste do estado do Rio Grande do Norte, a cerca de 280KM de Natal, está situada entre o litoral semiárido (o litoral salineiro) e o sertão da Chapada do Apodi, que é cortada pelo rio Apodi-Mossoró. Entre 1857/1870, Mossoró já era um entreposto comercial, com casas de produtos importados e exportação de algodão para a Europa, com um porto seco, com capacidade de circulação de pessoas e mercadorias. Tinha uma agência do Banco do Brasil, três jornais, dois estabelecimentos de ensino secundário (Escola Normal e Escola de Comércio), dois colégios com internato (Colégio Diocesano para rapazes, e o Sagrado Coração de Maria para moças), Loja Maçônica 24 de Junho, Cine-Teatro Almeida Castro e dois clubes de futebol: Ipiranga e Humaitá. Ver em: FERNANDES, Raul. *A marcha de Lampião: assalto a Mossoró*. 6ª ed. Mossoró, RN: Fundação Vingt-Un Rosado, 2005, p. 23-28. Entre as Províncias de Pernambuco, Paraíba e Ceará, Mossoró foi em 1883 a primeira cidade da província do RN e uma das primeiras do Brasil a libertar seus escravos. Esse evento se alicerça como um dos mais comemorados e lembrados da cidade, fazendo parte do sentimento de pioneirismo que circunda o imagético cidadão. Ver: BRAZ, Emanuel Pereira. *A Abolição da Escravatura em Mossoró: pioneirismo ou manipulação do fato*. 1ª ed. – Mossoró, RN: Fundação Vingt-um Rosado, 1999. Outro evento grandioso e sempre lembrado na cidade foi o motim das mulheres, ocorrido em 04 de setembro de 1875, em que um grupo de mulheres mossoroenses promoveram um motim a fim de impedir o alistamento militar obrigatório dos jovens no período. Ver: NETO, Crispiniano. *Auto da liberdade*. 3ª edição. Fortaleza: editora IMEPH, 2015.

²⁹ Maurice Halbwachs defende que “são as repercussões, não o acontecimento, que entram na memória de um povo que passa pelo evento, e somente a partir do momento em que elas o atingem”, torna-se memorável. HALBAWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006, p. 78-130.

³⁰ Fundado em 17 de outubro de 1872, o Jornal O Mossoroense apresentou-se como Semanário, político, “commercial, noticioso e antijesuítico”. Representante do Partido Liberal, em Mossoró, defendia os interesses da maçonaria e sofria forte oposição do Partido Conservador local, dirigido pelo padre Antônio Joaquim Rodrigues. Essas rivalidades políticas se estenderam aos posicionamentos doutrinários e religiosos, envolvendo o jornalista e a Igreja Católica. Para Jaime Hipólito Dantas, O Mossoroense passou por três momentos de funcionamento: a primeira fase (1872 a 1875) marca os conflitos com a Igreja Católica; na segunda fase (1902 a 1935), foi dirigido por João da Escóssia, que transformou a produção e circulação do jornal, ao utilizar xilografuras e fazê-lo circular por três vezes na semana (antes circulava quinzenalmente), além de transformá-lo no órgão do Partido Republicano Federal; na terceira fase, sob o comando de Lauro da Escóssia, começou a circular em 1946 e foi fechado em 1964, por conta da instalação do governo militar. Para saber mais, Ver: DANTAS, Jaime Hipólito. *A Imprensa em Mossoró*. Mossoró: Fundação Vingt-Un, 2002, p. 33-34.

Colchete e o ferimento, prisão e morte do cangaceiro José Leite Santana, vulgo, Jararaca, preso um dia após o combate entre o bando de cangaceiros e as forças de resistência.

Pouco se sabe sobre a biografia de Jararaca, que permanece envolta em mistérios e controvérsias até hoje. Algumas referências bibliográficas aqui e ali são apontadas, no sentido de destacar um ou outro episódio emblemático do passado do cangaceiro, tanto no que há de ficção quanto no que há de verdade. A principal fonte documental sobre Jararaca é o auto de prisão em flagrante, documento que contém as informações relativas à prisão de pessoa acusada da prática de um crime, durante o interrogatório.

O que diz a história oficial?

José Leite de Santana nasceu a 5 de maio de 1901, em Buíque (PE)³¹. De acordo com Fenelon Almeida, no livro “*Jararaca: o cangaceiro que virou santo*”, ele:

[...] sentou praça no exército em 1921 na cidade de Maceió/AL onde se alistou (Figura 29). Logo em seguida foi transferido para o Rio de Janeiro, incorporado ao 3º Regimento de Infantaria, aquartelado na então capital da República. Deu Baixa do Exército, mas, logo em seguida, conseguiu voltar à vida da caserna, sendo admitido no 1º regimento de Cavalaria Divisionária. Tomou parte na revolução constitucionalista de S. Paulo, em 1924. Combateu pela legalidade, na qualidade de membro da Coluna Potiguara, com a qual se deslocou até o Rio Grande do Sul, em perseguição aos rebeldes. Dos pampas gaúchos retornou ao sertão nordestino, já na condição de civil, indo morar no interior de Pernambuco. Em fins de 1926, estreou no cangaço, chefiando o seu próprio grupo. [...] Tornou-se logo conhecido e respeitado, inclusive por Lampião, que o tinha em grande conta. Por mais de uma vez Virgulino Ferreira lhe solicitara os préstimos, como seu aliado incondicional, sempre que havia conveniência para qualquer um dos dois bandos (ALMEIDA, 1981, p. 91).

³¹ Alguns pesquisadores apontam a cidade de Buíque, em Pernambuco, como local onde nasceu Jararaca. Raimundo Nonato, em sua obra *Lampião em Mossoró*, transcreveu o depoimento dado por Jararaca às autoridades locais e aponta essa cidade como a de nascimento do cangaceiro, ver: NONATO, Raimundo. *Lampião em Mossoró*. 7ª Edição, 2015, Coleção o Mossoroense. Concordando com Nonato, Geraldo Maia do Nascimento também assinala Buíque como cidade natal de Jararaca, ver: NASCIMENTO, Geraldo Maia do. *Jararaca: prisão e morte de um cangaceiro*. 1ª Edição, Natal/RN: Edições Sebo Vermelho, 2016. Já Luís da Câmara Cascudo, em sua obra *Flor de Romances Trágicos*, alega ter sido em Pajeú das Flores, Pernambuco, o nascimento de Jararaca, ver: CASCUDO, Luiz da Câmara. *Flor de Romances trágicos*. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1982.

Figura 29: Foto de José Leite de Santana ao sentar praça no Exército, em Maceió (AL).



Fonte: <http://cariricangaco.blogspot.com/2010/06/o-trucidamento-de-jararaca-em-mossoro.html>

Jararaca foi preso um dia após o combate entre o bando de cangaceiros e as forças de resistência (Figuras 30, 31). Depois da frustrada tentativa de desarvorar³² o companheiro Colchete, foi o primeiro a tombar na tentativa de invasão em Mossoró. Jararaca foi atingido e, perdendo muito sangue e sem socorro, tentou fugir pela linha férrea. Impedido de reagir, entregou-se a dois trabalhadores da estrada de ferro e ao guarda da ponte do trem, sendo levado às autoridades policiais.

Figuras 30, 31: Jararaca detido em Mossoró; Jararaca preso e recostado, com ferimento no tórax.



Fonte: <http://lampiaoaceso.blogspot.com/2010/09/dois-grandes-defensores-de-mossoro.html>
<https://lampiaoaceso.blogspot.com/search?q=fotos+de+jararaca>

³² Desarvorar: na gíria dos cangaceiros, retirar do bernal do que morre ou cai ferido de morte sua arma e o resto de munição, mais pertences de valor, como dinheiro, joias e ouro. ALMEIDA, Felon. *Jararaca: o cangaceiro que virou santo*. Recife. Guararapes, 1981, p. 59.

Sua prisão foi amplamente noticiada pela imprensa local e dos estados vizinhos. Em Pernambuco, a notícia da prisão do cangaceiro foi recebida com alegria, já que, naquele estado, Jararaca era tido como um elemento perigoso, tão temível quanto Lampião.

Após trez investidas à cidade de Mossoró os bandidos recuaram para o Ceará, deixando trez mortos e um prisioneiro, que é o celebre bandido Jararaca, tido como mais perverso que Lampeão. Mossoró está agora, guarnecida por mais de duzentos soldados e civis (JORNAL DE RECIFE, 1927, pág. 02).

Antes de ser interrogado pela polícia, Jararaca concedeu entrevista ao repórter Lauro da Escóssia, do jornal O Mossoroense. Entre outras coisas, declarou que Lampião subornava oficiais da polícia pernambucana. Citou nomes e delatou coiteiros importantes. Perante a autoridade policial, foi bastante descritivo quanto à sua qualificação (nome, idade, estado civil, etc.), à sua relação de confiança com Lampião, às motivações e à sua participação no ataque a Mossoró.

Cinco dias após a sua prisão, sob justificativa de ser levado para a cidade de Natal (RN), Jararaca termina assassinado, enterrado vivo pelas forças policiais, na madrugada de 19 de junho de 1927, aos 26 anos de idade, no cemitério público da cidade de Mossoró (RN). Esse fato silenciado e noticiado pela imprensa local como morte natural, resultado dos ferimentos advindos da tentativa de despojar o cangaceiro Colchete, que fora morto em combate.

Jararaca foi sangrado, de maneira bárbara, fria e covarde, pelo soldado João Arcanjo, um sujeito de pequena estatura e de grande perversidade. Estava com as mãos atadas às costas, sendo-lhe impossível qualquer defesa. Fora um golpe tão traiçoeiro, que só depois de praticado pode ser percebido pelas pessoas que o testemunharam; só quando ressoou pelo cemitério de Mossoró aquele berro lancinante. Foi um quase urro, partido da garganta de um animal ferido de morte. Um grito horripilante. E o sangue começou a jorrar, aos borbotões, pela carótida seccionada. [...] Nas convulsões da morte, caído por terra, o sangue ainda a escorrer do descomunal ferimento, o corpo de Jararaca foi pisoteado pelo seu assassino, que o empurrou com os pés e fê-lo rolar para o interior da cova. Imediatamente cobriram-no de terra, quando ele ainda estava de olhos abertos, nas vascas da agonia final. Não lhe deram tempo sequer de morrer Jararaca foi sepultado ainda com vida (ALMEIDA, 1981, p. 85).

Sua morte fomenta mais de uma versão. Para a opinião pública, a mais plausível dá conta de que Jararaca teria se comprometido a entregar os poderosos coronéis da política, ricos fazendeiros e coiteiros que acobertavam os cangaceiros em troca de seus serviços. Essa informação chegou ao conhecimento de determinadas pessoas. Daí a ordem para a sua eliminação: “no mesmo dia em que fora preso, Jararaca concedera bombástica entrevista ao

jornalista Lauro da Escóssia, do noticiário ‘O Mossoroense’. Não mediu palavras” (DANTAS, 2005, p. 284). Continua o historiador:

Jararaca pisou em terreno minado. Logo percebeu que tornara pública parte de uma teia intocável. Suas incisivas declarações puseram em dúvida a probidade moral de destacados chefes políticos de estados vizinhos. A repercussão das declarações, claro, fora inevitável. Decerto, o bandido temeu pela própria vida. Presentira algum perigo. Chamou um militar e expressou-lhe o desejo de falar em particular com o Intendente Rodolpho Fernandes. O pedido, no entanto, lhe foi negado sem maiores explicações. A caserna tinha outros planos para o cangaceiro. À surdina, ensaiou conspiração. Tramaram abjeto extermínio e apostaram no sigilo. Sem mais demora executou-se o plano (DANTAS, 2005, p. 285).

Finaliza o historiador:

Morreu porque sabia demasiado. Conhecia os meandros do banditismo profissional e as complexas ramificações de mórbido sistema. O depoimento do cangaceiro prestado à polícia de Mossoró no dia 14 de junho – associado a entrevistas concedidas a jornais em dias subsequentes – revelou informações de fato comprometedoras. O bandido pernambucano apontou coiteiros, protetores e financiadores das extravagâncias criminosas de Lampião. Tornou notória a delinquente convivência de poderosos. Para polícia não sobrou alternativa: Que seja silenciado o falastrão! (DANTAS, 2005, p. 286).

O auto de exame cadavérico de Jararaca, feito com ele ainda vivo na cadeia, diz que sua morte se deu por projéteis de arma de fogo. No livro *Jararaca – Prisão e morte de um cangaceiro*, de Geraldo Maia do Nascimento, consta a certidão de óbito original transcrita pela lavra do oficial Euclides Carneiro, da comarca de Mossoró (RN), datada em 18 de junho de 1927, que registra juridicamente a morte do cangaceiro Jararaca, nestes termos:

[...] E passando os peritos a fazer os exames ordenados e investigações necessárias declararam o seguinte: um homem de cor parda, alto, cabelos encaracolados, trajando vestes sujas de panno de algodão kaki e aparentando vinte e seis anos de idade. Ao exame directo, encontraram dois ferimentos produzidos por arma de fogo, o primeiro na região glútea, ao nível da articulação coxo-femural e o outro no thoráx, no segundo espaço intercostal a dois dedos do externo [...] E são essas as declarações que em suas consciências e debaixo do compromisso tomado tem a fazer. E por nada mais haver, deu-se por concluído o presente ordenado e de tudo lavrou-se o presente auto que vai por mim escripto e rubricado, assignado pelos peritos e testemunhas, comigo escrevaão. Eu Euclides Carneiro, que o fiz e escrevi, o que de tudo dou fé. (NASCIMENTO, 2016, pp. 136-137).

E assim foi: no amanhecer do dia 19 de junho de 1927, o caso Jararaca estava encerrado (Figura 32).

Figura 32: Foto do Túmulo do cangaceiro Jararaca.



Fonte: <http://valdecyvalves.blogspot.com/2011/12/mossoro-expulsou-o-bando-de-lampiao.html>

A data da realização do exame cadavérico de Jararaca é incontroversa, e o documento tem a indiscutível fé pública. Não há nada a contestar, tampouco indícios de uma trama para silenciá-lo. Para a elite local, sua morte foi vista como fato comum e justificável, em consequência de uma vida de crimes e de instintos lambrosianos que infelicitavam o Nordeste. O assassinato de Jararaca foi publicamente defendido como medida saneadora e necessária à manutenção da ordem pública. Em Mossoró, no dia da morte de Jararaca (19 de junho), o jornal *Correio do Povo* exalta, com alegria e satisfação contundentes a vitória mossoroense:

A Nossa ordeira, pacata, laboriosa e nobre cidade foi atacada e assediada pelo maior número de bandidos do Nordeste, sob a chefia de Lampião, Sabino, Massilon e Jararaca, chefes de cangaceiros que se colligaram para levar a effeito a empreitada terrível e sinistra de saquear Mossoró, a mais opulenta e rica cidade do Rio Grande do Norte. A imensa fama de riqueza aqui acumulada e o seu amor pelo trabalho, a paz e a ordem despertaram, no espírito de feras daquelles bandidos, apetites vorazes de saque e de sangue. Os seus planos miseráveis, porém, foram frustrados. A população civil em cooperação com a polícia mostrou e affirmou a pujança de Mossoró, que também aguerrida e marcializada, indo muito e formidavelmente de armas na mão, nas trincheiras e na rua (CORREIO DO POVO, 1927, p. 01).

O Jornal *O Mossoroense* do dia 19 de junho de 1927 abriu sua edição com o título: “Hunos da nova Espécie” e a submanchete: “O famigerado Lampião e seu grupo de asseclas

atacam Mossoró". As chamadas diziam: "A heroica defesa da cidade" e "É morto o bandido Colchete", "É gravemente ferido o lombrosiano Jararaca"³³. Percebe-se que o uso do adjetivo lombrosiano é uma forma de justificar a morte extremamente cruel e covarde, da qual foi vítima o cangaceiro Jararaca.

O estigma de lombrosiano atribuído a Jararaca provém dos desdobramentos da teoria lombrosiana do criminoso nato desenvolvida por Cesar Lombroso³⁴. Apesar de jamais ter sido comprovada a teoria do criminoso nato, Lombroso buscava estudar o homem criminoso como um sujeito diferente, anormal, inferior e degenerado, deslocando, desse modo, questões penais relativas ao fato para o indivíduo.

Esta teoria ganhou notoriedade, não por sua cientificidade, mas pela sua utilidade social e política por permitir, por meio de mecanismos de controle social punitivos, a exclusão e a eliminação de pessoas indesejáveis, independentemente da prática de algum fato criminoso. Considerando-se que os cangaceiros eram vistos como delinquentes e degenerados, a teoria do criminoso nato foi amplamente utilizada durante a década de 1920, como uma nova fundamentação para legitimar o poder de punir, no caso do cangaço, matar e decapitar.

Como consequência da resistência dos munícipes liderada pelo então prefeito coronel Rodolfo Fernandes à invasão da cidade de Mossoró pelo bando de Lampião, está claro que, apesar de o feito ser lembrado, ao ganhar forma em nomes de empresas e de ruas, em discursos políticos, em propagandas, na literatura, nas escolas, na memória, no imaginário e na cultura, algo não saiu conforme o pretendido pelos que exaltavam os heróis que resistiram aos cangaceiros. Um dos personagens dessa epopeia, o cangaceiro Jararaca, que foi satanizado pela elite local, considerado indigno e merecedor de todos os castigos do inferno, acabou virando santo, fazedor de milagres no contexto da religiosidade popular, enquanto o coronel Rodolfo Fernandes foi simplesmente esquecido pelo povo que, em vez de reverenciá-lo, reverencia a memória de Jararaca.

³³ Fonte: <http://lampiaoaceso.blogspot.com/search/label/Jararaca>

³⁴ César Lombroso nasceu em Verona, na Itália, filho de pais hebreus. Formou-se em Medicina e Doutorou-se em Psiquiatria. Trabalhou como oficial-médico do Exército italiano. Publicou, em 1876, seu *Tratado Antropológico e Experimental do Homem Delinquente*, que mais tarde se tornaria o livro internacionalmente conhecido como *O Homem Delinquente*.

2 CATOLICISMO POPULAR: UM CATOLICISMO PLURIFORME E UNITÁRIO

“Aqui, em Angico, terminou um movimento social que abalou o país por muitos anos. O Cangaço não existia (sic), se houvesse justiça no país e agora, neste lugar onde Lampião foi morto há 60 anos, vamos pedir a Deus, que ilumine os homens poderosos do Brasil de hoje, para haver bom senso nas decisões políticas, pois em cada nordestino, pulsa um Virgulino sentindo falta de luz”³⁵.

Antes de entrarmos na discussão sobre a religiosidade dos sertanejos, faremos uma breve reflexão sobre o catolicismo popular. Dessa forma, o objetivo do presente capítulo é apresentar algumas tipologias sobre a religiosidade popular, mostrando, com isso, a riqueza de abordagens que podem ser percorridas no estudo do tema. É importante destacar que, apesar da forte influência do catolicismo na religiosidade popular, este não é um estudo sobre a história da igreja católica no Brasil. A opção por não definir o catolicismo popular deve-se ao fato de ele não ser o tema central desta dissertação

2.1 UMA RELIGIÃO DO POVO

Embora o catolicismo popular não seja o foco deste estudo, como anteriormente afirmado, o tópico a ele dedicado é importante por questões que envolvem uma tensão contínua nas relações de domínio e subordinação e de hegemonia eclesial, o que tem criado polêmica entre antropólogos, sociólogos e historiadores. A grosso modo, os debates giram em torno da seguinte questão: o catolicismo popular seria um catolicismo do povo? Quem é o povo destinatário dessa forma de religião? Para nos aproximarmos das respostas a essas perguntas, propomos uma definição para a palavra povo, que, de acordo com o dicionário³⁶, significa:

- i-) o conjunto das pessoas pertencentes às classes menos favorecidas;
- ii-) as pessoas menos notáveis e menos privilegiadas de uma nação ou localidade; plebe, ralé;
- iii-) conjunto de cidadãos comuns em contraste com uma classe especial: o povo e a aristocracia não se misturam.

³⁵ CAMPOS, Wanessa. Missa para Lampião emociona em Anjico (sic). Jornal do Commercio. Recife/PE, 02 de agosto de 1998. No dia em que se completaram os 60 anos da morte de Lampião, em 28 de julho de 1998, celebrou-se a primeira Missa para Lampião na Grota de Angicos.

³⁶ CEGALLA, Domingos Paschoal. *Dicionário escolar a língua brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005, pág.685. Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. michaelis.uol.com.br. Disponível em <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=povo>. Acessado em 05/10/2019.

Nota-se que há uma indefinição no significado para a palavra povo, o que é um problema que demandaria uma longa análise, que não é o objetivo deste capítulo. No entanto o termo popular refere-se a pessoas do povo e é frequentemente associado às classes sociais subalternas ou aos indivíduos que ocupam uma posição periférica na sociedade. Waldo Cesar, em artigo de 1976, afirmava que popular era “tudo que representasse o supersticioso, o grosseiro, curioso, vulgar”, ganhando, assim, um caráter pejorativo (CESAR, 1976, p. 07). Desse modo, o termo “popular”, por ser muito polissêmico, será usado como forma de contraponto em relação à religião institucionalizada ou a dogmas religiosos doutrinários.

Assim, numa tentativa de sintetizar as diferentes noções que envolvem o conceito de catolicismo popular a partir de perspectivas comumente abordadas nas discussões realizadas por diversos autores em torno do tema, agrupamos algumas que podem, resumidamente, auxiliar-nos para a sua compreensão.

Para o historiador Eduardo Hoornaert,

Diante do assunto que passamos a apresentar existem três atitudes bem distintas: uns negam simplesmente a existência de um Catolicismo Popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um catolicismo que constitui o ‘cimento da unidade nacional’. Outros aceitam o Catolicismo Popular, mas lhe negam toda originalidade e todo valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante. A nossa posição é a seguinte: existe um Catolicismo Popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o Catolicismo Popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu [...] (HOORNAERT, 1991, p. 98-99).

Para o autor, o catolicismo popular se forma por meio de um processo histórico que agrega as características específicas e os elementos universais do catolicismo.

Já o teólogo Gunter Paulo Suss propõe uma concepção diferenciada para o termo:

A aculturação horizontal de diversas culturas entre si é possível com muito mais rapidez do que o intercâmbio vertical entre o povo e a elite dentro do mesmo círculo cultural. Disto se deveriam deduzir conclusões muito importantes sobre a presença da Igreja numa cultura da pobreza. [...] O conceito “catolicismo popular” na extensão em que é usada aqui [...] abrange todos os costumes e vivências religiosas do povo, sejam eles de origem africana, indiana, protestante, católica, espírita ou pagã (SUSS, 1979, p. 28).

O autor destaca uma relação intercultural apontando para as diversas origens étnicas da formação da população brasileira.

O historiador José Oscar Beozzo entende a religiosidade popular como sendo um “patrimônio de classes sociais exploradas e oprimidas” (BEOZZO, 1982, p. 145). O autor divide as crenças religiosas baseando-se na posição social do fiel, isto é, para o autor, as camadas mais pobres demonstram sua fé de maneira instintiva, supersticiosa e vulgar, fugindo das regras pré-estabelecidas pelo catolicismo oficial. O sociólogo Pedro Ribeiro de Reis, destacando os valores de sentido opostos entre a cultura das classes subalternas e a cultura das classes dominantes, define o catolicismo popular como sendo

um conjunto de representações e práticas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o Código do Catolicismo Oficial. Isso significa que o Catolicismo Popular incorpora elementos do Catolicismo Oficial – os significantes – mas lhes dá uma significação própria que pode inclusive opor-se à significação que lhes é oficialmente estabelecida pelos especialistas. O resultado é que o mesmo código católico é diferentemente interpretado pelas diferentes classes sociais de uma maneira que, sob a unidade formal, escondem-se, de fato, diversas representações e práticas religiosas (OLIVEIRA, 1985, p. 135).

Carlos Rodrigues Brandão (1986), pesquisador do catolicismo brasileiro, entende que o catolicismo não é único ou ortodoxo, mas sim um catolicismo popular, rústico, camponês, como o modelo mais típico da religiosidade popular católica:

Para obter um sistema simbólico universal e concreto, capaz de abarcar de uma só vez a pluralidade de todas as trocas e a realização de suas concretudes sobre vidas, famílias e comunidades, o catolicismo camponês multiplicou categorias de sujeitos sobrenaturais polares e seus mediadores humanos, celestes e infernais. Mas a todos eles o catolicismo rústico deu atributos da gente do lugar, quando bons; e dos seus dominantes quando maléficos. Afinal, a máxima vontade de Deus é preservar a ordem camponesa e recriá-la perfeita no Céu (BRANDÃO, 1986, p. 180).

Ainda segundo Brandão (1986), a ética católica nas comunidades rurais segue alguns valores de moralidade, como a honra e a solidariedade. Nota-se que o catolicismo popular oferece, de acordo com essa ética religiosa, formas de viver e formas de morrer para homens e mulheres no interior das comunidades rurais:

Entre os companheiros, o preceito de uso é a solidariedade; entre desiguais (parentes ou não), o respeito e o compromisso; entre homem e mulher, o amor e a fidelidade; para com as crianças, velhos e desvalidos, a compaixão; para com os maus, os falsos e os traidores, perdão cristão ou a vingança de morte. Qualquer que seja a direção dos atos, um sentimento de honra masculina deve estar por debaixo de todas as coisas e deve estar sempre associada a uma coragem crônica entre as mulheres, para ‘levar a vida’, e a uma valentia aguda entre os homens para ‘não temer a morte’ (BRANDÃO, 1986, p. 181).

Nesse sistema religioso comunitário, homens e mulheres no meio rural comungam dos mesmos valores morais sobre honra e solidariedade.

Num estudo em que analisa o catolicismo no Brasil, Candido Procópio Ferreira de Camargo, entende que existe um elo entre o pensamento weberiano e o catolicismo popular:

As várias formas de Catolicismo devem ser entendidas como ‘tipos ideais’, no sentido weberiano (Weber, 1968:516), não representando, portanto, realidades empíricas. [...] Fundamenta-se esta tipologia na diversidade dos modos de orientação da conduta que a religião proporciona aos indivíduos, na origem dos conhecimentos religiosos e no grau de consciência de seus valores. Assim, por exemplo, os primeiros cristãos tiveram vivência religiosa de tipo internalizado, pois eram conversos aderindo de modo fervoroso e voluntário à complexa mensagem de salvação pregada pela nova religião (CAMARGO, 1973, p. 48).

O propósito do autor foi demonstrar, na teoria de Weber, como uma religião adquire posição de orientação da conduta dos fiéis, como a de adotar uma atitude religiosa ascética, negadora do mundo ou orientada para o mundo, secular ou intramundano, ou seja, a um modo sistematizado de levar a vida. Para o teólogo Faustino Teixeira, o catolicismo brasileiro é complexo e composto por malhas diversificadas e estilos culturais de como ser católico:

São malhas diversificadas de um catolicismo, ou poder-se-ia mesmo falar em catolicismos. Há um catolicismo ‘santorial’, um catolicismo ‘erudito ou oficial’ [...] O catolicismo santorial, para usar uma expressão de Cândido Procópio Camargo, é uma das formas mais tradicionais de catolicismo presentes no Brasil desde o período da colonização. Tem como característica central o culto aos santos. Foi este culto que marcou a peculiar dinâmica religiosa brasileira, de caráter predominantemente leigo, seja nas confrarias e irmandades, seja nos oratórios, capelas de beira de estrada e santuários (TEIXEIRA, 2009, p. 19-20).

O catolicismo como religião dominante, imposto pela catequização e pelo ideal colonizador da igreja contrarreformista no Brasil colônia, combatia de forma severa procedimentos religiosos que não se enquadravam dentro do cristianismo romano (a religião do dominador). Sendo assim, africanos e ameríndios encontraram meios de sobrevivência religiosa e de resistência cultural, incorporando à sua religião práticas de culto católico de forma sincrética, transformando em práticas singulares o catolicismo brasileiro.

Outro historiador, Michel Vovelle, fez uma retrospectiva do conceito de religiosidade popular e considerou que existe uma relação dialética entre cristianismo e religião popular. Para ele, a religião popular não é estática; tampouco existiu por oposição diametral à religião oficial: “Parece-lhe que a Igreja aceitou, durante a Idade Média, o sincretismo pagão-católico, que constituiu desde então o núcleo da religião popular” (VOVELLE, 1987, p. 161-2).

De acordo com Luís da Câmara Cascudo (2002), o catolicismo popular seria uma herança portuguesa do séc. XVI, fundada a partir de missionários que eram sustentados pelo poder militar do colonizador. O autor demonstra ainda a existência de uma dupla nacionalidade do catolicismo brasileiro, oriundo de um Portugal Ibérico:

Quando o Brasil apareceu no derradeiro ano do século XV, o português, mareante e conquistador, era mosaico residual das religiões que fora servidor, mantido sob o esmalte unificador do Catolicismo. No Brasil, ainda recolheu as achegas feiticeiras dos Brasis e das Peças do Congo e Guiné. Respeitoso e cumpridor dos deveres de ‘bom cristão’, pai de mulatos e mamelucos, com um ecumenismo sexual e culinário, valorizou pelo uso de todos os sabores tropicais. Ficou fiel ao Deus que o batizara em Portugal e, como o distante avô romano, reservou um altar oculto para a desconfiada crença nos divinos assombros das negras e cunhãs temerosas de tempestades e rumores insólitos no escurão da noite equinocial (CASCUDO, 2002, p. 346).

Se, de um lado, há abordagens reducionistas, que definem o catolicismo popular como sendo uma mistura sincrética³⁷ de catolicismo, cultos afro-brasileiros e religiões ameríndias, resultante de um processo de aculturação associado às comunidades rurais presentes no vasto território brasileiro, de outro, há abordagens que ampliam a ideia de sincretismo, privilegiando o encontro e o diálogo com diferentes tradições, e entre elas, suas formas cotidianas de vivência da fé. Ser sincrético pode não ser uma boa qualificação, uma vez que, para o senso comum, o sincretismo tem um sentido negativo que conota mistura e algo degradado.

O tema sincretismo religioso já foi bastante discutido e estudado, havendo diversas literaturas sobre o assunto. Quando falamos em sincretismo religioso no Brasil, referimo-nos, sobretudo, à contaminação do código religioso europeu pelos traços da religiosidade indígena e, em particular, a negra. Volney Berkenbrock (1997) destaca a formação de um sincretismo afro-católico argumentando que

O fechamento das organizações eclesiais dos brancos frente aos negros deixa claro que a sociedade branca não estava preparada para dar lugar aos negros. Do lado dos negros, a formação de irmandades próprias contribui para a formação da consciência de raça. Nas irmandades, os negros encontravam-se

³⁷ O termo sincretismo religioso encontra-se abundantemente difundido. Em sua obra *Repensando o Sincretismo* (1995), Sérgio Figueiredo Ferreti salienta que o sincretismo, elemento essencial de todas as formas de religião, está muito presente na religiosidade popular, nas procissões, nas comemorações dos santos, nas diversas formas de pagamento de promessas e nas festas populares em geral. Por conseguinte, para o autor, o sincretismo constitui uma das características centrais das festas religiosas populares. Eduardo Hoornaert (1991) refere-se a três tipos de sincretismos católicos: o catolicismo guerreiro, como sendo aquele que teria se firmado quando os colonizadores ao lutarem para enfrentar o desconhecido, expandiram a fé cristã e submeteram os nativos à cultura cristã ocidental; o catolicismo patriarcal, compreendido como aquele que atende à casa-grande, constrói igrejas de ouro e promove procissões que expressam e reforçam a ordem colonial; e finalmente o catolicismo popular, entendido como apropriação pelo povo dos valores da religião dominante, adaptando-os à sua cultura e às suas necessidades.

entre si e deram assim início a um catolicismo popular negro, com santos protetores próprios e uma forma própria de festas [...]. A formação de irmandades destes negros catolicizados à força teve um papel preponderante na transmissão das tradições religiosas africanas e no surgimento do sincretismo afro-católico (BERKENBROCK, 1997, p. 100).

Sérgio Figueiredo Ferreti³⁸ considera que o sincretismo é uma característica do fenômeno religioso e que o ideal de pureza das religiões em oposição à ideia de sincretismo é um mito, uma imposição da religião do colonizador sobre o colonizado.

Leonardo Boff, na obra *Avaliação teológico-crítica do sincretismo* (1977, pp. 53-54), afirma que o sincretismo é

um fenômeno universal constitutivo de toda expressão religiosa. [...] O próprio conceito de catolicidade autoriza um julgamento positivo do sincretismo, pois implica a inserção da Igreja em todas as sociedades. [...] tendo em vista que o próprio 'cristianismo é um grandioso sincretismo'.

Em nosso estudo, observamos quão difícil, senão impossível, é a formação de um consenso sobre o que é o catolicismo popular. Consideramos que seja uma das modalidades da herança católica e marcado por muitas variáveis, como diversidade regional, cultural, social, etc. Essas variáveis apresentam fontes comuns, tais como: as devoções familiares ou individuais; as influências afro-ameríndias; as tradições religiosas de diversas origens étnicas; as agências de curas sincréticas, etc. Além disso, tem a sua funcionalidade a partir da figura nuclear, que são as devoções aos santos e à virgem Maria, especialmente para a solução de problemas. Daí, a nosso ver, esboça-se um catolicismo pluriforme, multicultural, unitário, pois as multiplicidades são baseadas em uma unidade, ou seja, todos se sabem católicos.

Respondendo às questões colocadas no início deste capítulo, entendemos que o povo constitutivo dessa religião é o devoto³⁹ – o ator principal – seja ele procedente das camadas populares, seja possuidor de recursos econômicos ou intelectuais. Os devotos são pessoas de diferentes estratos sociais que, nas agruras não superadas, na rotina do cotidiano das práticas sociais, recebem a cura ou o alívio para suas aflições.

³⁸ FERRETTI, Sérgio. *Religião e Festas populares*. 2007.

Disponível em: <https://repositório.ufma.br/jspui/handle/1/189>. Acessado em 04/10/2019.

³⁹ Essa expressão refere-se aos que atribuem poderes sobrenaturais, capazes de alterar a ordem natural das coisas, dos lugares, dos objetos, das pessoas, dos símbolos e dos ritos considerados sagrados. Desse modo, realizam práticas devocionais capazes de atrair esses poderes para si e para seu grupo social. Maria Cecília de Souza Minayo. "Representações da cura no catolicismo popular". ALVES, P. C.; MINAYO, M.C. S. (orgs.) *Saúde e doença: um olhar antropológico* [on-line]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p. Disponível em : <http://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-05.pdf>. Acessado em 16/10/19.

De acordo com BERGER, 1967 (apud MINAYO, 1994, p. 57), “em situações-limite de desespero frente ao sofrimento, à dor, à morte, em nossa sociedade se recorre a poderes sobrenaturais, em vista da precariedade dos elementos naturais disponíveis, e nessa situação as classes se confundem”.

Do que dissemos até então, cumpre destacar que o contato direto entre o devoto e o santo parece ser um dos elementos que caracterizam o catolicismo popular. Por esse motivo, aos poucos, o catolicismo popular, que se manifesta por atos concretos ligados ao cotidiano, como rezar, fazer romarias, novenas, procissões e promessas, adquire considerável força de atração. Dessa forma, as pessoas vão praticando e valorizando essas expressões religiosas ao lado daquelas impostas pela oficialidade eclesial.

2.2 CATOLICISMO POPULAR NO SERTÃO NORDESTINO

A região Nordeste apresenta uma subdivisão baseada em suas condições naturais, que, por sua vez, condicionam as formações sociais e as atividades econômicas: Zona da Mata, Agreste, Meio-Norte e Sertão. Este sim, interessa-nos neste estudo: situado no denominado “polígono da seca”, centro da região Nordeste e área de transição entre o Cerrado e a Caatinga, marcado por estiagens e longas secas, o Sertão⁴⁰ é a sub-região que mais enfrenta dificuldades econômicas.

O termo “sertão” tem múltiplos significados, e a memória e o imaginário criados em torno do fenômeno das secas torna o Sertão nordestino o mais célebre entre os sertões. Segundo Antônio Carlos Robert Moraes, “o sertão não é, portanto, uma obra da natureza [...] Na verdade, o sertão não é um lugar, mas uma condição atribuída a variados e diferenciados lugares” (MORAES, 2012, p. 1-8).

De acordo com Lima a palavra seria derivada do vocábulo “desertão”, sendo seu sentido estabelecido, de acordo com dicionários da língua portuguesa dos séculos XVI e XVII, a partir de duas ideias: “um sentido espacial, atrelado à concepção de interior; e um sentido social, correspondente à noção de deserto, região pouco povoada” (LIMA, 1999, p. 57).

Leitão Junior comenta que, no Brasil colônia, o termo sertão transcendia o sentido de delimitação espacial determinada e, mais do que uma contraposição ao litoral, esse vocábulo impunha-se contra a ideia de região colonial, espaço ocupado pelo colonizador e dominado pela Igreja e pelo Estado como instâncias de poder. Dessa forma, o sertão era visto como

⁴⁰ Doravante, sempre que o termo se referir à sub-região nordestina, será tomado como substantivo próprio.

o território do vazio, o domínio do desconhecido, o espaço ainda não preenchido pela colonização. É, por isso, o mundo da desordem, domínio da barbárie, da selvageria, do diabo. Ao mesmo tempo, se conhecido, pode ser ordenado através da ocupação e da colonização, deixando de ser sertão para constituir-se em região colonial (MADER, 1995, apud LEITÃO JUNIOR, 2012, p.13).

Na literatura brasileira do final do século XIX e início do século XX, o sertão, principalmente o nordestino, foi largamente abordado em contos e romances. Autores como José de Alencar (*O sertanejo*, de 1875), José Lins do Rego (*Menino de Engenho*, de 1932), Graciliano Ramos (*Vidas Secas*, de 1938), Euclides da Cunha (*Os sertões*, de 1902), Rachel de Queiroz (*O Quinze*, de 1915), José Américo de Almeida (*A Bagaceira*, de 1928) apresentaram e analisaram temas como a seca, a exploração do homem pelo homem, o êxodo rural, a decadência da sociedade patriarcal do Nordeste, o latifúndio, o cangaço e o fanatismo religioso do sertanejo brasileiro.

O sertanejo típico é o mestiço cuja origem está nas populações nativas e de outros grupos que se integraram, como o povo oriundo de diversas regiões da África, com diferentes formações culturais e religiosas, e da Europa, de onde recebeu forte influência cristã católica e judaica. Em *Os Sertões*, Euclides da Cunha descreve o perfil do sertanejo construído pelos intelectuais positivistas do final do século XIX:

O sertanejo é, antes de tudo, um forte. [...] A sua aparência, entretanto, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, [...]. É desgracioso, desengonçado, torto. [...] O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gigante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente. A pé, quando parado, recosta-se invariavelmente ao primeiro umbral ou parede que encontra [...] caminhando, mesmo a passo rápido, não traça trajetória retilínea e firme. Avança celeremente, num bambolear característico, de que parecem ser o traço geométrico os meandros das trilhas sertanejas. E se na marcha estaca pelo motivo mais vulgar, para enrolar um cigarro, bater o isqueiro, ou travar ligeira conversa com um amigo, cai logo – cai é o termo – de cócoras, atravessando largo tempo numa posição de equilíbrio instável, em que todo o seu corpo fica suspenso pelos dedos grandes dos pés, sentado sobre os calcanhares, com uma simplicidade a um tempo ridícula e adorável (CUNHA, 2005, p. 107).

Essa descrição do sertanejo feita pelo autor é, a um só tempo, negativa e contraditória, na medida em que, por meio dela, o homem do Nordeste é representado como uma figura tríplice e contraditória: desengonçado, deprimente, forte. A religiosidade é algo comum e recorrente nas obras sobre o Sertão nordestino e o seu povo produzido por sociólogos, antropólogos e historiadores.

A religiosidade do sertanejo também é mestiça e manifesta-se no dia-a-dia por meio de variadas fontes: crenças e rituais indígenas; costumes africanos; ensinamentos das Ordens religiosas do catolicismo oficial e do catolicismo popular, na figura dos beatos e penitentes com discursos de salvação das almas, nas irmandades, no latifúndio, na miséria, nos coronéis, nos cangaceiros, na diáspora, enfim, nos vários agentes que contribuem para a compreensão da religiosidade cristã no Sertão nordestino:

A princípio este reza, olhos postos na altura. O seu primeiro amparo é a fé religiosa. Sobraçando os santos milagreiros [...] pelos ermos, por onde passam as lentas procissões propiciatórias, as ladainhas tristes [...] em grupos erradios e lentos, pescoços dobrados, acaroados com o chão, em mugidos prantivos ‘farejando a água’; – e sem que se lhe amorteça a crença, sem duvidar da Providência que o esmaga, murmurando às mesmas horas as preces costumeiras, apresta-se ao sacrifício. [...] está na fase religiosa de um monoteísmo incompreendido, eivado de misticismo extravagante, em que se rebate o fetichismo do índio e do africano. É o homem primitivo, audacioso e forte, mas ao mesmo tempo crédulo, deixando-se arrebatado pelas superstições mais absurdas. A sua religião é como ele – mestiça. [...] os sertanejos, [...] saem das missas consagradas para as ágapes selvagens dos candomblés africanos ou poracês do tupi (CUNHA, 2005, pp. 122-4-7).

O homem do Sertão, das caatingas e das secas, segundo Capistrano de Abreu, vivia muito tempo entregue a si mesmo, sem o devido amparo do Estado e, “como eram católicos e a igreja obrigava à frequência dos sacramentos, naturalmente qualquer vigário ou algum mais animoso, mais zeloso ou mais cúvido saía de tempos em tempos a desobrigar⁴¹ às ovelhas remotas” (ABREU, 1954, p. 223).

De acordo com Cândido da Costa e Silva (1982), o serviço religioso desenvolvido nos sertões ocorria de tempos em tempos para desobrigar e estava restrito à administração dos sacramentos, à memorização das verdades a crer e dos preceitos a cumprir, à obediência da fé a um acentuado rigor penitencial, e a uma apavorante escatologia.

Na catequização do Sertão do Nordeste, destacam-se as missões⁴² itinerantes do século XIX, com a tarefa de doutrinação, com métodos que procuravam responder às necessidades de amparo espiritual do sertanejo, aprimorando e selecionando as abordagens de acordo com as condições culturais e regionais das comunidades do sertão baseadas no rigor penitencial e

⁴¹ Desobrigar-se é confessar os pecados, evitá-los pela observância dos mandamentos, cumprir a penitência. SILVA, Cândido da Costa e. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo. Ática, p. 15, 1982.

⁴² A palavra “missão”, usada amiúde, tem diversos sentidos, entre os quais indicar “o mandato” “recebido dos superiores ou da Igreja para uma campanha de evangelização ou, em geral, a pregação de tipo apostólico-missionário, em contraste com a pregação em moda; pode indicar, enfim, a missão paroquial popular: esta última acepção é ainda vaga e rara e tornar-se-á específica no século seguinte” (GUGLIA, 1992, p. 14).

escatológico: “a primeira intenção das Santas Missões é suscitar o sentimento de pecado e penitência entre os que delas participam” (HOORNAERT, 1990, p. 51).

As missões itinerantes – formadas por jesuítas, carmelitas, franciscanos, oratorianos, capuchinhos, entre outros funcionários religiosos – supria, junto às famílias sertanejas durante as desobrigas, a falta de padres no interior. Essas missões tiveram importante atuação no Sertão, quer como organizadores em vários níveis da vida social, como os padres Ibiapina e Cícero⁴³, quer como líderes carismáticos dos movimentos messiânicos brasileiros, como o beato José Lourenço⁴⁴ e Antônio Conselheiro⁴⁵. Segundo Lamuel Rodrigues da Silva, as Santas Missões:

marcaram para sempre o sertanejo, já que influenciaram de forma incisiva o surgimento de beatos e conselheiros, que, guiados pelo espírito itinerante e obreiro dos missionários, deram continuidade ao trabalho religioso, bem como as obras sociais nas localidades mais longínquas do sertão (SILVA, 2009, p. 46).

Para Hoornaert,

As Santas Missões, baseadas na visita de um missionário a uma determinada comunidade humana (lugarejo, vila, fazenda, engenho), foi a forma que provou ser a mais realista e mais adaptada às condições concretas da evangelização no Brasil (HOORNAERT, 2008, p. 125).

Padre Ibiapina, que chegou a ser deputado, delegado e juiz de direito, abandonou a carreira pública e tornou-se missionário, iniciando o processo de evangelização no Sertão nordestino. Nas missões, criou a figura dos beatos que, originalmente, tinham a função de cooperar na evangelização, atuar na mediação ou na resolução de questões sociais, bem como na realização de obras necessárias para o bem-estar das populações pobres e sofridas do sertão nordestino:

Mas quem foi Ibiapina, essa matriz geradora de uma estirpe de conselheiros do povo (Antônio Vicente Mendes Maciel, Padre Cícero, Beato Lourenço etc.), instituindo nos sertões nordestinos da segunda metade do século XIX uma grande escuta dos anseios e aflições de larga massa de excluídos, e inaugurando uma forma de organização que a nossa civilização litorânea dominante teimará

⁴³ Cícero Romão Batista, também conhecido como “Padim Cícero”, líder religioso, que teve sua vida marcada por forte compromisso com a religião e a política. Respeitado e amado por muitos sertanejos, inclusive, por Lampião.

⁴⁴ José Lourenço, um negro alagoano alforriado, líder da Comunidade do Caldeirão, no Crato (CE), passou a ser associado, pelas oligarquias e pelo poder eclesiástico local ao movimento comunista. A propaganda ideológica e falsa da vida no Caldeirão abriu caminho para as investidas do Exército contra a comunidade, culminando na sua destruição, em 1936, e na morte estimada de 300 a mil sertanejos que viviam no Caldeirão.

⁴⁵ Antônio Conselheiro fundou, em 1890, um arraial messiânico: Canudos (BA). Por se opor ao poder da Igreja católica e ao regime republicano, foi acusado pelas forças republicanas como sendo um contrarrevolucionário monarquista. Divulgava-se, inclusive, que o beato estaria armando a comunidade para derrubar a República recém-instalada. Antônio Conselheiro e toda a população de Canudos sofreu três incursões do Exército nos anos de 1896 e 1897, ocasião em que foram impiedosamente mortos.

em não aceitar e até em hostilizar ou destruir sistematicamente quase todas as suas manifestações? (MENEZES, 1996, p. 2).

O beato é o líder religioso para os homens simples e pobres do Sertão, especialmente, para os cangaceiros, que, guiados pelo espírito itinerante e obreiro dos missionários, deram continuidade ao trabalho religioso, bem como às obras sociais nas localidades mais longínquas, marcaram e mantiveram viva a fé das populações marginalizadas do interior. Nesse contexto, Padre Ibiapina, à maneira dos antigos profetas, foi o homem da crise, dos conflitos e das tensões que motivaram o desejo de renovação dentro da hierarquia eclesiástica. Esses conflitos e tensões iam ao encontro dos anseios do movimento dos beatos em favor das populações que viviam à margem do Estado e da Igreja. Nesse sentido, os beatos tornaram-se elementos indispensáveis no processo de evangelização praticado pelo Padre Ibiapina: espalhando-se pelo sertão, divulgavam o que aprendiam com figuras como o padre Ibiapina e o padre Cicero, que figuram como grandes autoridades da Igreja Católica no Sertão nordestino.

Um último ponto. Tanto para Riolando Azzi (1994) quanto para José Oscar Beozzo (1982), a romanização do catolicismo brasileiro, a partir do século XIX, provocou uma reconfiguração no modo de ser católico ao transferir o protagonismo e o poder dos leigos e beatos para o controle do clero e da hegemonia clerical. Desse modo, evitou o aparecimento de messianismos entre os antigos líderes leigos, que precisavam ser eliminados pelas forças militares estaduais ou pelo exército federal, a exemplo de Antônio Conselheiro (Canudos) e do Beato José Lourenço (Caldeirão).

2.3 MISSA DO CANGAÇO: TURISMO, MEMÓRIA E SOCIABILIDADE

No Brasil, o Catolicismo Popular manifesta-se de diversas formas, entre as quais com a criação de celebrações e de outras expressões sociorreligiosas, com sinais de autonomia e emancipação, isto é, sem a mediação de uma instituição religiosa.

Organizada desde 1998 pela neta de Lampião, Vera Ferreira da Silva, e por integrantes do Museu do Cangaço⁴⁶, a missa do Cangaço tem como objetivo celebrar e preservar a memória de Lampião, Maria Bonita e os nove cangaceiros de seu bando que, em uma emboscada policial na grota de Angicos, foram mortos e decapitados. A solenidade, que conta com o apoio do

⁴⁶ O Museu do Cangaço, mantido pela Fundação Cultural Cabras de Lampião, de personalidade jurídica, sem fins lucrativos e de finalidade cultural, tornou-se Ponto de Cultura Artes do Cangaço, em 2008. Filiado à Sociedade Brasileira de Estudiosos do Cangaço (SBEC) e à Associação dos Realizadores de Teatro de Utilidade Pública Municipal (ARTEPE) – pela Lei nº 942/98 – e de Utilidade Pública Estadual – pela Lei 12.402/2003).

Governo do Estado por meio da Superintendência Especial de Recursos Hídricos e Meio Ambiente (SERHMA), é celebrada na data de 28 de julho de cada ano no Monumento Natural Grota do Angico (MONA) – unidade de conservação gerida pela Secretaria de Estado do Desenvolvimento Urbano (SEDURBS) e administrada pela SERHMA – na divisa dos municípios de Poço Redondo e Canindé de São Francisco, Sertão do Estado de Sergipe⁴⁷.

O MONA, que fica no Alto Sertão Sergipano, em Poço Redondo, é uma unidade de conservação estadual criada pelo Decreto 24.922, de 21 de dezembro de 2007. A região abriga 2.221 hectares remanescentes florestais da caatinga, mantendo a integridade desse ecossistema natural, que é um bioma exclusivamente brasileiro e quase em sua totalidade nordestino, sendo campo de desenvolvimento de pesquisa, educação ambiental e ecoturismo.

Na 22^a edição da Missa do Cangaço (Figura 33), participaram familiares de ex-cangaceiros, ex-volantes, ex-coiteiros, pesquisadores e historiadores do tema cangaço, turistas de vários estados, jornalistas e um grupo de xaxado⁴⁸. Todos ocupando o mesmo espaço de visibilidade, sem delimitação entre o que é sagrado e o que é profano. Essas categorias se inter-relacionam num momento de abertura, de redução de hierarquias e fronteiras explícitas, de modo que todos se agrupam de forma mais ou menos igualitária.

⁴⁷ Segundo o último relatório do Ministério do Meio Ambiente, a Reserva Monumento Natural Grota do Angico (MONA) abriga 25 espécies de mamíferos, 150 de aves, 45 de répteis e anfíbios e 180 de vegetais (EMBRAPA, 2007). A reserva, criada pelo Governo do Estado, é administrada pela SEDURBS por meio da SERHMA.

⁴⁸ Criado em julho de 1997, o Grupo de Teatro e Xaxado na Pisada de Lampião surge como mais uma iniciativa em prol de manter vivas as memórias do cangaço na região do alto sertão de Sergipe. O xaxado é uma dança típica nordestina, cuja origem está ligada diretamente ao Cangaço, especificamente por Lampião e seus companheiros, por volta da década de 1920. No início, denominava-se Xaxado apenas a música usada como fundo para a dança pisada (há diferença entre Xaxado, que é a música, e a pisada, que é a dança). A expressão “xaxado” advém da atividade do sertanejo de xaxar (bater com um pau) a bajem do feijão depois de colhida na roça para retirar o caroço. Fonte: <http://artecenica.no.comunidades.net/a-origem-do-xaxado>. Acessado em 12.09.19

Figura 33: Cartaz da XXII Missa do Cangaço.



Fonte: <https://sergipemais.com.br/>

A Missa do Cangaço ressignifica o fenômeno histórico viabilizando novas leituras do passado. Uma semana antes do evento, historiadores e pesquisadores se reúnem e fazem breves estudos e seminários para mostrarem o quanto se pode ainda estudar sobre o cangaço, uma vez que nem tudo ainda foi pesquisado, estudado ou escrito sobre o tema:

[...] A aura da epopeia que indiscutivelmente o envolve tem feito do Cangaço, ao longo do tempo, fonte inesgotável de inspirações para artistas dos mais diversos gêneros – da literatura ao cinema, do teatro às artes plásticas – tanto na vertente erudita quanto na popular (SUASSUNA, apud MELLO, 2010, p. 14).

Em entrevista concedida ao site da Agência Alagoas Notícias, a neta de Lampião, Vera Ferreira da Silva, afirmou que o evento é para o povo: “Nosso interesse é manter a história dos meus avós viva, expandir os detalhes da trajetória deles para que as pessoas conheçam mais”⁴⁹. A Missa do Cangaço produz uma forma específica de constituição da memória do cangaço, podendo ser analisada como fonte, na medida em que a história oral se assenta na memória: “na memória dos volantes”, “na memória dos cangaceiros” e na memória coletiva popular dos que participam da mesma há várias edições, inventando e reinventando a história, reatualizando-a todos os anos: “[...] assim, ao recordar os acontecimentos do passado, os construtores de

⁴⁹ SILVA, Vera Ferreira da. Entrevista concedida à Agência Alagoas, 21 junho 2019. [A entrevista encontra-se transcrita no site: <http://www.agenciaalagoas.al.gov.br/noticia/item/30337-apresentacoes-culturais->].

memória produzem significados diferenciados, segundo as classes sociais, setores culturais etc. que representam” (MACEDO; MAESTRI, 2004, p. 150).

Maurice Halbwachs (2013) criou a categoria de “memória coletiva”, pela qual entende que o fenômeno de recordação e localização das lembranças não pode ser efetivamente analisado se não forem levados em consideração os contextos sociais que atuam como base para o trabalho de reconstrução da memória. É, portanto, mediante a categoria de “memória coletiva”, de Halbwachs, que a memória deixa de ter apenas a dimensão individual, tendo em vista que as memórias de um sujeito nunca são apenas suas, já que nenhuma lembrança pode coexistir isolada de um grupo social.

Segundo Halbwachs o indivíduo que lembra está inserido na sociedade na qual sempre há um grupo ou mais de referência, de forma que a memória é sempre construída em grupo, sendo que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva: “Lembranças permanecem coletivas e elas nos são lembradas por outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós” (HALBWACHS, 2013, p. 30). Desse modo, a constituição da memória de um indivíduo resulta da combinação das memórias dos diferentes grupos nos quais está inserido e, conseqüentemente, por eles influenciado, entre os quais a família, a escola, a igreja, o grupo de amigos ou o ambiente de trabalho.

Relevante notar que a Missa do Cangaço, que não nasceu da iniciativa da Igreja Católica, parece estar intimamente ligada, além da memória, a um projeto de turismo religioso como alternativa econômica para os municípios de Poço Redondo e Canindé de São Francisco, no Alto Sertão Sergipano, e Piranhas (AL). O turismo tem, cada vez mais, exercido influência sobre a atividade econômica em diversos setores – cultural, ecológico, político e religioso – sendo que o último tem conseguido significativo destaque. Motivado pela fé ou pelo interesse em alguma cultura religiosa, compreendendo visitas a sítios sagrados, templos ou santuários, o turismo religioso, de acordo com Andrade, subdivide-se em romaria, peregrinação e penitência:

[...] por romaria entende-se o deslocamento de livre vontade a lugares sagrados e sem pretensões de recompensas materiais ou espirituais. Por peregrinação compreende os deslocamentos a lugares sagrados objetivando o pagamento de promessas anteriormente feitas a espíritos bem-aventurados e, por último, a penitência, ou a viagem de reparação, que compreende os deslocamentos a lugares sagrados, cujo objetivo é redimir-se dos seus pecados em uma viagem de arrependimento (ANDRADE, 2001, p. 78).

Por se tratar de um fenômeno espontâneo, as motivações religiosas também são movidas por aspectos profanos que propiciaram o surgimento de outras atividades de caráter não-religioso, como o interesse em conhecer novas culturas e agregar novos conhecimentos:

Hoje, quando nos referimos a este fenômeno pós-moderno, englobamos não somente aqueles que se deslocam movidos pela fé, mas também os que ambicionam, de uma forma peculiar, conhecer os contornos sociais, históricos e culturais subjacentes aos locais de liturgia (CYPRIANO; LIMA, 2008, p. 3).

É importante observar que a Missa do Cangaço, para além dos aspectos místicos e dogmáticos de uma celebração eucarística, também é um importante agente de socialização em relação a todos os participantes do evento. Ela quebra a rotina do cotidiano, provoca mudanças no comportamento das pessoas, agrega conhecimentos àqueles que dela participam e contribui para o fortalecimento da identidade de grupos, amigos e parentes. Desse modo, ela reforça os laços de solidariedade e o compromisso de os participantes estarem novamente juntos no ano seguinte.

Realizada em um espaço de intenso significado histórico-cultural, a Missa do Cangaço (Figura 34) atingiu, no decorrer das últimas décadas, um alto nível de espetacularização, tamanho o número de turistas que tem atraído de todo o Brasil, independentemente de crença ou engajamento. Isso tem sido um elemento descaracterizador da tradição cristã, já que o turista está mais interessado no espetáculo que envolve a missa do que em vivenciar o ato religioso.

Figura 34: Missa do Cangaço.



Fonte: <https://sertao24horas.com.br/2019/07/30/missa-do-cangaco-centenas-de-pessoas-se-reunem-em-memoria-dos-81-anos-da-morte-de-lampiao>

A XXIII Missa do Cangaço⁵⁰, que marcou o aniversário de 82 anos da morte de Lampião, aconteceu no dia 28 de julho de 2020, de forma *on-line*, por conta da pandemia da Covid-19 (Figura 35). Transmitida ao vivo pelas redes sociais do Museu da Gente Sergipana Governador Marcelo Déda e do Instituto Banese, a missa foi celebrada pelo Padre Mário César de Souza e teve a participação do “Quinteto de Cordas e Percussão da Orquestra Jovem de Sergipe” e do Grupo de Xaxado “Na Pisada de Lampião”, do município de Poço Redondo.

Figura 35: Convite para XXIII Missa do Cangaço.



Fonte: <https://sergipemais.com.br/thumb-missa-do-cangaco-sera-no-museu-da-gente-sergipana-com-transmissao-online>

A Missa do Cangaço não tem elementos litúrgicos próprios, diferentemente da Missa do Vaqueiro⁵¹, que também é um evento turístico-religioso e é celebrada há mais de 50 anos, no terceiro domingo do mês de julho, na cidade de Serrita (Sertão de Pernambuco), no exato local onde o vaqueiro Raimundo Jacó⁵² faleceu (Figura 36).

⁵⁰ Missa do Cangaço realizada *on-line* – Jornal do Estado. 29 de jul. 2020. 1 vídeo (2:42:00). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9zDEqFtjYtI&ab_channel=TvAtalaia. Acesso em 29.mar.2021.

⁵¹ Missa do Vaqueiro. O legado de Raimundo Jacó. Savanna Filmes. 1 vídeo (30:34). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3XvFUynEVu4&ab_channel=SavannaFilmesem 29.mar.2021.

⁵² O vaqueiro e herói Raimundo Jacó, consagrado como símbolo de dedicação e coragem, foi o responsável pela origem dessa celebração. Segundo a lenda, Jacó foi assassinado em 1954 pelo seu rival Miguel Lopes. O assassinato, no entanto, nunca foi esclarecido, uma vez que Miguel declarou-se inocente. Em 1971, por iniciativa do Padre João Cândia e com apoio do cantor Luiz Gonzaga (primo de Raimundo Jacó) e do poeta Pedro Bandeira,

Figura 36: Monumento em homenagem a Raimundo Jacó⁵³.



Fonte: <https://www.facebook.com/PortalSerritaoficial/photos>

Tendo como cenário a caatinga e o xique-xique e atraindo não só vaqueiros da região, mas também turistas de todo o Brasil, ela é dividida, como todas as missas, em dois momentos – Liturgia da Palavra e Liturgia Eucarística –, cabendo destaque o ofertório (Figura 37), um dos momentos mais aguardados durante a missa: os vaqueiros, montados em seus cavalos, direcionam-se até o altar e lá eles ofertam a Deus objetos que lhes são significativos (chapéu, gibão, perneira, guarda-peito, luvas, botas, sela, alforje, manta, chocalho, esporas, chicote, maca, búzio, relha e peia) e que simbolizam a luta, a força, a coragem, a proteção, a valentia. No momento da consagração do pão e do vinho, são consagrados não apenas na presença dos vaqueiros, mas com toda a comunidade (religiosos, mães, filhos e esposas) e turistas. Uma característica peculiar da Missa do Vaqueiro ocorre na comunhão. A hóstia é substituída pela farinha, pela rapadura, pelo queijo coalho e pela carne assada, comida comum nos alforjes dos vaqueiros:

foi realizada a primeira missa, no mesmo local onde ocorreu a tragédia, em forma de protesto e homenagem a Raimundo e ao vaqueiro nordestino.

⁵³ A estátua foi esculpida pelo artista petrolinense Jota Mildes no ano de 1973, sob encomenda do sanfoneiro Luiz Gonzaga e do Padre João Cânciao.

[...] apesar de sua inovadora criação, até hoje não encontrou nenhuma reação desfavorável da Igreja Católica, ressalva-se, apenas, a comunhão que anteriormente era feita no momento exato pelo vaqueiro, com: rapadura, farinha, carne de sol, e hoje restringe-se ao final da cerimônia. É o momento da ceia dos vaqueiros (LAPENDA *et al.*, 1990, p. 71).

Figura 37: Missa do Vaqueiro – Vicente Jacó, filho de Raimundo Jacó, ofertando ao celebrante seu chicote.



Fonte: Portal Serrita. <https://www.facebook.com/Missa do Vaqueiro/> Savanna Filmes.

A Missa do Cangaço não foge aos padrões comuns da Igreja Católica, a não ser o fato de, ao invés de ser celebrada em catedrais, paróquias e capelas, ela é celebrada em um ambiente incomum: a caatinga, a exemplo da Missa do Vaqueiro.

A Missa do Cangaço marca um evento comemorativo que faz emergir discursos antes marginalizados no contexto da história oficial, ao mesmo tempo em que, ressignificando a Grota de Angicos, consolida-a como um lugar de resgate positivo da memória do cangaço.

3 CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO E DA SANTIDADE DE JARARACA

*Valha-me Nossa Senhora!*⁵⁴

Preliminarmente, este capítulo propõe-se a analisar duas narrativas mítico-hagiográficas populares com traços distintivos binários: Albertina Berkenbrock, a santinha de Imaruí (SC), e José Leite de Santana, vulgo Jararaca, em Mossoró (RN). Essas santificações originaram devoções que dão vida à prática religiosa em seus locais de ocorrência.

3.1 SÓ VIRTUDES HERÓICAS CONDUZEM À SANTIDADE E À DEVOÇÃO?

Albertina Berkenbrock foi beatificada como virgem e mártir oficialmente pela igreja católica após a conclusão de um longo processo de beatificação iniciado em 1952 e concluído em 2007. Eis uma versão resumida de como se deu a construção do seu martírio, santidade e devoção:

Albertina Berkenbrock nasceu a 11 de abril de 1919, em São Luís, Imaruí (Brasil), numa família de origem alemã, simples e profundamente cristã. Há uma singular concordância entre os testemunhos dados nos vários processos canônicos por parte das testemunhas que a tinham conhecido e convivido com a Serva de Deus, ao descrevê-la como uma menina bondosa no mais amplo sentido do termo. A natural mansidão e bondade de Albertina conjugavam-se bem com uma vida cristã compreendida e vivida completamente. Da prática cristã derivava a sua inclinação à bondade, às práticas religiosas e às virtudes, na medida em que uma criança da sua idade podia entendê-las e vivê-las.

Sabia ajudar os pais no trabalho dos campos e especialmente em casa. Sempre dócil, obediente, incansável, com espírito de sacrifício, paciente, até quando os irmãos a mortificavam ou lhe batiam ela sofria em silêncio, unindo-se aos sofrimentos de Jesus, que amava sinceramente.

A frequência aos sacramentos e a profunda compenetração que mostrava ter na participação da mesa eucarística é um índice de maturidade espiritual que a menina tinha alcançado; distinguia-se pela piedade e recolhimento.

O cenário no qual foi consumado o delito é terrivelmente simples, quanto atroz e violenta foi a morte da Serva de Deus. No dia 15 de junho de 1931, Albertina estava apascentando os animais de propriedade da família quando o pai lhe disse para ir procurar um bovino que se tinha distanciado. Ela obedeceu. Num campo vizinho encontrou Idanlício e perguntou-lhe se tinha visto o animal passar por ali.

Idanlício Cipriano Martins, conhecido com o nome de Manuel Martins da Silva, era chamado pelo apelido de Maneco. Tinha 33 anos, vivia com a mulher próximo da casa de Albertina e trabalhava para um tio dela. Embora

⁵⁴ Frase supostamente atribuída a Jararaca em frente ao portão do cemitério São Sebastião quando percebeu o propósito da polícia (ALMEIDA, 1981, p. 82).

já tivesse matado uma pessoa, era considerado por todos um homem recto e um trabalhador honesto. Albertina muitas vezes levava-lhe comida e brincava com os seus filhos; portanto, era uma pessoa do seu conhecimento. Quando Albertina lhe perguntou se tinha visto o boi, Maneco responde que sim, acrescentando que o tinha visto ir para o bosque próximo dali e ofereceu-se para a acompanhar e ajudar na busca. Mas, ao chegarem perto do bosque, convidou-a para deitar com ele. Seguiu-a com intenção de lhe fazer mal. Albertina não consentiu e Maneco então a pegou pelos cabelos, jogou-a ao chão e, visto que não conseguia obter o que queria porque ela reagia, pegou um canivete e cortou o seu pescoço. A jovem morreu imediatamente. Dos testemunhos dos companheiros de prisão de Maneco revelou-se que a menina declarou a sua indisponibilidade pois aquele acto era pecado. A intenção de Maneco era clara, a posição de Albertina também: não queria pecar. Durante o velório, Maneco controlava a situação fingindo velar a vítima e ficando por perto da casa. Porém, antes que descobrissem quem era o assassino, algumas pessoas notaram um fenómeno particular: todas as vezes que ele se aproximava do cadáver da Serva de Deus, a grande ferida do pescoço começava a sangrar. No funeral de Albertina participou um elevado número de pessoas e todos diziam já que era uma ‘pequena mártir’, pois, dado o seu temperamento, a sua piedade e delicadeza, eram convictos de que tinha preferido a morte ao pecado. Albertina sacrificou a vida somente pela virtude⁵⁵ [grifo nosso].

Em contrapartida, José Leite de Santana, embora fosse figura socialmente marginalizada, símbolo de rebeldia, de negação de valores éticos e morais, de violência bruta e de crueldade, passou por tormentos, injustiças, humilhações e maus-tratos. Por consequência, após a morte, acabou caindo nas graças da piedade popular:

O cabo Batista era aposentado e estava bem velho. Aí, nessa época, ele narrou de uma maneira bem minuciosa como foi o enterro de Jararaca. Ele contou como Jararaca foi preso, como você conhece muito bem aquela entrevista de Lauro da Escóssia. Uma entrevista muito complexa, onde o jornalista devido sua curiosidade não aprofundou bastante, mas de qualquer maneira, hoje é um documento histórico de muito valor. João Batista falou que estava no cemitério quando chega o sargento com um guarda trazendo Jararaca algemado e, ao entrar, Jararaca viu o cemitério e disse: vocês me enganaram macacos. Vocês me enganaram! Vocês me disseram que iriam me levar para Natal, mas vocês vão é me matar! Isso alguém, o próprio sargento, dá uma coronhada de rifle ou fuzil no crânio de Jararaca e ele desmaia. Tiram do carro e arrastam até onde estava Batista, que esperava com outro. A cova já estava cavada. Aí, quando eles chegam o jogam na cova. Isso tudo foi contado por Batista e pelo cabo que estava presente. Jogaram Jararaca arquejando no buraco e um dos soldados disse: homem acabe de matar! Não se faz isso com um cristão, mas o sargento disse: cale a boca! Não diga nada! Mossoró amanheceu o dia suspeitando, mas a versão oficial era que tinham levado para Natal. Isso despertou a curiosidade da população: levaram pra Natal ou mataram e enterraram? A população fez fila para visitar Jararaca na cadeia. A fila chegava longe. Tem até um fato interessante que o pai de Rafael

⁵⁵ Biografia de Albertina Berkenbrock. Disponível em: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/Saints/ns_lit_doc_20071020_berkenbrock_po.html. Acesso em: 03/06/2020.

Negreiros, Manuel Negreiros. Este chegou e disse: cangaceiro felá da puta... pra lá... não sei o que mais... não sei o que mais. Então Jararaca disse: o senhor não tem vergonha de insultar um homem algemado, seu covarde. O bicho era valente mesmo (risos)! Eram essas coisinhas que a população passou de ouvido a ouvido. Então, diz João Batista que ele foi enterrado vivo e arquejando. Aí a cova ficou conhecida. A população descobriu que ele não foi levado para Natal. Como é uma tendência popular ficar sempre do lado da vítima, desde então, a população ficou a favor de Jararaca. Aí você pergunta: e Colchete? Por que Colchete também não ficou assim? A bem da verdade, ninguém sabe qual foi o túmulo de Colchete e por que houve a ausência desse conhecimento? Não houve paixão do povo. Compaixão do povo só Jararaca, que foi realmente arrastado e caluniado. E teve essa morte, assim fria, né?⁵⁶ [grifo nosso].

A personagem Albertina Berkenbrock é vista pela igreja católica como digna de ter seu nome inscrito na Acta Martyrum e, pelo exemplo de vida e de virtudes, já está encaminhado o seu processo de canonização. Em novembro de 2013, uma comitiva composta por lideranças políticas e empresariais de Santa Catarina esteve em missão oficial no Vaticano para pedir a canonização de Albertina Berkenbrock. Segundo representantes da referida comitiva, liderados pelo presidente da Assembleia Legislativa de Santa Catarina e pelo vice-governador⁵⁷ de então, os milagres atribuídos a Albertina “abririam uma nova rota de turismo religioso no estado”⁵⁸.

O processo devocional estabelecido em torno do personagem José Leite de Santana, devoção que a Igreja não reconhece (e talvez jamais reconheça), decorre das condições que envolveram sua morte. E essa circunstância desempenha uma função dúbia: ligado ao cangaço e com toda sorte de práticas (se não criminosas, pelo menos duvidosas), ao ser enterrado vivo, ao mesmo tempo em que ele se tornou digno de piedade, necessitando de ajuda, transformou-se em uma referência devocional para quem se pedem milagres.

Nesse universo de sensibilidades e acontecimentos que perpassam as fronteiras do catolicismo oficial, em que sagrado e profano se misturam e se renovam, os fatos que cercaram ambas as mortes acentuam tragédia e sofrimento incomuns, produzindo efeito de empatia: de um lado, a mocinha de boa índole assassinada após resistir à tentativa de estupro; de outro, o cangaceiro de má índole enterrado vivo. Nesse sentido, pode-se dizer que a tragédia e o sofrimento dão suporte para que ambos possam assumir um novo status *post mortem*: o de santa virgem e mártir e o de morto milagreiro. Ambos se tornam objeto de fé e devoção. É importante

⁵⁶ Entrevista do Padre Sátiro Cavalcante Dantas realizada no Colégio Diocesano Santa Luzia, em 2009, a Marcílio Lima Falcão. In: FALCÃO, Marcílio Lima. *Uma morte muito aperreada: memória e esquecimento nas narrativas sobre um cangaceiro de Lampião em Mossoró*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza, 2011, pp. 68-69.

⁵⁷ Joares Ponticelli (presidente da Assembleia Legislativa) e Eduardo Moreira (vice-governador).

⁵⁸ Para saber mais, ver em: http://agenciaal.ale.sc.gov.br/index.php/gabinetes_single/comitiva-de-sc-pede-bencao-do-papa-para-canonizacao-de-albertina-e-beatific. Acesso em 29/03/ 2021.

ressaltar que essas devoções começaram logo após as respectivas mortes e de modo relativamente espontâneo, isto é, sem que houvesse esforço institucional ou organizado por parte de familiares ou pessoas próximas para iniciar e ordenar o culto devocional.

Entretanto, há casos cujo movimento que deu origem à devoção foi iniciado pelos familiares. A título de ilustração, vale destacar alguns: o de Antoninho, menino que morreu vitimado por tuberculose em 1930 e para cujo processo devocional concorreram o grande incentivo familiar e a influência do clero local, que tinham como objetivo sua beatificação⁵⁹; o de Dr. Olavo, cujo processo devocional após sua morte foi instigada pela iniciativa familiar e pela imprensa⁶⁰.

Ainda que não estejam inseridos no escopo deste capítulo, tampouco tenham tido o impulso familiar ou da imprensa no seu processo devocional, vale relatar mais três outros santos populares: Maria das Quengas (Ceará), Maria da Conceição Bueno⁶¹ (Paraná) e Edmundo Pé de Ferro (Amazonas). Maria das Quengas⁶² (Maria Agostinho dos Santos) foi brutalmente assassinada durante uma tentativa de estupro por um homem rico⁶³, na zona rural do município de Russas (CE), em 1893.

Maria da Conceição Bueno, prostituta e difamada publicamente, em 29 de janeiro de 1893, em Curitiba, foi degolada por um soldado⁶⁴, por ter-se recusado ao sexo com ele, defendendo sua honra. Mesmo nunca tendo-se dedicado à pregação religiosa ou à vida em santidade, tampouco seguido padrões de moralidade da época, transformou-se em uma espécie de mártir após sua morte.

⁵⁹ SCHNEIDER, Marília. *Memória e história* (Antoninho da Rocha Marmo). São Paulo: T. A. Queiroz, 2001.

⁶⁰ MAIA, Michelle Ferreira. Constitui Imorredora Lembrança da Passagem do Extinto pelo Mundo: Dr. Olavo Cavalcante Cardoso, o médico e o santo em Crateús. 1º capítulo da tese de doutorado: “*Milagreiros*”: um estudo sobre três santos populares no Ceará (1929-1978). Dourados, MS: UFGD, 2015.

⁶¹ Para melhor entender a personagem Maria Bueno, que nasceu com sua morte e tornou-se mártir para seus devotos e desperta grande devoção até os dias atuais, ver: SANTOS, Conceição Aparecida dos. *Como nascem os santos: o caso Maria Bueno*. Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná. 2010. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/29259/R%20-%20D%20-%20CONCEICA%20APARECIDA%20DOS%20SANTOS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 01 abril 2021.

⁶² A alcunha atribuída à Maria Agostinho dos Santos, segundo informa ainda a tradição oral, está relacionada ao fato de que ela costumava carregar, amarradas à cintura, quengas de coco, artefatos utilizados para esmolar, tomar café e fazer suas refeições. Esses utensílios, aliados ao fato de viver esmolando, indicam a sua extrema condição de pobreza. Para saber mais, ver em: MENDES, Ruan Carlos. *Maria das Quengas: a construção e uma devoção popular no município de Russas-CE*. 2018. Disponível em: <http://200.129.22.236/mihl/dmdocuments/dissertacaoruancarlosmendes.pdf>. Acesso em: 31/03/ 2021.

⁶³ Antônio Meireles.

⁶⁴ Ignácio José Diniz.

Edmundo Pé de Ferro⁶⁵, um assassino que ganhou status de milagreiro, foi protagonista de uma trágica história: assassinou, com uma chave de fenda, o integrante⁶⁶ de uma família tradicional, rica e influente de Benjamin Constant (AM), entregou-se à polícia e foi preso na cadeia pública local; na prisão sofreu tortura, sendo assassinado com um prego de cinco polegadas cravado na cabeça. A fama que lhe confere santidade adveio da trama que envolveu seu intenso sofrimento, seguido de morte trágica e misteriosa na cela, além de enterrado como indigente, sem direito a velório⁶⁷.

Abordando os fragmentos biográficos desses santos populares que legitimaram a devoção a pessoas marginalizadas pela sociedade (a mendiga, a prostituta e o assassino), constatamos a validade das afirmações de Marcel Mauss e Henri Hubert, segundo a qual, “o puro e o impuro não são contrários que se excluem, mas dois aspectos da realidade religiosa” (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 49).

Verificamos que a devoção de um morto não está condicionada apenas àqueles cuja vida foi dedicada às virtudes cristãs de modo heroico, cumprindo, portanto, as regras estabelecidas pelos cânones católicos. Vale ressaltar que os recentes processos de canonizações têm dado mais ênfase às virtudes cristãs mostradas pelos candidatos durante sua vida, em detrimento das circunstâncias que envolvem sua morte. Isso pode ser válido para a construção da santidade de determinada pessoa pelos cânones católicos, mas não é o requisito básico para se alcançar a santidade e a devoção.

Há processos de santificação e devoção que se dão a partir da vivência dos devotos e de suas experiências com o sagrado, sem filtros, burocratizações ou intermediações da Congregação para as Causas dos Santos, deixando aflorar apenas a fé e a crença nas potencialidades do morto em fazer e intermediar graças. O devoto cultua seu santo à sua maneira e divulga os feitos do morto a outros crentes, os quais, por sua vez, fazem o mesmo. Não dependem de interpretações científicas ou teológicas, mas sim da relação estabelecida entre o santo e o devoto, relação esta intimamente ligada ao milagre. Acreditando no milagre, o sujeito religioso traz à tona a humanização do divino por meio de seus rituais: prece, pedido, promessa e pagamento da promessa. Isso é o que, de fato, lhe importa.

⁶⁵ Assim conhecido pelo fato de ter uma prótese de ferro que ele mesmo teria feito.

⁶⁶ Nicanor.

⁶⁷ Para saber mais sobre a devoção a Edmundo Pé de Ferro, ver em: VIEIRA, Pietá Graça Castro Pinto Trajano. *Como nasce um santo de cemitério? A devoção a Edmundo Pé de Ferro em Benjamin Constant – AM*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. 2018. Disponível em <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede>. Acesso em: 02 abril 2021.

Segundo Marcel Mauss (2005, p. 29), “o homem é um animal de ritos”, e rito consiste “em atitude assumida, um ato realizado em vista de coisas sagradas. Pode-se dirigir a uma divindade, e a influência consiste em movimentos dos quais se esperam respostas ou resultados (MAUSS, 2009, p. 230).

Apesar de suas particularidades, o verso e o reverso dessas histórias apresentam novas dinâmicas dentro do horizonte conservador católico. Um exemplo são as visitas e demonstrações de fé nos túmulos de cemitérios no dia de finados: trata-se de uma alternativa ao discurso hegemônico e de pureza evangélica da igreja católica, o qual nos auxilia, por diferentes perspectivas, a entender o que é ser santo. Em outras palavras, por meio do catolicismo popular, quebrando estereótipos e ganhando visibilidade nas discussões sobre religiosidade, o povo constrói formas autênticas de devoções que povoam o imaginário e os cemitérios em todo o território nacional.

3.2 DEVOÇÕES POPULARES GANHAM ADESÃO PELO RECONHECIMENTO DE GRAÇAS E MILAGRES

Derivada do latim “*devotione*”⁶⁸, a palavra “devoção” significa afeição, dedicação, sacrifício e culto, ou seja, dedicar-se a um encontro de experiência mística, não pela razão, mas pela prática de fé. Dialogando com as ciências interdisciplinares como antropologia, sociologia, história e teologia, podemos considerar que:

As devoções populares [...] se constituem em um conjunto rico e diverso em suas práticas, origens e configurações. Há devoções em torno de santos reconhecidos pela hagiografia oficial da Igreja e há aquelas que surgem de tradições imemoriais da cultura dos povos e comunidades. Algumas estão mais próximas do controle eclesiástico, outras não são sequer reconhecidas como práticas aceitáveis. Há devoções que sustentam dois níveis de narrativas, uma formal, que pode e é usada na catequese, e outra centrada no caráter extraordinário – e legitimador – da devoção, mantendo, assim, uma tensão dinâmica entre os ritos oficiais e a espiritualidade mágica popular (ABUMANSUR, 2017, p. 109).

Da leitura dos textos religiosos sobre o catolicismo popular sabemos que as devoções chegaram às terras brasileiras com os portugueses e foram implantadas dentro do cenário da colonização e, conseqüentemente, pelo processo de catequização. Dessa forma, o catolicismo

⁶⁸ Dicionário Aurélio.

no Brasil, seja o institucional “controlado pela hierarquia eclesiástica, que é baseado nas celebrações de missas, a recepção dos sacramentos, dogmas e aprofundamentos teológicos, seja o devocional [...] composto pelas novenas, romarias, reza de terços, milagres, culto aos santos e aparições marianas⁶⁹,” (ANDRADE, 2012, p. 4), tem, desde o período colonial, enraizado a devoção a Maria e a muitos santos, canonizados ou não.

Com efeito, a devoção mariana foi trazida ao Brasil pelos portugueses, devotos piedosos de Nossa Senhora, que era a Senhora Conquistadora que os protegeria dos perigos do mar e dos bárbaros de todas as terras. Assim, desdobrada em múltiplas personalidades, de acordo com o lugar e com a ocasião, para proteger e avisar seus devotos acerca das ameaças do mundo, a Virgem Maria foi tomada pelas forças eclesiásticas com o fim de impor uma tradição oficial e controlar as devoções entendidas como impróprias. Nesse sentido, um dos mecanismos utilizados como estratégia foi estabelecer a Virgem Maria como padroeira e intercessora de vários municípios e estados brasileiros.

Se a devoção nasce da crença em determinados poderes sobrenaturais do santo⁷⁰ de devoção, os devotos, por sua vez, estabelecem um novo significado com o sagrado, dialogando de maneira mais objetiva e espontânea com ele. Para isso, realizam trocas e barganhas múltiplas por meio de práticas de piedade cristã tradicionais e aprovadas pela Igreja, como orações, missas, velas acesas, procissões, peregrinações, romarias, promessas, ex-votos, benzimentos, iconografias, estatuetas, oratórios, festas em honra, louvor e memória em homenagem aos santos:

Nas diversas formas de piedade que a cristandade foi estabelecendo, o culto a dezenas de santos, reconhecidos ou não pelo magistério da Igreja, abriu um rico espaço para crenças, atos e manifestações provenientes de outras religiões. Através do reconhecimento de milagres e graças, a devoção aos santos, com sua plasticidade, pode alojar a crença na eficácia de gestos rituais alheios ao cristianismo, permitindo, assim, a permanência de redefinidas referências de ordem e sentido (LONDOÑO, 2000, p. 13).

De acordo com Londoño, o milagre é um aspecto estruturante da relação devocional e uma das matérias primas da devoção. Entre várias as definições de milagres, destacamos duas concepções que nos parecem importantes, referenciadas por Carlos Rodrigues Brandão (1986, p. 131). A primeira é que, para os dogmas católicos e as profissões de fé dos protestantes, o milagre “é um acontecimento de plena prova do poder absoluto e da vontade soberana de Deus”, “um tipo de ocorrência

⁶⁹ Mariano (a): Substantivo utilizado para designar o culto a Virgem Maria, e tudo aquilo que se refere a esse culto, nas práticas oficiais do catolicismo ou na piedade popular.

⁷⁰ O culto aos santos faz parte da doutrina católica, como demonstra o art. 828 do § 18.11 do Catecismo da Igreja Católica. Ver em Série: Devoção Popular. A força da devoção aos santos no Brasil. Fonte: <https://noticias.cancaonova.com/brasil/a-forca-da-devocao-aos-santos-no-brasil/>. Acessado em 15/05/2020.

extraordinária, por meio da qual a divindade quebra o curso da ‘ordem natural das coisas’, em nome de seu amor por um fiel, ou por um grupo deles, com o uso do poder total de sua palavra”.

A outra concepção apresentada por Carlos Rodrigues Brandão (1986, p. 131) é a de que, para os agentes e os fiéis populares, o milagre “é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de uma igreja e de mediadores humanos ou sobrenaturais”, de forma que o milagre “não é a quebra, mas a retomada ‘da ordem natural das coisas’ na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo”. O milagre passa a ser a comprovação da eficiência e da infalibilidade dos poderes do santo, segundo os seus devotos. E como é sabido, quanto mais milagres acontecerem, mais popular se torna o santo.

De acordo com Riolando Azzi (1994, p. 296), “a devoção ao Santo constitui para o fiel uma garantia do auxílio celeste para suas necessidades. A lealdade ao santo manifesta-se sobretudo no exato cumprimento das promessas feitas”. As práticas religiosas devocionais desse jeito bem peculiar de ser católico, bem característico do nosso país, segundo o professor Faustino Teixeira (2009)⁷¹, “possibilita uma ampliação das possibilidades de proteção”, que pode ser descrito por um conhecido adágio popular – “muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre” – sobretudo em razão da escassez de sacerdotes⁷² num país de dimensões continentais. Com efeito, assim diz, poeticamente, Guimarães Rosa:

Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria reza o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que sou? (ROSA, 2019, p. 19).

Segundo Pedro A. R. de Oliveira, as relações entre o fiel e os santos têm duas modalidades básicas: uma de relação devocional e outra de relação contratual. A primeira é de aliança entre o fiel e o santo⁷³:

⁷¹ Faustino Teixeira e Renata Menezes refletem sobre essas questões no do livro *Catolicismo Plural: Dinâmicas contemporâneas*. Ed. Vozes, 2009, a partir do conceito de “catolicismo plural”, um catolicismo peculiar ao Brasil.

⁷² Para saber mais, ver em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/578262-crise-nas-vocacoes-da-igreja-catolica-importar-padres-estrangeiros-nao-e-a-resposta>. Acesso em: 31/05/2020.

⁷³ Santo (a): latim Sanctus. Essencialmente puro; perfeito em tudo. Que vive na lei de Deus. Bem-aventurado, sagrado. Eficaz; que cura. Santificado. Inocente; imaculado; inviolável. Dedicado a Deus. Indivíduo canonizado. Indivíduo que morreu em estado de santidade. Pessoa de extraordinária bondade. Fonte: <http://www.priberam.pt/DLPO/santo>>. Acesso em 06/05/2019.

Tal aliança, uma vez estabelecida (pela consagração no batismo, por voto, ou por tradição familiar, geralmente) não deve mais ser rompida. O fiel é devoto de um determinado 'santo' e pode ter nele um ponto de apoio: o 'santo' desempenha o papel de um 'padrinho celeste', com todas as obrigações mútuas de padrinho-afilhado. O devoto deve prestar um culto ao seu 'santo' de devoção de modo regular. [...] O 'santo', por sua vez, deve proteger seu devoto nesta vida e facilitar seu acesso à vida eterna: a aliança entre os dois, uma vez estabelecida, não se rompe nem depois da morte. O 'santo' prepara no Céu o lugar de seus devotos. O que o 'santo' exige é, antes de tudo, confiança e devoção por parte de seu devoto, sendo raras as exigências de caráter moral (OLIVEIRA, 1975, p. 04).

A segunda relação é a contratual:

Um contrato explícito ou tácito é feito entre o fiel e o 'santo', tendo em vista a obtenção de uma 'graça'. A 'graça' é um benefício ou favor que os 'santos' concedem a quem lhes pede. Geralmente a 'graça' tem caráter protetor: o 'santo' oferece sua proteção sobrenatural em momentos de perigo [...] situações nas quais se invocam 'santos' especializados na concessão de 'graças' específicas. [...] Por vezes, quando a 'graça' parece ser impossível aos homens, elas adquirem a dimensão de 'milagres' [...] Obtida a 'graça', está feita a parte do 'santo' no contrato. Cabe agora ao fiel fazer sua parte: mostrar seu reconhecimento por meio de um ato de culto, A promessa deve ser 'paga', senão o fiel se torna um devedor do 'santo' [...] Uma promessa não se faz por motivos fúteis: é um compromisso sério, que só deve ser usado para a obtenção de grandes 'graças' (OLIVEIRA, 1975, p. 5).

Ainda segundo Pedro Oliveira, tanto a relação de aliança quanto a contratual revelam a base do catolicismo popular, ou seja, a relação direta e pessoal entre devoto e santo, uma vez que:

o santo está ao alcance imediato do fiel: na imagem, na estampa, nos santuários, num cruzeiro à beira da estrada, numa gruta, ou nos arredores do cemitério. O fiel não precisa recorrer a um mediador especializado para contactar o santo; vai diretamente a ele, conversa com ele, expõe seus problemas, agradece as 'graças', ou simplesmente presta seu ato de culto (OLIVEIRA, 1975, p. 6).

Motivos de diversas naturezas levam as pessoas a procurarem santos para solucionar problema, sempre de forma imediata. Essa interação de forma direta entre fiéis e santos dispensa intermediários, ou seja, representantes da Igreja oficial. Trata-se de uma manifestação de fé individual em buscar a interferência dos santos no atendimento às necessidades emergentes.

3.3 O CEMITÉRIO SÃO JOÃO BATISTA COMO UM ESPAÇO SAGRADO DE DEVOÇÃO A JARARACA

O cemitério⁷⁴ pode ser compreendido como uma forma de eternizar a presença dos entes queridos que se foram. As visitas a esses lugares de presença ausente tornaram-se uma constante, traduzindo uma proximidade que deseja ser mantida, uma forma de não esquecimento, tornando-se, antes de tudo “uma forma de preservação da memória particular e coletiva dos indivíduos de uma região. Todos os túmulos erigidos são propriamente uma forma de preservação desta memória (ARAÚJO, 2013, p. 2).

Relevante evocar o horror aos mortos quando se pensa nos cemitérios:

No século XVIII, dizia-se nada de cidades com cemitérios, no século XIX, nada de cidades sem cemitérios. Entre as duas atitudes existe toda a distância do horror aos mortos conjurados, e de uma nova religião inventada no intervalo, a nossa, tal como reina em nossos cemitérios de hoje em dia, que leva multidões de novembro e os fervorosos visitantes enlutados de cada dia. A visita aos túmulos nos parece hoje tão familiar que estamos dispostos a ligá-lo a costumes imemoriais (ARIES, 2003, p. 211-12).

Desde os primórdios do cristianismo, os cemitérios desempenharam a função de espaço de cultos litúrgicos e devocionais. Esse fenômeno se dava, principalmente, pela presença das relíquias do santo, ou seja, dos seus restos mortais ressignificados após a morte e dotados da capacidade de sacralizar um local. Esse deslocamento da sacralidade de um indivíduo para um objeto foi tema de pesquisa realizada por Marcel Mauss, em *Ensaio sobre a dádiva* (2003), no qual analisa as noções nativas de mana (força mágica, religiosa e espiritual) e de hau (o espírito das coisas). Trata-se de propriedades da dádiva e possuem um espírito que as acompanha, gerando, em um evento religioso, a reciprocidade e as trocas que acontecem entre as pessoas e suas divindades.

Embora o cemitério seja o espaço dos mortos, nitidamente é um espaço de práticas dos vivos. Os túmulos daqueles que morriam com fama de santidade eram sempre considerados os lugares onde se desenvolvia primeiramente a devoção. Solange Ramos de Andrade, em *A religiosidade católica e seus santos: o Cemitério Municipal de Maringá PR como espaço de devoção* (2012), assegura que, nos primórdios do cristianismo, os devotos dos primeiros santos dirigiam-se para onde estes estavam enterrados e lá faziam orações, pedidos de interseção e depositavam oferendas.

⁷⁴ Do grego Koumetérion (de kiomao – eu durmo) e do latim coemeterium, a palavra cemitério designava, a princípio, o lugar onde se dormia, quarto, dormitório, pórtico para os peregrinos. Assim, o cemitério passou a ter o sentido de local de descanso, onde se repousa o corpo (BORGES, 2002, p. 128).

Com o tempo para abrigar essas oferendas depositadas por seus fiéis, foram sendo construídas capelas ao redor desses sepulcros, e os santos mais populares acabaram ganhando construções maiores: os templos. Dessa forma surgiram as primeiras igrejas dedicadas aos santos e, posteriormente, em anexo a essas igrejas, a sala de ex-votos.

A concepção de lugares sagrados é apresentada por Otavio José Lemos Costa da seguinte forma: “Através da sacralização e consagração, a religião cria a ideia de espaço sagrado. Templos, igrejas, cemitérios, montanhas, cidades-santuário são considerados lugares sagrados” (COSTA, 2011, p. 32).

Zeny Rosendahl, em seu livro *Espaço e Religião* (1996), ao discutir sobre a dimensão espacial da religião, destaca os diferentes locais onde o sagrado se materializa e onde a necessidade do ser humano em se aproximar do sagrado ou em adotar para si as diferentes formas de hierofania. “é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus nas monoteístas” (ROSENDAHL, 1996, p. 30).

Segundo Mircea Eliade,

todo espaço sagrado implica uma hierofania [...] a teofania consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo ‘aberto’ para o alto, ou seja, comunicante com o Céu [...] Inúmeras vezes nem sequer há necessidade de urna teofania ou de uma hierofania propriamente ditas: um sinal qualquer basta para indicar a sacralidade do lugar (ELIADE, 1992, p. 20).

Portanto, o cemitério, para além de sua carga simbólica negativa ou positiva, é o espaço sagrado que oferece a aproximação entre o devoto, o indivíduo comum, a algo que transcende o seu mundo real. O ato de visitar um túmulo inscreve-se no sistema religioso do catolicismo popular como forma de permanência e reavivamento do simbólico e da narrativa que é reconhecida pela coletividade.

O Cemitério São Sebastião, em Mossoró (RN) onde estão os restos mortais de José Leite de Santana, o Jararaca, foi edificado no ano de 1873, por iniciativa do padre Antônio Joaquim Rodrigues⁷⁵, que enviou um ofício⁷⁶ para a Câmara Municipal de Mossoró requerendo a

⁷⁵ Antônio Joaquim Rodrigues, padre e político, tornou-se pároco da freguesia de Mossoró (RN) em 1844. Ao entrar para a carreira política, fundou em Mossoró o Partido Conservador, em 1848, integrado ao Partido Conservador do Império, contando com o apoio dos proprietários de fazendas da região. Tornou-se um grande político no estado do Rio Grande do Norte, vindo a ser deputado da Assembleia Legislativa da província, usando sua influência para o crescimento e desenvolvimento local. Para saber mais, ver: SOUZA, Francisco Fausto de. *História de Mossoró*. João Pessoa: Editora Universitária, 1979.

⁷⁶ A pedido

Ilmos. Srs. Presidente e mais Vereadores da Câmara Municipal desta cidade de Mossoró – O Padre Antônio Joaquim Rodrigues, Parocho colado desta Freguesia de Mossoró, desejando aproveitar os serviços do Ilmo. E Revmo. Sr. Frei

construção de um novo cemitério para a recém-criada paróquia de Santa Luzia, cujas despesas ficariam a cargo dos fiéis da igreja.

Desde 19 de junho de 1927, data em que o cangaceiro Jararaca teria sido enterrado vivo pelas forças policiais de Mossoró, o Cemitério São Sebastião revestiu-se de sacralidade: tornou-se local de práticas devocionais e para onde afluem peregrinações. Como um santuário, recebe fluxo de visitação tanto por parte da população da cidade quanto por parte de turistas, uns movidos por curiosidade, outros, por esperança de milagre, motivados por histórias repassadas de experiências devocionais. O cemitério São Sebastião de Mossoró é um espaço de memória privilegiado para a observação de práticas religiosas devocionais múltiplas, sobretudo no dia de finados, quando são feitas homenagens, afrontas, orações, e entrega de oferendas ao seu morto mais ilustre: o cangaceiro Jararaca.

Interessante constatar que, não só na devoção a Jararaca, mas a outros santos de cemitério, ocorre o fenômeno de re-territorialização do espaço religioso no contexto urbano. Uma nova estética do sagrado se move nas cidades, isto é, o deslocamento da vivência do sagrado para fora do templo religioso, para locais onde o devoto estabelece um novo vínculo afetivo e simbólico, sejam eles as estradas, os cruzeiros das almas e os túmulos de cemitérios.

Segundo José Carlos Pereira, o conceito de (des)territorialização⁷⁷ do sagrado aborda uma categoria específica de catolicismo popular brasileiro denominada devoção marginal:

Fidélis, Missionário Apostólico Capuxinho, relevantes como costumam ser, para edificar um cemitério de pedra e cal, obra de que tanto se recente esta Freguesia, para servir de jazigo aos restos mortais das pessoas católicas, e de qualquer crenças religiosas, mediante o concurso de seus parochianos, que estão dispostos a prestar seus serviços para a mencionada obra, com o intento de ser propriedade de Irmandade de Nossa Senhora Padroeira, a Senhora Santa Luzia, enquanto não houver uma outra irmandade especial do Santo a quem for dedicado o mesmo Cemitério, a quem afinal virá a pertencer o cemitério, vem portanto pedir a VV. Ssa., se dignem conceder licença, para que no sentido indicado se possa levar a efeito dita obra: pelo que pede a V.SS. Ilmos. Srs. Vereadores da Câmara Municipal de Mossoró se sirvam a conceder a licença pedida. E.R. Mce. Cidade de Mossoró, 17 de agosto de 1872 –Antônio Joaquim Rodrigues, Parocho Colado de Mossoró (Jornal Mossoroense, 31-08-1873, n.º. 46, p. 3, c. 3). Almir Nogueira da Costa, no livro *Mossoró, nossa terra*, relata que a Câmara Municipal de Mossoró, em sessão extraordinária, no dia 18 de agosto de 1872, dando retorno à referida petição, informou que, embora conhecedora da necessidade da construção de um novo cemitério na cidade, não poderia conceder a licença conforme requerida, visto que se tratava de uma obra particular. Porém, em 23 de agosto do mesmo ano, o Tenente Coronel Miguel Archanjo Guilherme de Melo fez a doação do terreno para a construção do novo cemitério. Entretanto, de acordo com Paula Rejane Fernandes, a solicitação para a realização da obra estava relacionada a duas hipóteses: a primeira se deve “às ideias de higienização em vigor na época como a teoria dos miasmas”, e a segunda: “por ver que a igreja não comportava mais o enterro dos mortos em seu solo” (FERNANDES, 2009, pp. 35-6), de forma que deveriam ser enterrados longe do perímetro urbano. Sobre a teoria dos miasmas: acreditava-se que o cólera advinha dos miasmas, ou seja, de gases pútridos que se espalhavam pela atmosfera “cuja presença podia ser aferida por diversos tipos de fedor”. Esses gases originavam-se da decomposição de matéria orgânica encontrada nos montes de lixo existentes nas ruas, valas, esgotos, matadouros, chiqueiros de porcos, peixarias, curtumes e igrejas, onde se enterravam os mortos. Por isso, a constatação da possibilidade da chegada de uma epidemia estaria tão ligada ao arismo e ao olfato – o mais elementar, o “mais baixo”, juntamente com o tato, na hierarquia dos sentidos humanos – que prenunciava nos odores insuportáveis e miasmas pútridos o “cheiro da peste”. Para saber mais, ver em: “Entre livros, lentes e miasmas: as teses médicas da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e a epidemia de cólera (1855-1856)”. In: *Revista Brasileira de História da Ciência*. Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 67-84, jan./jun. 2016.

⁷⁷ A des-territorialização significa o rompimento de condições que, conforme assinala Haesbaert, “pode ser tanto simbólico, com a destruição de símbolos, marcos históricos, identidades, quanto concreto, material – político e/ou

O catolicismo que concentra a ‘devoção marginal’, que sai do território e do espaço sagrado previamente estabelecido, conhecido e reconhecido da sociedade, que são as igrejas, capelas, santuários ou templos consagrados, para ocupar as fronteiras do profano e dos locais incomuns, como os cemitérios, os espaços às margens de rodovias ou outros [...] O que se sabe é que ele (des)territorializa aquilo que foi previamente territorializado, demarcado e defendido contra a invasão de outros elementos, principalmente no que tange ao profano (PEREIRA, 2005, p. 33-4).

A ocupação desses novos espaços sagrados assinala a necessidade do devoto de procurá-los para auxiliar na solução de seus problemas, na maioria, econômicos, de saúde ou desemprego.

3.4 CONSTRUÇÃO DA DEVOÇÃO DE UM SANTO MARGINAL

A devoção a Jararaca é marcada por antagonismo: se, para os devotos, cabem a santidade e a compaixão, já que sua morte foi trágica e sem possibilidade de defesa, para os que se opõem, cabe o desprezo, já que em vida foi um articulador de violência. Nesse sentido, é relevante a fala da devota Raimunda Gomes de Souza, em entrevistada a Marcílio Lima Falcão, em 22/05/2009, que ilustra, quanto à devoção a Jararaca, sentimentos de compaixão e reprovação:

Ele era bandido [...]. Morreu do jeito que ele morreu, [...] muito aflito... A polícia matando ele, caindo. Eu acho que, quando ele caiu, ele se arrependeu de tudo que ele fez. [...]. Não sou só eu que alcancei essas graças. Muitas e muitas pessoas já têm me falado que alcançaram. Eu saio perguntando às pessoas que estão lá se elas alcançaram graça. [...] Ele era um cangaceiro muito valente, matava o povo, dizem que matava até criança. Jesus o botou num canto, num canto muito merecedor, muito bom! Ele tá lá, onde Deus tá servindo, não sei, meu Deus, o que eu tô dizendo, né, porque eu sou pecadora, né? [...]. É como naquele dia que estavam dizendo: ‘é muita besteira dessa mulher acreditar num bandido desses... Isso é um bandido’, mas eu não vou dizer nada, né? Mas eles dizem: ‘Vejam é uma perdição uma pessoa dessas se ocupar em acender vela num túmulo de um bandido, isso foi um bandido!’ Eu escuto muita coisa, mas nem ligo. Meu marido acende as velas e eu cá, eu sabendo, meu Deus. Eles nem sabem o que eu alcancei! Duas graças em minha casa!⁷⁸ [grifos nossos].

Eliane Tânia Martins de Freitas afirma ter testemunhado conflitos verbais em torno da devoção a Jararaca durante pesquisa de campo para sua tese de doutorado:

econômico, pela destruição de antigos laços/fronteiras econômico-políticas e/ou de integração” (HAESBAERT, 1995, p. 181).

⁷⁸ Fonte: FALCÃO, Marcílio Lima. *Uma morte muito aperreada: memória e esquecimento nas narrativas sobre um cangaceiro de Lampião em Mossoró*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Centro de Humanidades, da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

Esses episódios em torno dos túmulos de Baracho e de Jararaca, [...] se repetem dentro dos lares, no seio das famílias, pois que a frequência ao local do culto, ou mesmo a presença esporádica, pode ser motivo para controvérsias e brigas. [...] é questionada nessas falas a mudança pela qual o bandido teria passado devido ao sofrimento causado pelas experiências que o levaram à morte. [...] Aquela alquimia realizada pelo sofrimento-martírio, e o suposto arrependimento, é totalmente desacreditada⁷⁹.

Segundo Marcel Mauss e Henri Hubert,

a consciência religiosa, mesmo a de nossos contemporâneos, nunca separou bem a infração às regras divinas e suas consequências materiais sobre o corpo, sobre a situação do culpado, sobre o seu futuro no outro mundo (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 45).

Todavia, no contexto de morte trágica, premeditada, covarde e martirizada, ser “morto com um golpe na nuca e uma perfuração na garganta, sangrado vivo na beira de sua cova e enterrado ainda vivo” (FENELON, 1981, p. 84) suscita aos devotos acreditarem que Jararaca, nas convulsões da morte⁸⁰, pode ter tido a oportunidade de arrepender-se de seus pecados e, rejeitando-os, ter recebido o perdão que lhe abriu as portas da vida eterna, tornando-se santo.

O registro mais antigo das visitas ao túmulo de Jararaca encontra-se no acervo do extinto jornal *Diário de Natal*, em que foi publicada, do dia 5 de novembro de 1976, uma reportagem sobre o Dia de Finados em Mossoró, com o seguinte título: “Muita gente foi rezar no túmulo do cangaceiro”. Segundo a reportagem, das quase 20 mil pessoas que foram ao cemitério São Sebastião, grande parte visitou o túmulo do cangaceiro, e que a popularidade da sepultura teria crescido depois das primeiras manifestações tidas como milagreas⁸¹.

Os jornais mais recentes continuam registrando o fenômeno, como *Gazeta do Oeste*, de 14 de junho de 2007:

⁷⁹ Fonte: FREITAS, Eliane Tânia Martins de. *Memória, ritos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

⁸⁰ “Uma cova estava aberta no local em que hoje está sepultado Jararaca. Para ali foi conduzido algemado e, sem mais dialogar, o cabo João Arcanjo (falecido já este ano nesta cidade), desferiu uma punhalada no preso, seguido de uma coronhada pelo cabo Manuel Teixeira. Jararaca caiu esperneando na cova, dando grande urro. A ordem final partiu do Tenente Abdon Nunes para os soldados. – ‘Meninos, Joaquim, areia nele’[...]” (informações prestadas por José Lins de Oliveira – funcionário municipal e na época detentor das chaves da penitenciária – ao jornal *O Mossoroense* – 08-06-1977).

⁸¹ Fonte: <http://lampiaoaceso.blogspot.com/2019/07/jararaca.html>

Ontem, durante a visita da prefeita Fafá Rosado ao túmulo do ex- -prefeito Rodolfo Fernandes, os zeladores do Cemitério de São Sebastião, no centro da cidade, afirmaram que os mossoroenses visitam mais o túmulo do cangaceiro Jararaca do que qualquer outro. [...] o zelador Francisco Nilton explica que a visita ao túmulo de Rodolfo Fernandes é muito pouca, em compensação o de Jararaca é visitado todos os dias por pessoas que fazem promessas, acendem velas⁸².

Inicialmente destituído de velário, epitáfio, esculturas, adornos ou anjos de inspiração romântica do século XIX, que representam ressurreição, saudade ou desolação, o túmulo do cangaceiro Jararaca foi sendo gradativamente construído por voluntários: desde uma cova rasa de criminoso no chão barrento do cemitério, passando por um túmulo de alvenaria, até chegar ao atual túmulo de mármore. Sem espaço de trocas simbólicas em torno do cemitério entre santo e devoto, como os existentes nos rituais de romaria em santuários católicos, entre os quais o Santuário Nacional de Aparecida, no túmulo de Jararaca há somente velas, flores e o grande quantitativo de pessoas, indicando a presença de um milagreiro.

De acordo com o Padre Sátiro Cavalcante Dantas, em entrevista realizada no dia 22/07/2009, durante as comemorações do Cinquentenário da Resistência Cívica da Cidade de Mossoró ao Bando de Lampião, o túmulo foi importante para a construção da devoção a Jararaca, uma vez que

o mesmo fenômeno não acontece com o cangaceiro Colchete por conta da não existência de uma marcação sepulcral, fato que reforça a importância do túmulo como lugar dos mortos e ponto de convergência entre o tempo sagrado e o mundo dos vivos⁸³.

O túmulo, segundo Eliade seria o limiar, a porta que viabiliza o contato direto do devoto com o santo: “lá, no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma ‘porta’ para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu” (ELIADE, 1992, p. 19).

O túmulo de Jararaca é procurado por pessoas que acreditam terem alcançado milagres por seu intermédio ou que possam vir a alcançá-los. Ao receberem a graça, veem no túmulo do intercessor seu refúgio nos momentos de angústias. Apesar da devoção ao cangaceiro Jararaca, a Arquidiocese de Mossoró não reconhece Jararaca como um fazedor de milagres, tampouco

⁸² A cavalgada da resistência. In: *Jornal Gazeta do Oeste*. 14 de junho de 2007.

⁸³ Fonte: FALCÃO, Marcílio Lima. *Uma morte muito aperreada: Memória e esquecimento nas narrativas sobre um cangaceiro de Lampião em Mossoró*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Centro de Humanidades, da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

como um venerável⁸⁴. Por razões óbvias, Jararaca não praticava em vida nada que o aproximasse do sagrado, não passando de um bandido que matava quando necessário e estava longe de ter uma vida de retidão e de proximidade com Deus. Desse modo, apesar da grande procura de fiéis por seu túmulo no dia de finados, a Igreja ignora esse fato. Nem mesmo os milagres relatados pelos devotos levam a Igreja a pronunciar-se. Devido a esse silenciamento, desconhece-se a existência de registro arquiocesano de inquérito ou processos oficiais de comprovação de milagres com o fim de transformá-lo em beato ou santo.

O aspecto sagrado do túmulo de Jararaca se deu em função das narrativas que o apresentam como fazedor de milagres. A historiadora Aglae Lima de Oliveira, no livro *Lampião, Cangaço e Nordeste* (1970), faz referência à aparição de Jararaca, em sonho, a um casal de pobres sertanejos⁸⁵, poucos dias após sua morte, revelando a localização de uma botija⁸⁶ enterrada debaixo de três pés de oiticicas.

Reza a lenda que alguns espíritos permaneciam ligados ao dinheiro escondido, não podendo descansar até que ele viesse a ser encontrado. A mensagem é transmitida em forma de aparição espectral, ou por meio de um sonho em que o morto passa as coordenadas e pede que sejam rezadas missas para ele poder entrar no céu, pois padece no purgatório para espiar seus pecados. Não sendo assim, é impossível determinar o paradeiro da botija, de modo que ela permanece encantada para sempre. Segundo a tradição pode até existir a suspeita de onde poderia estar localizado o tesouro, mas somente um espírito deve manifestar o desejo de que determinada pessoa ache a riqueza escondida e, quando alguém descobre a botija, a alma fica livre de seu fardo e liberta-se.

Não é possível determinar a data do início da devoção a Jararaca, mas a historiadora Aglê Lima de Oliveira, que reuniu importante número de depoimentos, no mínimo plausíveis junto aos devotos, é quem consegue dar a melhor notícia do nascimento dessa devoção:

⁸⁴ O venerável precisa de fama de santidade espontânea, constante e documentada com o passar do tempo, e deve ter um milagre comprovado após sua morte para ser declarado beato. Veja mais em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/01/21/na-fabrica-de-santos-do-vaticano-advogado-do-diabo-vira-promotor-da-fe.htm?cmpid=copiaecola>

⁸⁵ Chico e Joaquina Rosário.

⁸⁶ As botijas eram recipientes de barro vidrado, “curtas, bojudas, com uma asa”, que transportavam genebra ou zinebra (bebida) da Holanda e da Bélgica para a América portuguesa (CASCUDO, 1998, p. 181) [...] Dinheiro enterrado, o mesmo que botija para o sertão do Nordeste, ouro em moeda, barras de ouro ou de prata, deixados pelo holandês ou escondidos pelos ricos, no milenar e universal costume de evitar o furto ou o ladrão de casa de quem ninguém se livra. Os tesouros dados pelas almas do outro mundo dependem de condições, missas, orações, satisfação de dívidas e obediência a um certo número de regras indispensáveis (...) O tesouro é encontrado unicamente por quem o recebeu em sonho (...). Se faltar alguma disposição, erro no processo de extrativo, o tesouro transformar-se-á em carvão. Todos os sinais desaparecerão, se o silêncio for interrompido, mesmo que por um grito inopinado ou por uma oração. A primeira moeda encontrada é a que deve ficar no lugar do tesouro (CASCUDO, 1998, p. 862).

Decorridos alguns dias, um casal pobre, que vivia de matar bodes, foi contemplado com o tesouro de Jararaca. Residiam a um quilometro do italiano, o cidadão Francisco Rosário e sua esposa, Joana Rosário, conhecidos por Chico e Joaquina Rosário. Em uma sexta-feira, D. Joaquina sonhou com Jararaca, que lhe pedia proteção, aflito e implorava para que ela desenterrasse o dinheiro. Explicava que sua alma estava nas trevas, penando, porque enterrou seu dinheiro. Dava-lhe a botija. Mostrou no sonho o local, debaixo das três oiticicas. O sinal era uma medalha: ‘Deus te guie’. D. Joaquina prometeu desenterrar o tesouro. Esperou mais duas sextas-feiras e sonhou do mesmo modo. Resolveu, então, cavar a botija, acompanhada do esposo, feliz porque ficaria rico. O casal chegou às oiticicas à meia noite em ponto. Ela furou, de propósito, o dedo polegar esquerdo e, com o sangue, riscou um signo de Salomão. Viu vultos e ficou de cabelo arrepiado. Desenterrou e trouxe os haveres do bandido para casa. De acordo com a superstição, matou um pinto e amarrou na perna dessa ave um laço de fita encarnado. Deixou o local aberto, mudou-se e não cobriu o buraco. Tudo isso deve ser feito para quem encontra dinheiro enterrado porque evita morrer após a retirada do tesouro. O casal Rosário comprou uma fazenda por 80 contos de réis. Esse fato ocorreu, realmente, conforme declarações do Sr. Sebastião Farias, cidadão portador de credenciais, residente em Campina Grande, Paraíba. Sebastião Farias foi testemunha ocular do tiroteio em Mossoró, por ocasião da visita de Lampião, e viu os objetos de ouro, inclusive o punhal, em mãos do casal Rosário (OLIVEIRA, 1970, p. 196).

A presença dos mortos em sonhos⁸⁷ reivindicando orações, pagamento de promessas, vingança pela sua morte ou prestação de serviço é algo que permeia a tradição nordestina. De acordo com Michel Vovelle, “há muito mais casos de mortos reivindicativos, que solicitam as ajudas e prestações – ou as orações dos vivos – para que possam finalmente ‘soltar-se’ dos laços que os detêm” (VOVELLE, 2010, p. 31).

De acordo com Eliane Tânia Martins de Freitas, o tesouro de Jararaca:

[...] seria uma variante de um tema muito conhecido e difundido por todo o Brasil, especialmente nas áreas rurais e pequenas cidades: o do rico avarento que, ao morrer, não encontra o descanso no Além justamente por não haver compartilhado suas riquezas. Então, retorna da morte, seja como aparição diante de alguém vivo, seja como visão onírica, para pedir a ajuda dos vivos para solucionar essa situação de sofrimento póstumo. É muito difundido por todo o Brasil, e nordeste em particular, esse tema do ‘tesouro enterrado’, não importa por quem ou quais motivos, que poderia ser encontrado por qualquer pessoa de sorte ou por algum escolhido dos céus, a partir de um ‘sinal’ sobrenatural ou mágico que indicaria sua localização (FREITAS, 2006, p. 167).

⁸⁷ Sobre as reivindicações dos mortos ver em: DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300- 1800: uma cidade sitiada* – São Paulo: Companhia das Letras, 2009. VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório ou o trabalho do luto*. Tradução, Aline Meyert e Roberto Cattani. – São Paulo: Editora UNESP, 2010. CASCUDO, Luiz da Câmara. *Superstição no Brasil*. 5ª ed. São Paulo: Global, 2002. E também em FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife Velho*. Rio de Janeiro: Record, 1987.

Acreditamos que tenha sido a partir desse episódio, entendido pelo casal como uma tentativa do cangaceiro de conseguir salvar sua alma, que começaram a atribuir poderes milagrosos a Jararaca. Nesse contexto, pouco importa se as narrativas do fato são reais ou apenas simbólicas, o devoto garante a veracidade dos fatos. A narrativa mítica, assim, pode ser entendida como:

[...]um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". [...] narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. (ELIADE, 1972, p.11).

Entendemos que o fato inaugural, o mito fundador que explica a origem do culto e a devoção do cangaceiro Jararaca seja uma relação de troca ou negociação: o dinheiro pela libertação.

3.5 DÁDIVA, RECIPROCIDADE E SUA RELAÇÃO COM O SAGRADO

Em “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, do livro *Sociologia e antropologia* (2003), Marcel Mauss⁸⁸ desenvolve a ideia de fato social total, a partir do sistema de prestações totais e da teoria geral das obrigações ou teoria geral da dádiva.

A ideia de fato social total desenvolvida por Mauss surge a partir da análise do regime de direito contratual e do sistema de prestações econômicas de sociedades ainda chamadas primitivas, nas quais,

exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo (MAUSS, 2003, p. 187).

⁸⁸ Marcel Mauss: sociólogo e antropólogo francês, nascido em Épinal (França). Entre suas obras, que foram marcantes na Sociologia e na Antropologia Social contemporânea, tornando-o pai da Antropologia francesa, destaca-se *Sociologia e Antropologia* (São Paulo, Cosac Naify, 2003), em que o autor analisa os fundamentos da dádiva em sociedades arcaicas, que desconheciam as leis de contrato e troca do capitalismo. O autor relaciona várias sequências de rituais em que os sujeitos obedecem a regras compulsórias de prestação e contraprestação de serviços, que produzem as contínuas trocas de bens, marcadas pelas obrigações de dar, de receber e de retribuir. Para uma biografia de Mauss, consultar: FOURNIER, Marcel. Marcel Mauss ou a dádiva de si. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 8, n. 21. São Paulo/SP, fevereiro de 1993.

Seria compreendida por trocas, uma vez que nestas encontramos outros aspectos que podem ser considerados como fatos sociais, e, a partir da reciprocidade contida na obrigação de dar, receber e retribuir, cria-se um vínculo social, conhecido como dádiva. Segundo Mauss, “as noções religiosas, por serem objeto de crença, existem; existem objetivamente, como fatos sociais (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 79).

No sistema das prestações totais, Mauss observa que, nas sociedades que nos precederam, não se constatava uma simples troca de bens, riquezas e produtos entre indivíduos, mas entre coletividades que se

obrigavam mutuamente, trocavam e contratavam [...]. As pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias que se enfrentam e se opõem seja em grupos [...] seja por intermédio de seus chefes [...] o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares [...] essas prestações e contraprestações se estabelecem sobretudo de forma voluntária, por meio de presentes, embora sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar tudo isso o sistema das prestações totais (MAUSS, 2003, p. 190).

Para Marcel Mauss, esse sistema de trocas de dádivas consistia em misturas: “Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim, as pessoas e as coisas misturadas saem, cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (MAUSS, 2003, p. 212).

Ao comparar os diferentes sistemas de dádivas nas sociedades da Polinésia, Melanésia e do noroeste americano, Mauss desenvolve a teoria geral da obrigação: dar, receber e retribuir, que regulam o princípio comum das trocas contratuais e econômicas, tanto das sociedades arcaicas quanto nas sociedades ocidentais.

Marcel Mauss dedica-se a compreender dois aspectos: as regras de direito e de interesse que fazem com que, nessas sociedades de tipo arcaicas e primitivas, o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído; se existe na coisa dada alguma força que faz com que o donatário a retribua. Ele busca ver a moral e a economia que regem essas transações, com o fim de constatar se, nas sociedades contemporâneas, moral e economia funcionam da mesma forma. Ao indagar sobre essas questões, Mauss observa uma forma típica, evoluída e relativamente rara dessas prestações totais, às quais ele propõe chamar de *potlatch* (o mesmo que dádiva).

Ao analisar as noções nativas de “mana” (força mágica, religiosa e espiritual, energia vital) e do “hau” (o espírito das coisas), que são propriedades da dádiva e possuem um espírito que as acompanha e gera a reciprocidade, Mauss concluiu que o presente recebido e trocado gerava uma

obrigação. Dar e receber não implica somente uma troca material, mas também uma troca espiritual. Nesse sistema, existe a obrigação de retribuir ao outro a coisa recebida, na medida em que

aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal [...] porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses ritos ou essas comunhões têm poder mágico e religioso sobre nós (MAUSS, 2003, p. 201).

Estendendo o papel desempenhado pela economia e pela moral na dádiva, Mauss aborda o presente dado aos homens e o presente dado aos deuses, isto é, “as relações de contratos e trocas entre homens, e desses contratos e trocas entre homens e deuses” (MAUSS, 2003, p. 205). Segundo Marcel Mauss:

As trocas de presentes entre os homens, ‘name-sakes’, homônimos dos espíritos, incitam os espíritos dos mortos, os deuses, as coisas, os animais, a natureza, a serem generosos para com eles. A troca de presentes produz a abundância de riquezas. [...]As relações desses contratos e trocas entre homens, e desses contratos e trocas entre homens e deuses, esclarecem todo um aspecto da teoria do Sacrifício. Em primeiro lugar, compreende-se perfeitamente que elas existam, sobretudo em sociedades nas quais esses rituais contratuais e econômicos se praticam entre homens, mas homens que são encarnações mascaradas, geralmente xamanísticas, possuídas do espírito do qual têm o nome: na verdade, eles agem apenas enquanto representantes dos espíritos. Sendo assim, essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles (MAUSS, 2003, p. 204-5).

No fim do referido ensaio, Mauss desenvolve a teoria da esmola, segundo a qual

a esmola é fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna, de um lado, e de uma noção do sacrifício, de outro. [...] É a velha moral da dádiva transformada em princípio de justiça; e os deuses e os espíritos consentem que as partes que se lhes davam e que eram destruídas em sacrifícios inúteis sirvam para os pobres e para as crianças (MAUSS, 2003, p. 208).

Segundo o sociólogo Niklas Luhmann, citado por Klaus Lichtblau:

A dádiva não representa mais hoje um ‘fenômeno social total’, dado que não vivemos mais em uma sociedade segmentariamente diferenciada, mas sim em uma sociedade funcionalmente diferenciada. [...] No entanto, nem a ‘troca de dádivas’ no sentido de um ciclo de dar, receber e retribuir, nem a doação ‘altruísta’ saíram completamente de cena. [...] Os fenômenos encarados desse modo são hoje, com efeito, geralmente reunidos sob o conceito do terceiro setor, que existiria para além do ‘mercado’ e do ‘Estado’ (LUHMANN, 1997, apud LICHTBLAU, 2017 p. 59).

Assim, em nosso entender, Marcel Mauss, ao desenvolver a teoria da esmola, propõe outras dinâmicas religiosas associadas ao ato de doar, já que a obrigação de retribuir orientada pelo espírito da dádiva é todo o *potlatch*, na medida em que ele não consiste em pura destruição. Segundo Mauss, “a coisa dada produz a sua recompensa nesta vida e na outra” (MAUSS, 2003, p. 280), viabilizando, dessa forma, uma ampla gama de iniciativas e redes baseadas em diversos valores e formas variadas de participação e solidariedade nas sociedades modernas, permeadas de poder e que nos é superior perto da pequenez do ser humano.

Finalmente vale considerar que, segundo Mauss, “essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles” (MAUSS, 2003, p. 205). Daí o tripé que fundamenta as relações de trocas: dar, receber e retribuir. Esse tripé traz consigo uma dimensão espiritual que se aplica ao sagrado.

A dádiva teria o simbolismo celeste da escada de Jacó⁸⁹ “que sustenta diversas crenças e mantém o sagrado ativo” (ELIADE, 1986, p. 109). Em outras palavras, a dádiva seria da como um símbolo de algo infinito e elevado, de progresso moral e intelectual, que, representando a ligação entre o visível e o invisível, é o movimento constante das coisas, que devem sempre avançar, cujo degrau mais alto não existiria sem o primeiro.

A análise do processo de construção da devoção do cangaceiro Jararaca nos oferece a oportunidade de investigar a plausibilidade da adequação e aplicação da teoria da dádiva aos estudos das devoções dos santos de cemitérios a fim de nos revelar a ocorrência de uma relação funcional e utilitária existente entre o devoto e o santo.

3.6 RELAÇÃO ENTRE DEVOTO E SANTO: BARGANHA COMO PRÁTICA DO SAGRADO

A ideia de barganha é percebida como a prática de uma negociação na relação entre o devoto e o santo, que consiste no pedido, na graça e no pagamento da promessa, pelos quais tanto o santo quanto o devoto ficam encarregados de cumprir obrigações específicas. A partir das ideias centrais de Marcel Mauss em o *Ensaio Sobre a Dádiva* (2003), a promessa é o ponto inicial da relação do devoto com o santo, pois este deposita toda sua esperança ao fazer os pedidos, os quais estão situados entre o sagrado e o profano, com a condição de retribuir ao santo a graça alcançada.

⁸⁹ Cf. BÍBLIA, Gênesis 28, p.70.

Uma vez feita a promessa e o devoto receber a dádiva, este torna-se um devedor, sendo obrigado a pagar a promessa, já que prometeu retribuir caso fosse atendido. Na relação devocional, a promessa é fundamental e precisa ser cumprida com o sacrifício oferecido no ato do pedido, sob pena de ser castigado caso não a cumpra. Assim, no dizer de Marcel Mauss em *Dom, contrato, troca*:

Essas trocas e esses dons de coisas que ligam as pessoas se efetuam a partir de um fundo comum de ideias: a coisa recebida como Dom, a coisa recebida em geral compromete, liga mágica, religiosa, moral e juridicamente o doador e o donatário (MAUSS, 2001, p. 365).

O milagre, entendido aqui como a graça, parece ser o elemento propulsor da devoção. Após ser solicitada a intervenção do santo, e o devoto ser atendido, este realiza um ritual de agradecimento conhecido como o pagamento da promessa. É esse o ciclo que envolve pedir, doar e retribuir, abordado por Marcel Mauss em *Ensaio sobre a Dádiva*.

A religiosidade popular revela-se como uma forma de experiência religiosa que é expressa em atitudes concretas, ou seja, o indivíduo faz a promessa e tem que pagá-la. Assim, a ligação entre sagrado e profano inclui laços recíprocos de compromissos assumidos:

Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contrato, e que por definição estavam aí para contratar com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Com eles é que era mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar. Mas, inversamente, com eles é que era mais fácil e mais seguro intercambiar. [...] que dão e retribuem estão aí para dar uma coisa grande em troca de uma pequena (MAUSS, 2003, p. 206-8).

É o que sucederá: a retribuição dos milagres recebidos do santo é sempre feita na forma de um contrato promessa ou “sacrifício-contrato”. O voto ou a promessa corresponde ao contrato, e a prática do sacrifício corresponde ao ex-voto⁹⁰ devocional, ou seja, ao pagamento da promessa. O contrato contraído entre o devoto e o santo finda quando o devoto recebe a graça ou paga a promessa.

Reconhecer Jararaca como um concessor de milagres é para alguns devotos uma escolha particular, mas para outros, é uma crença repassada pela família. Desse modo, o filho ou filha

⁹⁰ Ex-votos são objetos oferecidos aos santos como forma de agradecimento do fiel por ter seu pedido atendido. Ao fazer o pedido, o fiel faz o “voto” ao santo. Ao pagar a promessa após ter seu pedido atendido, o fiel oferece então o “ex-voto” em agradecimento ao milagre atendido. Para saber mais, ver: PESSÓA, José. *Milagres – ex-votos de Angra dos Reis*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001.

que assiste ao pagamento de uma promessa, poderá no futuro tornar-se também devoto do milagreiro, a exemplo do que ocorreu com seus pais.

3.7 SACRIFÍCIO E CONTRATO DE PROMESSA

Etimologicamente a palavra “sacrifício” provém do latim “sacrificium”, composta das raízes “sacer”, consagrada a uma divindade, e “facere”, isto é, converter algo em sagrado, significando também a oferta de algo muito estimado, uma coisa, um animal, um homem, para o âmbito da posse dos deuses, tornando-o sagrado.

Na introdução de *Sobre o Sacrifício* (2017), Marcel Mauss e Henri Hubert apresentam uma ideia de Tylor⁹¹, para quem “o sacrifício é originalmente uma dádiva que o selvagem faz a seres sobrenaturais, aos quais lhe convém se ligar” (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 7). A obrigação de fazer dons⁹² aos deuses, ou aos homens que os representam, é uma forma de incitá-los, a fim de que sejam generosos para com os homens.

O termo “sacrifício” é utilizado pelos autores para designar certos rituais praticados por indivíduos de determinado grupo para iniciar ou manter contato com Deus, ou ainda com deuses. Ou seja, o sacrifício é composto de atos e rituais que servem para colocar em contato o mundo do sagrado com o do profano. Marcel Mauss e Henri Hubert (2017) discorrem sobre as funções gerais e as especiais do sacrifício religioso, conforme o fim visado, as funções a cumprir e as partes envolvidas, nascendo daí certa diversidade dos sacrifícios gerais, os quais compreendem: os de iniciação e de ordenação, e os curativos e expiatórios. Os sacrifícios especiais ou pessoais dizem respeito unicamente à pessoa do sacrificante: “ele é a origem e o fim do rito, o ato começa e termina com ele” (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 51). Os sacrifícios objetivos são os de maior importância:

onde o efeito principal do rito incide, por definição, sobre um objeto outro que não o sacrificante. [...] trata-se antes de tudo de criar um espírito, seja para atribuí-lo ao ser real ou mítico relacionado ao sacrifício, seja para liberar uma coisa de uma virtude sagrada que a tornava inabordável (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 53).

⁹¹ TYLOR, Edward B. *La Civilization Primitive*. Paris, 1876-78.

⁹² Dom entendido aqui como um ato voluntário, individual ou coletivo, que pode ou não ter sido solicitado por aquele, aquelas ou aqueles que o receberam GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. 2001, p. 23.

Sendo um ritual religioso, o sacrifício vai ao encontro de uma função da religião, com uma clara função utilitária, visando a um benefício. É o sacrifício-demanda, que busca produzir efeitos especiais que o rito define. Trata-se dos sacrifícios bíblicos “de graça” e louvor:

Se se quer [...] comprometer a divindade por um contrato, o sacrifício tem antes a forma de uma atribuição: o princípio é o “do ut des” [dou para que dê]. Se é o caso de agradecer a divindade por uma graça particular, em razão da realização de uma promessa, será feito para desligar a pessoa do vínculo moral e religioso que pesa sobre ela, terá um caráter expiatório (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 54).

Quando nos referimos ao termo sacrifício, neste subitem, referimo-nos especificamente ao sacrifício religioso, aos atos ou rituais de penitência, em relação a algo que se promete fazer ou deixar de fazer no momento em que se faz uma promessa, como celebração de missa, jejum, renúncia ou privação de algo, e não aos sacrifícios de animais, como forma de pagamento de uma dívida a um santo, por se aproximarem do meu objeto e hipótese de pesquisa.

A partir do momento em que um indivíduo sacrifica, ele espera retorno de seu ato por parte da esfera do sagrado: “Todo sacrifício ocorre sob certas circunstâncias e em vistas de fins determinados” (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 75). Para os referidos autores “é certo que os sacrifícios foram geralmente, em algum grau, dádivas que conferiam ao fiel direitos sobre o seu deus” (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 8).

Assim concebe Godelier (2001, p.71):

Oferendas e sacrifícios são dons feitos aos mortos, espíritos ou deuses, mas o sacrifício tem, segundo Mauss, a capacidade de exercer uma coação sobre aqueles que o recebem, ou seja, de fazer com que devolvam, como no potlatch, mais do que receberam.

Para Mauss e Hubert (2001), todo sacrifício é uma forma de contrato, ele não é um rito primário, não é exclusivo das culturas ditas primitivas, tampouco de grupos específicos, mas um produto tardio da evolução religiosa. Nele está presente a ambivalência do sagrado, que não tem caráter ético, mas puramente mágico-religioso e que implica a pureza e o pecaminoso. Portanto, para os autores, essa característica primitiva do sacrifício não deixa de ser a prática de um dom oferecido a uma divindade e a prática de uma espécie de contrato firmado com os deuses e os espíritos.

3.8 PAGAMENTO DE PROMESSA

No pagamento da promessa pela graça alcançada, o devoto louva e ao mesmo tempo agradece àquele que intercedeu junto a Deus para que se alcançasse a graça pretendida, já que “o homem e o deus não estão em contato imediato” (MAUSS, 2017, p. 14). Desse modo, se o alcance de uma graça ou a realização de um milagre leva o devoto a construir o culto ao santo, quem faz o protagonista da intercessão ser reconhecido como santo é o próprio devoto.

As relações entre os devotos e os seus santos são baseadas nas trocas simbólico-sociais⁹³, que se repetem a cada pagamento de promessa e novos votos, o que mantém vivo o sistema de prestações totais presente na teoria da dádiva e que fundamenta as relações – dar, receber e retribuir – formulada por Marcel Mauss, para quem “o mais importante, entre esses mecanismos espirituais, é evidentemente o que obriga a retribuir o presente recebido” (MAUSS, 2003, p. 193).

O devoto encontra várias práticas devocionais para manifestar sua fé ao santo de sua devoção, sendo clara a relação de troca: o devoto que realiza um voto somente o cumpre se houver a concessão da graça pedida ao santo. Se o pedido feito for atendido, a promessa deve ser paga. Não pagar traz consequências graves: sentimento de culpa e tanto do castigo quanto da perda de credibilidade perante o santo.

Para Pierre Sanchis,

A promessa é uma relação estabelecida entre a condição humana concreta e um invólucro de santidade que a rodeia. Faz parte de uma visão de mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial. Por isso mesmo ela aproxima-se do sacrifício, ao mesmo tempo que se insere no quadro de uma economia, a de troca (SANCHIS, 1993, p. 132).

De acordo com Beatriz Ricardina Magalhães,

Graças a essas trocas recorrentes, estabelece-se uma solidariedade entre duas sociedades, a humana e a ‘divina’ (...) Em troca ganha-se uma certeza de proteção, uma presença do sagrado que acompanhará o desenrolar do cotidiano da sua existência (MAGALHÃES, 2002, p. 95).

Segundo Julita Scarano,

aos olhos humanos, o ex-voto é um legítimo e válido veículo de troca de bens e apresenta ainda outra variável: é uma paga, paga simbólica, feita por aquele que recebeu a graça. O pedido, ao partir do crente, ergue-se até a divindade, depois volta ao crente em forma de graça e ele paga a promessa feita,

⁹³ Sobre as trocas simbólicas ver MAUSS, M. “Ensaio Sobre a Dádiva”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

ofertando-lhe um ex-voto. Acredita que existe uma entidade propiciadora e está certo de que ela ouve seus pedidos e está disposta a responder-lhes e que a entidade deseja uma paga concreta que sirva para perpetuar o benefício recebido (SACARANO, 2004, p. 35).

É relevante notar que muitas ações devocionais manifestadas no pagamento das promessas são também atos sacrificiais. Neste sentido o sacrifício empreendido pelo devoto pode ser compreendido como a formalização do início de um ciclo de prestações e contraprestações socialmente estabelecidas. O devoto, ao ofertar o ex-voto, doa algo de si ao santo em retribuição à dádiva recebida.

Marcel Mauss explica um caráter muito particular do sacrifício religioso, *ipsis litteris*:

Em todo sacrifício há um ato de abnegação, já que o sacrificante se priva e dá. E geralmente essa abnegação lhe é mesmo imposta como um dever, pois o sacrifício nem sempre é facultativo; os deuses o exigem. Deve-se a eles o ocultio, o serviço, como diz o ritual hebreu; deve-se a eles sua parte, como dizem os hindus. Mas essa abnegação e essa submissão não suprimem um retorno egoísta. Se o sacrificante dá algo de si, ele não se dá: reserva-se prudentemente. Se ele dá, é em parte para receber. O sacrifício se apresenta assim sob um duplo aspecto. É um ato útil e é uma obrigação. O desprendimento mistura-se ao interesse. Eis por que ele foi frequentemente concebido sob a forma de um contrato. No fundo, talvez não haja sacrifício que não tenha algo de contratual (MAUSS, HUBERT, 2017, p. 78; grifo nosso).

Ao final deste capítulo, compreendemos que a memória (individual ou coletiva), o modelo de conduta, as experiências de sofrimento e a compaixão são categorias que fundam a noção cristã de santidade e devoção, por meio das quais surgem os santos canonizados ou os populares. E no profuso panteão dos santos não canonizados brasileiros, que não dá sinais de esgotamento, ascende entre os principais: Jararaca.

Dialogando com a teoria da Dádiva de Marcel Mauss, entendemos como os fenômenos religiosos se constituem em fatos sociais totais, e com a teoria do Sacrifício, proposta por Marcel Mauss e Henri Hubert, como os sacrifícios (ritos e rituais, comemorativos de cura, entre outros) representam grande e preponderante papel na relação devoto/santo/pagamento de promessa.

Constatamos que a noção de dádiva e sacrifício agregadas à proposta teórico-metodológica desta pesquisa, nos ajudaram a compreender o processo de construção da devoção em torno do cangaceiro Jararaca pela religiosidade popular.

Percebemos, outrossim que, a dádiva e o sacrifício, na ótica do sagrado em Marcel Mauss, são as estruturas elementares das religiões como produtores de alianças sociais com base espiritual, onde a relação de troca é clara, incontestável.

Falar de dádiva é também falar de sacrifício. O sacrifício totêmico, por exemplo, é uma dádiva interessada que fazemos para ganhar os favores dos deuses. Nessas trocas simbólicas, entendemos que, o que se troca na verdade é a gratidão. A gratidão do devoto que se sente eternamente endividado pelo resto da vida em função de algo que conquistou a partir da relação de troca simbólica que foi sendo construída ao longo dos anos com o seu santo.

Para os devotos de Jararaca, a sua vida de crimes não interferiu nos poderes de concessão de milagres. Portanto, para cada pedido, uma promessa, e a cada pedido atendido, a imagem do milagreiro é propagada a cada pagamento de promessa.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação sobre Religião e Cangaço, tínhamos como objetivo geral compreender como se deu o processo de construção da santidade e devoção de um cangaceiro que, em vida, era um articulador de violência e, após a morte, transformou-se em santo popular capaz de solucionar problemas imediatos do dia-a-dia e que, mesmo sem a sanção da Igreja católica, foi e continua conquistando fiéis e simpatizantes ao longo do tempo.

Como objetivo específico intencionávamos identificar a existência ou não de uma relação que vinculasse devoto e santo e, em caso afirmativo, se ambos ficavam encarregados de cumprir obrigações específicas como prática de negociação. A hipótese inicial era a de que a morte trágica e a ideia de barganha seriam os fatores decisivos para operar a santificação e legitimar a devoção ao cangaceiro Jararaca.

Durante o desenvolvimento da pesquisa ficava cada vez mais perceptível que a comoção gerada pela morte violenta imposta ao cangaceiro Jararaca, a piedade popular, o sentimento de compaixão, a oração piedosa e o pedido a Deus para conceder-lhe o perdão dos pecados, aos poucos transformaram-se em devoção. Esses fatores foram decisivos operaram a conversão do bandido social em santo, restando, assim, demonstrada a nossa hipótese inicial.

Como havíamos suspeitado, a ideia de barganha foi percebida e confirmada na relação devoto/santo como a prática de negociação que se constitui de um pedido, seguido da obtenção da graça e do pagamento da promessa. Segundo Marcel Mauss: “[...] Essas trocas e esses dons de coisas que ligam as pessoas se efetuam a partir de um fundo comum de ideias: a coisa recebida como Dom, a coisa recebida em geral compromete, liga mágica, religiosa, moral e juridicamente o doador e o donatário” (MAUSS, 2001, p. 365).

As narrativas sobre o cangaceiro Jararaca atraem tanto pela sua história no cangaço, quanto pelo sensacionalismo e exaltação da heroica resistência da cidade de Mossoró (RN) sobre os temíveis cangaceiros de Lampião pelos órgãos da imprensa local, pela narrativa da prisão e morte do cangaceiro por meio da literatura de cordel e posterior santificação.

O cangaceiro Jararaca é visto pelos devotos e simpatizantes como vítima de um tempo que poderia ter sido de aventuras, sonhos e propósitos, mas não foi. Seu tempo foi roubado pela tragédia, pelo martírio e pelo desperdício da vida. A morte trágica antecedida de dor e sofrimento foi determinante para operar a conversão do cangaceiro em santo. O túmulo de Jararaca abriga apenas um corpo que conta uma história de sofrimento, privação, sacrifício e dores (a despeito do seu maléfico passado) e que se transformou em fonte de vida, bênçãos e cura para as aflições de outros corpos.

Embora reconhecido como mediador junto ao divino pelas curas e milagres que seus devotos atestam terem testemunhado, tal qual os santos oficiais; embora cultuado por um número cada vez maior de adeptos, atravessando fronteiras e transformando-se em algo imenso, José Leite Santana é um santo popular que provavelmente não será alçado ao altar de uma igreja, tampouco se aproximará de um processo canônico.

A devoção a Jararaca resiste para além do dia de finados, graças aos seus devotos que zelam e rezam por ele no dia-a-dia, nos pagamentos de promessas realizadas por pessoas que, devotas ou não, no ato de suas necessidades, recorrem a ele na esperança de resolver seus problemas imediatos e no fato de a sua história ser inseparável da história da cidade Mossoró. Jararaca se perpetua por meio da fé que é passada de geração para geração.

Com o auxílio das obras de Marcel Mauss e Henri Hubert, podemos entender de que forma as categorias abordadas por eles ajudam-nos a compreender como a teoria da dádiva e as funções do sacrifício podem ser resgatadas como um modelo interpretativo de grande atualidade para analisar o processo de construção da santificação e devoção dos santos populares. Ajuda também a pensar o fenômeno religioso para além de sua função e significado: vê-lo como detentor de um poder que pode reorganizar o mundo do sujeito religioso por meio do estabelecimento de uma ligação entre este e o sagrado.

Da nossa pesquisa, estamos cientes de que há muitas lacunas a serem preenchidas, mas que são questões para outro investimento, cuja amplitude e viabilidade no momento não é possível, em função da pandemia do coronavírus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUMANSUR, Edin S. A força do Mito: tensões e acomodações narrativas em torno das imagens de devoção. In: *Academia Marial de Aparecida*. Aparecida: 300 anos de fé e devoção. Aparecida: Santuário, 2017.

ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro, Briguiet, 1954.

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2011, pág.141.

AMAURY, A.; FERREIRA, Vera. *De Virgolino a Lampião*. Editora - Idéia Visual – 1999.

ALMEIDA, Fenelon. *Jararaca: o cangaceiro que virou santo*. Recife. Guararapes, 1981.

ALVES, Kesia Cristina França. *O santo do purgatório: a transformação mítica do cangaceiro Jararaca em herói*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006.

ALVES, P. C.; MINAYO, M.C. S. (orgs.) *Saúde e doença: um olhar antropológico* [on-line]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p. Disponível em : <http://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-05.pdf>. Acessado em 16/10/19.

ANDRADE, Solange Ramos de. *A religiosidade católica e seus santos: o Cemitério Municipal de Maringá PR como espaço de devoção*. ANPUH. XXVII Simpósio Nacional de História. Natal. 2013.

ARAÚJO, Thiago Nicolau de. *Túmulos Celebrativos de Porto Alegre: múltiplos olhares sobre o espaço cemiterial (1889 – 1930)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013

ÁRIES, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, vol. 1. 2003

AZZI, Riolando. *A Espiritualidade Popular no Brasil: um enfoque histórico*. In: *Grande Sinal – Revista de Espiritualidade*. Ano XLVIII, 1994, p. 296.

BARBOSA, Diane Teixeira. *Uma Análise sobre a construção da imagem pública de Severino Cavalcanti*. Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciência Política. Orientador: Luis Felipe Miguel. Brasília. 2006

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti, *Cangaço – Violência no Sertão do Nordeste*. Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, v. 12, n. 22, p. 62 - 77, 28 jul. 2018.2018.

BARROSO, Gustavo. *Heroes e bandidos – Os cangaceiros do Nordeste*. Ed. F. Alves, 1917.

_____. *Almas de lama e de aço – Lampeão e outros cangaceiros*. Ed. Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1930.

BEOZZO, José Oscar. Religiosidade popular. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. V. 42, fasc. 168, dez. 1982.

BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BÍBLIA. Eclesiastes. Antigo Testamento. In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Paulus, 2002.

BORGES, Maria Elizia. *Arte funerária no Brasil (1890-1930) ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto*. Belo Horizonte: Editora C/ Arte, 2002.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

BRAZ, Emanuel Pereira. *A Abolição da Escravatura em Mossoró: pioneirismo ou manipulação do fato*. 1ª ed. – Mossoró, RN: Fundação Vingt-um Rosado, 1999.

BUCCI, Eugênio. A fabricação de valor na superindústria do imaginário. *Communicare: Revista de pesquisa. Faculdade de Comunicação Social Cásper Líbero, São Paulo*, v. 2, n. 2, 2002a.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Pensamento/Cultrix, 1990.

_____. *Isto es tu: redimensionando a metáfora religiosa*. São Paulo: Landy, 2002.

CARVALHO, José Murilo de. *Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual*. Dados, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, 1997.

CARVALHO, Rodrigues de. *Lampião e a Sociologia do Cangaço*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora do Livro, 1976.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Coleção Terra Brasilis. 10ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

_____. *Religião no povo*. In: CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global, 2002.

_____. *Flor de Romances trágicos*. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1982.

CEGALLA, Domingos Paschoal. *Dicionário escolar a língua brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

CHANDLER, Billy Jaynes. *Lampião, rei dos cangaceiros*. Editora: Paz e Terra, 1980.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA, 1707, Livros IV – Título LIII – Parágrafo 843.

COSTA, Almir Nogueira da. *Mossoró, nossa terra*. Editora : Fundação José Augusto.2010

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Ed. Nova Aguilar. Rio de Janeiro, 2005.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico*. Nova Fronteira da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p. 1123.

DANTAS, Jaime Hipólito. *A Imprensa em Mossoró*. Mossoró: Fundação Vingt-Un, 2002.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300- 1800: uma cidade sitiada* – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Mito e Realidade*. Editora Perspectiva, São Paulo, 1972

_____. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Ed. Edições 70. Lisboa, Portugal, 1957.

_____. *Elementos que Compõem o Fenômeno Religioso: Mitos*. São Paulo: Martins Fontes, 1972

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos: gêneses e lutas*. Rio de Janeiro – 8ª ed. Bertrand Brasil. 1988.

FALCÃO, Marcílio Lima. *Uma morte muito aperreada: Memória e esquecimento nas narrativas sobre um cangaceiro de Lampião em Mossoró*. 2011. 181f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em História, Fortaleza (CE), 2011.

FERNANDES, Raul. *A marcha de Lampião: assalto a Mossoró*. 6ª ed. Mossoró, RN: Fundação Vingt-Un Rosado, 2005.

FERREIRA e AMAURY , 1999, Vera Ferreira / Antonio Amaury

FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas/ Sérgio Figueiredo Ferreti: prefácio Reginaldo Prandi*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

_____. *Religião e Festas populares*. 2007. Disponível em: <https://repositório.ufma.br/jspui/handle/1/189>. Acessado em 04/10/2019.

FONTES, Oleone Coelho. *Lampião na Bahia*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

FREITAS, Eliane Tânia Martins de. *Memória, cultos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte*. Tese de Doutorado em Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife Velho*. Rio de Janeiro: Record, 1987.

GASPAR, Lúcia. Cangaceiros: alcunhas e nomes próprios. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acesso em 05. fev. 2020.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRUNSPAN-JASMIN, Elise. *Lampião, senhor do sertão: vidas e mortes de um cangaceiro*. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

GOMES, Wilson. *Transformações da política na era da comunicação de massa*. Editora Paulus, 2004.

GUGLIA, Carmelo Conti. *Missões populares: história, métodos, mensagem*. (Tradução João Pereira Gomes). Aparecida, SP: Editora Santuário, 1992.

HAESBAERT, R. O mito da desterritorialização e as regiões-rede. Anais do V Congresso Brasileiro de Geógrafos. Curitiba: AGB, 1994.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004;

_____. Identidade cultural e diáspora. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, n. 24, 1996.

_____. A centralidade da cultura. In: *Educação & Realidade*. Porto Alegre, n. 22, v. 2, jul./dez. 1997.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HAUCK, João Fagundes. “*A Igreja na emancipação (1808-1840)*”. In: HAUCK, João Fagundes et alii. *História da Igreja no Brasil, segunda época: a Igreja no Brasil no século XIX*. (História geral da Igreja na América Latina, tomo II/2), Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

HOORNAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

_____. Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800). 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. et alii. História Geral da Igreja na América latina. In: *Tomo II: História no Brasil, primeira época*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBBSBAWM, Eric J. *Rebeldes Primitivos*. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX. Barcelona. Aryel S. A. 1983.

HOBBSBAWN, Eric J. *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Ed. Zahar, 1978.

_____. *Bandidos*. Editora Paz e Terra, 2010.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro. Objetiva, 2000, pág. 597.

LAPENDA, Ana Lúcia; BARRETO, José Ricardo; SETE, Nilza Maria Nunes. (Org.). *A Missa do Vaqueiro – Uma abordagem cultural*. Recife: Gráfica Editora Apipucos, 1990.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

LEITÃO JUNIOR, Arthur Monteiro. *As Imagens do Sertão na Literatura Nacional: O projeto da modernização territorial brasileira a partir dos Romances Regionalistas da Geração de 1930*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia. 2012.

LICHTBLAU, Klaus. *Perspectivas: revista de Ciências Sociais / Universidade Estadual Paulista*. – Vol.1 (1976)– . – São Paulo: UNESP, 2017.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil. Intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 1999.

LINS, Daniel. *Lampião: o homem que amava as mulheres*. Editora: annablume, 1997.

LIRA, João Gomes de. *Lampião: Memórias de um soldado de volante*. Recife. Cepe, 1990, p. 445

LOMBROSO, César. *O homem delinqüente*. Porto Alegre: Rivardo Lens, 2001.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Imaginário e devoções no catolicismo brasileiro: notas de uma pesquisa*. In: *Projeto história: história e imagem*. N. 21. São Paulo: EDUC / FAESP, 2000.

LOPES, Nei. *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro. Pallas, 2003, p. 64.

LUHMANN, N. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. In: LICHTBLAU, Klaus. *Economia da dádiva*. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 59-81, jan./jun. 2017.

MACEDO, José Rivair & MAESTRI, Mário. *Belo Monte: Uma História da Guerra de Canudos*. 4ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

MACIEL, Frederico Bezerra. *Lampião, seu tempo, seu reinado: um capítulo da evolução social do nordeste*. Vol.I, Vozes, 1986.

MAGALHÃES, Beatriz Ricardina de. *O povo e a festa*. In: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida: significado e imagem*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MAIA, Michelle Ferreira. *“Milagreiros”*: um estudo sobre três santos populares no Ceará (1929-1978). Dourados, MS: UFGD, 2015.

- MARTINE, Joly. Introdução à análise da imagem. Campinas, SP: Papyrus, 1996.
- MAUSS, Marcel. Dom, contrato, troca. In: *Ensaio de Sociologia*. 2ª ed. São Paulo, Perspectiva, 2001.
- _____. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAUSS, M.; HUBERT, H. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- MELLO, Frederico Pernambucano de. *Estrelas de couro: a estética do cangaço* / Frederico Pernambucano. – São Paulo: Escrituras Editora, 2010.
- _____. *Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil*. 5ª ed. São Paulo: A Girafa, 2013.
- MENDES, Ruan Carlos. *Maria das Quengas: a construção e uma devoção popular no município de Russas-CE*. 2018. Disponível em: <http://200.129.22.236/mihl/dmdocuments/dissertacaoruancarlosmendes.pdf>. Acesso em: 31/03/ 2021.
- MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. Pe. Ibiapina: figura matricial do catolicismo rústico do Nordeste do século XIX. In: *Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu, 1996.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. Representações da cura no catolicismo popular. In: ALVES, PC., and MINAYO, M. C. S., (orgs.) *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p. ISBN 85-85676-07-8 Disponível em: <http://books.scielo.org/id/t dj4g/pdf/alves-9788575412763-05.pdf>. Acessado em 16/10/19.
- MONTENEGRO, Abelardo F. *Fanáticos e cangaceiros*. Editora Henrique Galeano, Fortaleza, 1973.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. *O sertão: um “outro” geográfico*. Terra Brasilis, Rio de Janeiro, nº 4-5, p. 1-8, 2012.
- NASCIMENTO, Geraldo Maia do. *Jararaca: prisão e morte de um cangaceiro*. 1º Edição, Natal/RN: Edições Sebo Vermelho, 2016.
- NONATO, Raimundo. *Lampião em Mossoró*. 7º Edição, 2015
- NETO, Crispiniano. *Auto da liberdade*. 3ª edição. Fortaleza: editora IMEPH, 2015.
- OLIVEIRA, Aglae Lima de. *Lampião, Cangaço e Nordeste*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Edições Cruzeiro, 1970.
- OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Catolicismo Popular com Base Religiosa. In: *CEI – Suplemento nº 12*, set. de 1975.
- _____. O Catolicismo do povo. In: AZZI, Riolando *et al. A Religião do Povo*. São Paulo: Paulinas, 1978.

_____. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PEREIRA, José Carlos. *Devoções marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2005.

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

PESSÔA, José. *Milagres – ex-votos de Angra dos Reis*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001.

POLANY, Karl. *A grande transformação*. Origens da nossa época. 7ª ed. Editora Campus, 2000.

PRATA, Ranulfo. *Lampião*. Editora Traco. 1980

RODRIGUES, Sílvio. *Direito Civil: Parte Geral. De acordo com novo Código Civil vol. I* 32ª ed. São Paulo, Saraiva, 2002.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas – “O diabo na rua, no meio do redemoinho – 22ª ed.* São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ.1996.

SANTOS, Conceição Aparecida dos. *Como nascem os santos: o caso Maria Bueno*. Dissertação de Mestrado em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Paraná. 2010. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/29259/R%20-%20D%20-%20CONCEICAO%20APARECIDA%20DOS%20SANTOS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 01 abril 2021.

SANCHIS, Pierre. *Fiéis e Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1993.

SCARANO, Julita. *Fé e milagre: ex-votos pintados em madeira séculos XVIII e XIX*. São Paulo: EDUSP, 2004.

SELL Carlos Eduardo e BRÜSEKE, Franz Josef. *Mística e Sociedade*. Itajaí, Universidade do Vale do Itajaí, São Paulo, Editora Paulinas, 2006.

SCHNEIDER, Marília. *Memória e história* (Antoninho da Rocha Marmo). São Paulo: T. A. Queiroz, 2001.

SOUZA, Francisco Fausto de. *História de Mossoró*. 2ª ed. Mossoró: Fundação Vingt- un Rosado, 1995

SOLHA, Waldemar José. *Relato de Prócula*. Editora: A Girafa, 2009.

SUSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, Renata (Orgs.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

VIEIRA, Pietá Graça Castro Pinto Trajano. *Como nasce um santo de cemitério? A devoção a Edmundo Pé de Ferro em Benjamim Constant – AM*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. 2018. Disponível em <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede>. Acesso em: 02 abril 2021.

VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório ou o trabalho do luto*. Trad. Aline Meyert e Roberto Cattani. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS

BAILE PERFUMADO. Direção: Paulo Caldas e Lírio Ferreira. Roteiro: Hilton Lacerda, Lírio Ferreira e Paulo Caldas. Produção: Aniceto Ferreira e Beto Monteiro Elenco: Luís Carlos Vasconcelos, Aramis Trindade, Chico Díaz, Cláudio Mamberti, Duda Mamberti, Jofre Soares, Giovanna Gold e outros. Rio Filmes, 1997, (93min) Color.

DEUS E O DIABO NA TERRA DO SOL. Direção: Glauber Rocha. Roteiro: Glauber Rocha, Walter Lima Jr., Paulo Gil Soares. Produção: Luis Augusto Mendes, Jarbas Barbosa Glauber Rocha. Elenco: Geraldo Del Rey, Yoná Magalhães, Mauricio do Valle, Othon Bastos. Produtora: Copacabana Filmes, 1964, (120min.) P&B.

LAMPIÃO, o rei do Cangaço. Direção e Roteiro: Carlos Coimbra. Produção: Oswaldo Massaini, Antônio Martins Filho, Félix Aidar. Elenco: Leonardo Villar, Glória Menezes e outros. Povo e vaqueiros de Petrolina- PE, de Juazeiro-BA, de Santana-BA e Soldados da Polícia Militar de Juazeiro-BA. Cinedistri Produção e Distribuição Audiovisual Ltda, 1963, (110min.) Color.

O CANGACEIRO. Direção: Lima Barreto, História e adaptação: Lima Barreto. Produção: Cid Leite da Silva. Diálogos: Rachel de Queiroz, sobre os originais de Lima Barreto. Elenco: Alberto Ruschel, Marisa Prado, Milton Ribeiro, Vanja Orico. Companhia Cinematográfica Vera Cruz, 1953, (105 min.) P&B.

O DRAGÃO DA MALDADE CONTRA O SANTO GUERREIRO. Direção, roteiro, argumento e cenografia: Glauber Rocha. Produção: Luiz Carlos Barreto e Zelito Vianna Elenco: Mauricio do Valle, Hugo Carvana, Odete Lara, Othon Bastos, Jofre Soares, Lorival Pariz, Mario Gusmão, Conceição Senna, Vinnicius Salvatori, habitantes de Milagres e Amargosa, Companhia Produtora: Mapa Filmes, 1969, (95min.) Color.

O ÚLTIMO DIA DE LAMPIÃO. Direção: Maurice Capovilla, Roteiro: Capovilla, Maurice; Peixoto, Fernando. Documentário. Produção: Blimp Filmes; Rede Globo - Central Globo de Jornalismo, 1975, (50min.) color.

VÍDEOS DO YOUTUBE

SANTOS, Robério. O Cangaço na literatura # 96. A morte de São Jararaca. Youtube, 2017.

Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=9dvLPWCs1M4&ab_channel=OCanga%C3%A7onaLiteratura. Acesso em: 7 nov. 2018

_____. O Cangaço na Literatura #170. A Prisão de Jararaca. Youtube, 2018|. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=fWdxI5I9XkE&t=18s&ab_channel=OCanga%C3%A7onaLiteratura. Acesso em: 13 jun. 2018

_____. O Cangaço na Literatura # 494. São Jararaca sendo interrogado. Youtube, 2020.

Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=X9wY_saHjmE&ab_channel=OCanga%C3%A7onaLiteratura. Acesso em: 15.mai.2020

_____. O Cangaço na Literatura # 592. A cela do cangaceiro Jararaca. Youtube, 2020.

Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=M5g8Zc-](https://www.youtube.com/watch?v=M5g8Zc-LoNE&ab_channel=OCanga%C3%A7onaLiteratura)

[LoNE&ab_channel=OCanga%C3%A7onaLiteratura](https://www.youtube.com/watch?v=M5g8Zc-LoNE&ab_channel=OCanga%C3%A7onaLiteratura). Acesso em: 29 set. 2020