

A MORTE E A MORTE DE JARARACA: O DISCURSO DA FÉ CATÓLICA NA CONSTRUÇÃO DO FENÔMENO DE SANTIFICAÇÃO POPULAR DE UM CANGACEIRO³⁹

Kesia Cristina França Alves⁴⁰

RESUMO

Neste artigo procuramos narrar a trajetória de um homem comum até se tornar um santo para um grupo de fiéis em Mossoró, Oeste do Rio Grande do Norte/Brasil. Reconhecemos na história de José Leite Santana, o cangaceiro Jararaca, um terreno apropriado para a construção de caminhos investigativos de como se dá o entrecruzamento de personagens tão díspares quanto o bandido e o santo. A partir do discurso religioso que norteia esse fenômeno, tentamos criar uma narrativa sobre os deslocamentos de conceitos calcada no mito do herói que aqui aparece como uma faceta da relação do homem com a morte.

Palavras-chave: Discurso religioso; Banditismo; Santo/Herói; Rito; Morte; Mal

DEATH AND THE DEATH OF JARARACA: THE CATHOLIC FAITH SPEECH IN THE CONSTRUCTION OF A BANDIT'S POPULAR SANCTIFICATION PHENOMENON.

108

ABSTRACT

This article intends to narrate the journey of a simple man who was turned into a saint by a group of believers in Mossoró, west of Rio Grande do Norte. We recognized in the story of José Leite Santana, the "cangaceiro" Jararacá, an appropriated land to build an investigative approach of how characters as different as bandit and saint can be interconnected. From the religious speech, a narrative was created about these detachments of concepts based on the hero myth that is shown here as a part of men's dealing with death.

Keywords: Religious speech; Banditism; Saint/Hero; Death; Evil

INTRODUÇÃO

*Por mi se va hasta la ciudad doliente,
por mi se va al eterno sufrimiento,
por mi se va a la gente condenada.
(DANTE ALIGHIERE)*

³⁹ Artigo elaborado a partir da dissertação de Mestrado *O Santo do Purgatório: a transformação mítica do cangaceiro Jararaca em herói*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte em 2004.

⁴⁰ Mestre em Ciências Sociais e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

A fumaça cega e apavora. A dor do fogo vitima os corpos queimados eternamente. Cercados por toda sorte de atrocidades, os condenados colhem agora o fruto de sua escolha por fazer o mal enquanto estiveram na terra. No mais profundo abismo, o inferno exclui os maus. É o desterro, a expulsão, a separação, o sofrimento, a insegurança.

O Inferno é idéia que faz parte da tradição judaico-cristã e se liga diretamente à questão da salvação individual que prescinde de um julgamento; é pedra fundamental para a manutenção da fé pelo medo do futuro. “Os problemas ligados à escatologia⁴¹ individual são fundamentalmente os de um julgamento depois da morte, da ressurreição e da vida eterna, da imortalidade”⁴² (LE GOFF, 1996, p. 326). O inferno como lugar de castigo e o paraíso como lugar de recompensa referem-se ao fato de o cristianismo fazer ligação entre a vida terrena e a vida eterna. O que é feito em vida é o que vai contar na hora do julgamento no além-túmulo (LE GOFF, 1996).

O inferno no cristianismo é a morada do diabo, nascedouro de tormentos, onde não vigora a solidariedade; onde predomina a lei do mais perverso, reino de disputas, onde o mal prevalece. O inferno é o desterro. Especialmente, é descrito pelo poeta Dante Alighiere, na Divina Comédia, como uma vala de nove compartimentos, nove círculos. Eles estão cravados numa depressão em forma de cone, que chega até ao centro da Terra, e que foi provocada pela queda de Lúcifer, o anjo rebelde, o qual se acha cravado no fundo do abismo.

Em todo o inferno descrito pelo poeta, os castigos são infligidos em estreita relação com os pecados cometidos e os condenados são organizados nas valas de acordo com as penas respectivas a cada um. O sétimo círculo, por exemplo, é para onde vão os ladrões. Este espaço está repleto de serpentes: serpentes de todas as medidas, cores, venenos, que se lançam sobre os ladrões enroscando-se neles, mordendo-os. No momento de ser atingido, o condenado incendeia-se e um momento depois fica completamente incinerado, para ressurgir das suas cinzas num eterno sofrimento. Mais adiante, os condenados, assim que são feridos, transformam-se em serpentes, enquanto as bestas, que têm como tarefa morder, se tornam homens.

⁴¹ Segundo o historiador Le Goff, a escatologia refere-se, por um lado, ao destino último do indivíduo e, por outro, ao da coletividade – humanidade, universo. (p. 326)

⁴² LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Editora da UNICAMP. Campinas, 1996.

“A esplendorosa imagem do mal mobiliza grandes séquitos de adeptos, encerrados em si mesmos. O inferno de Dante representa, por assim dizer, a primeira onda individualista: cada um por si e todos para o demônio” (SLOTERDIJK, 2004, p. 528). O inferno é o ponto de onde se pode perceber a inacessibilidade do mundo para quem está ali. É a abundância da privação.

O diabo, como governante supremo deste espaço depressivo, no sentido aqui de estar abaixo da terra, se trata de um rebelde “que emerge do céu, pleno de talento, abandonado, demasiado orgulhoso para levar sequer em consideração uma alternativa diferente ao ser-no-inferno” (SLOTERDIJK, 2004, p. 537).

Dentro do pensamento infernal, a esperança não sobrevive como uma saída e só existe enquanto mais um círculo do próprio inferno. É a máxima de quem reconhece sua própria condição: estou desesperado, logo existo. (Sloterdijk, (2004).

Estar no inferno diz respeito, antes de tudo, a ter entrado nele. É uma prova suprema da liberdade de escolha. Lúcifer, o anjo de luz, com lugar de destaque no céu, quis e produziu sua própria condição até transformar-se em Satã, descer ao inferno e ser seu senhor supremo. Desesperançou-se a si mesmo. Essa desesperança, destacada por Sloterdijk (2004), não poderia ser aplicada, teoricamente, a um sujeito real, inscrito num mundo social. Entretanto, aqui tomaremos o termo enquanto “decisão”. Ir ao inferno, enquanto escolha, por se saber desesperançado do ponto de vista de mudança de lugar social, que nos serve como parâmetro de análise da trajetória seguida por nossa personagem histórica.

Esse Além de tormentos, que se liga diretamente ao espaço terreno pelo medo dos vivos, serve-nos agora de metáfora, de paralelo imagético para um espaço social de condenação em vida. De um caminho de lutas e disputas para o qual só estão aptos os “celerados”, os “fascínoras”, os “desalmados”, os que não temem os castigos de Deus, como noticiavam os jornais da época do cangaço.

Para contar essa história, tomamos emprestadas agora as imagens do inferno e as idéias que esse espaço suscita para descrever nosso anti-herói. José Leite Santana, vulgo Jararaca, desertor do Exército brasileiro, entrou para o cangaço nos anos de 1920 e terminou assassinado por policiais aos 26 anos de idade, na cidade de Mossoró, Oeste do Rio Grande do Norte. Depois de ter a morte oficialmente noticiada pelos jornais da época e de ter uma segunda morte romanceada nos cordéis populares, ele reaparece numa espécie de “ressurreição” inusitada como

“santo” no catolicismo popular, com direito a romarias para pedidos e pagamentos de promessas, no seu túmulo a cada dia 2 de novembro, dia de finados.

1 O BANDIDO

Por José Leite Santana
 Não serás mais conhecido,
 Esquece o teu nome e lembra
 Somente o teu apelido,

Um subgrupo de porte
 Corajoso e muito forte
 Será por ti dirigido.⁴³

O desertor galopa rápido em fuga. Está de volta à sua terra, a caatinga do sertão pernambucano, mas foge. Depois de mais um assalto a uma pequena cidade, precisa encontrar novo esconderijo para o grupo de cangaceiros que comanda. Está condenado a não parar de andar, mesmo que para isso tenha que arrastar suas raízes.

O universo cinzento da caatinga

fez surgir um novo tipo de cultura, cujos traços mais salientes podem ser resumidos na predominância do individual sobre o coletivo – no plano do trabalho – e nos sentimentos de independência, autonomia, livre-arbítrio e improvisação, como características principais do homem condicionado pelo cenário agressivo e vastíssimo que é o sertão (MELLO, 2004, p. 42).

Galeno (1996), em um dos caminhos de busca das imagens fundantes da luta pela terra, através do pensamento de Campbell (2005) sobre a trajetória do herói mitológico, diz que “as viagens e expedições nos remetem à imagem do andarilho incessante a buscar um destino, um lugar, um fim, um criador. Diga-se, também, *um não lugar*, uma utopia” (GALENO, 1996, p.68).

O sertanejo, obrigado ao nomadismo pela seca, em busca de comida para o gado, foi também descrito por pesquisadores como “superior” ao nordestino litorâneo em “combatividade”, em “rusticidade”, em bravura física; de temperamento apaixonado, impetuoso e cioso. Como homem de raízes fincadas no terreno da tradição familiar, se vê forçado a caminhar com o gado. A arrastar suas raízes. Para um jeito de viver ditado pela natureza imperiosa, por ciclos de seca, surge também

⁴³ SILVA, Gonçalo Ferreira da. **Jararaca – o cangaceiro militar**. Cordel. Academia Brasileira de Literatura de Cordel.

uma ética muito própria do sertanejo, que ao ladrão de cavalos não concedia o perdão, já ao assassino, poderia conceder a absolvição. É o homem do ciclo do gado que em tudo diferia do nordestino que compôs o ciclo da cana-de-açúcar. Para quem vivia no sertão, a natureza era funcional, era uma troca no limite, preciosa, rápida, necessária.

Cascudo (1984), sobre essa relação do sertanejo com a natureza e o que isso significava sobre o interesse apaixonado deste pelo convívio social, afirma, em um trabalho que fez em forma de ensaio sobre uma viagem realizada pelo interior do Rio Grande do Norte:

Eis por que os melhores poetas sertanejos, contadores ou poetas literatizados, não cantam nem sentem a Natureza que os cerca. Não há um só canto popular descrevendo paisagens. Só lhes interessa, como nas 'gestas' francesas e nas 'sagas' nórdicas, a ação, o movimento, a luta, o homem. O cunho satírico é tão visível na literatura oral que a podemos calcular como uma das mais ricas do mundo (CASCUDO, 1984, p.30).

Jararaca, nascido José Leite Santana, a 5 de maio de 1901, na região de Buíque, Pernambuco, se tornou um fora-da-lei depois de ter servido ao exército. Filho de pequenos criadores de gado, como a maioria dos cangaceiros, diante da inacessibilidade à terra e de tentativas frustradas de se adequar à harmonia social, atuando como militar, por exemplo, “pega em armas, sem objetivos claros, sem rumos certos, apenas para sobreviver no meio que é seu” (FACÓ, 1972).

Ele era “cafuso, olhos agateados, boa estatura, bem proporcionado, alfabetizado [...] Desde muito cedo predisposto à vida aventureira”, segundo o historiador Frederico Pernambucano de Mello (2004). Em 1921 alista-se no exército em Alagoas, seguindo para o Rio de Janeiro, com a finalidade de se incorporar ao Terceiro Regimento de Infantaria.

Câmara Cascudo (1982) em *Flor de Romances Trágicos* destaca que Jararaca teria fugido para a capital alagoana por ter tido “mocidade violenta”. Entretanto, o próprio Cascudo não especifica o episódio que teria desencadeado a fuga. Dando baixa, consegue ser admitido no Primeiro Regimento de Cavalaria Divisória, e toma parte na revolta de 1924 em São Paulo, ao lado da famosa Coluna Potiguara, comandada pelo general cearense Tertuliano de Albuquerque Potiguara, que lutava pela legalidade. E foi longe, muito longe de sua terra, até o Rio Grande do Sul, ponto final da perseguição que sua tropa moveu contra as forças opostas. E

então desistiu. Desligou-se definitivamente do Exército e voltou ao sertão de Pernambuco.

Em meados de 1926, depois de ter conhecido Lampião, decidiu se ligar ao bando juntamente com os cabras de um pequeno grupo que formara: 8 homens que andavam com ele pelos sertões. Sua trajetória no maior e mais famoso grupo de cangaceiros da história foi meteórica. Ele passou rapidamente à condição de chefe de subgrupo, graças aos conhecimentos militares que lhe permitiam inclusive ministrar instrução de táticas de guerra aos cangaceiros novatos, sob o olhar entusiasmado e a aprovação de Lampião.

Apesar do reconhecimento por parte do Capitão Virgulino, ou talvez por isso mesmo, no início de 1927 reaparece à frente do seu próprio grupo, nos arredores da localidade de Algodões, Pernambuco, com uma vertiginosa ação de rapina que muito cedo o fazia bem conhecido de todos; seu novo nome freqüentando quase diariamente os jornais do Recife.

Nesse mesmo ano, foi convidado por Lampião para acompanhá-lo no *raid* (vários grupos de cangaceiros independentes juntos para um mesmo ataque) à cidade de Mossoró. Aceita participar da empreitada com todo o seu bando. E é ali que vem a ser ferido, preso, indiciado em inquérito policial e finalmente assassinado pela polícia. Durante os poucos dias que passou na cadeia, os policiais ficavam surpresos a cada interrogatório com a altivez e arrogância de Jararaca. Em um dos episódios da captura, paralelo a um dos muitos interrogatórios a que foi submetido, respondeu rispidamente quando foi chamado de ladrão: “cangaceiro não rouba, toma pelas armas”. (O MOSSOROENSE, Ed. 19 de junho de 1927.).

Jararaca, Zé Leite de Santana,
Indivíduo de Buíque natural;
Sertaneja região promana
Do banditismo a origem principal;
De Pernambuco é punjante comarca
Onde se mata a bala, a pau, a faca.

Tornou-se esse negro repelente,
Dessas paragens – toiro mui terrível,
E matava, roubando muita gente!
Cometeu no Pajeú um crime horrível,
Que todo Pernambuco se assombrou:

Uma família inteira assassinou!
(Cordel Vida e Morte de Jararaca *apud* CASCUDO (1982, p. 74)

2 DA ESCADARIA QUE CONDUZ AO BANDITISMO

Banditismo por pura maldade,
Banditismo por necessidade.
Mulambo eu, mulambo tu
(Chico Science e Nação Zumbi, 1996)

O ano da entrada de Jararaca no cangaço foi o mesmo considerado por Frederico P. de Mello, como sendo o do apogeu do cangaceirismo profissional, 1926. Uma das causas prováveis foi a agitação causada pela presença da Coluna Prestes. “Os grupos não deixaram passar a grande oportunidade proporcionada pela total desorganização em que mergulhara o sertão, convertendo esse ano de 1926 no apogeu absoluto de toda a história do cangaço [...]” (MELLO, 2004, p. 187)

O historiador identifica dentro do cangaço, três elementos de atração que o movimento exercia sobre os futuros adeptos: o *cangaço de vingança* (muitos começavam no cangaço para se vingar da morte de algum parente, o que também fazia parte da ética sertaneja); o *cangaço de refúgio* (quando não se tinha mais opção de sobrevivência no sertão); e o *cangaço como meio de vida* (o dinheiro fácil dos saques e extorções).

Se a terra lhe é inacessível, ou quando possui uma nesga de chão vê-se atezado pelo domínio do latifúndio oceânico, devorador de todas as suas energias, monopolizador de todos os privilégios, ditador das piores torpezas, que fazer, se não revoltar-se? (FACÓ, 1972, p.62).

Os cangaceiros, enquanto bandidos, estavam excluídos da legalidade, à margem da ordem institucional que governa a sociedade. Condenados ao inferno social. O homem da tradição de agricultores e vaqueiros se desgarrava da terra para percorrer o território das caatingas e carrascais como bandoleiro. O calor infernal do sertão ameaçava a produção agrícola. Entre o final do século XIX e a segunda metade dos anos 1920 do século seguinte, o sertão do Nordeste brasileiro atravessou uma estiagem prolongada, ao mesmo tempo em que enfrentava

desorganizações na ordem política. A resposta a qualquer desses dois fatores era, naquele momento histórico, a proliferação dos bandidos das caatingas⁴⁴.

Entrar para o cangaço era uma forma de revoltar-se. Esta afirmação ganha ainda mais sentido seguindo-se as pistas lingüísticas, analisadas por Júlia Kristeva, sobre a evolução da palavra revolta. Um percurso que será marcado por dois movimentos semânticos: a noção de movimento, e o segundo, as de espaço e tempo. Movimento no sentido de voltar-se, circular, volver. Poderia ser tomado também no sentido de que a palavra carrega, semanticamente, uma história de se voltar para. Revolte, vinda do italiano, preserva o sentido latino de retornar, implica imediatamente um desvio que será logo assimilado a uma rejeição da autoridade (KRISTEVA, 2000, p.15).

A rebeldia individual que se em si é um fenômeno socialmente neutro, aparece como reflexo das divisões e lutas dentro da sociedade. No caso do cangaço, uma forma primitiva de revolta, um modo de estar fora e ao mesmo tempo reafirmar a própria comunidade. Os cangaceiros infringiam as leis do Estado, nunca as do povo. Por isso podem ocupar o lugar do herói.

No sentido psicológico, a palavra revolta compreende uma ideia de violência e de excesso em relação a uma norma e corresponde a *énouvoir*, emocionar (KRISTEVA, 2000). O próprio fenômeno do cangaço aparece como excesso de características próprias do homem sertanejo. Os trajes de couro exacerbados com enfeites, jóias, perfumes, artigos relacionados ao luxo que era negado ao vaqueiro.

As vestimentas do cangaceiro alcançaram uma riqueza de detalhes que poderiam ser comparadas, ampliando a visão para se ter um alcance maior do seu significado, a trajes, como os do *samurai* ou com os do cavaleiro medieval europeu. Havia ouro no chapéu-de-couro; seda em tons de vermelho no pescoço, em contraste com o cáqui predominante da caatinga; anéis com pedras preciosas enchiam os dedos das mãos; as roupas tinham a praticidade dos bolsos para carregar dinheiro, fósforos, joias. Eram também bordadas com esmero tanto por homens quanto por mulheres. Os bornais tinham linhas vermelhas, rosas, amarelas,

⁴⁴ MELLO, Frederico Pernambucano de. **Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil**. A Girafa Editora. São Paulo, 2004.

verdes para carregar alimentos em tons opacos como a carne seca, a rapadura e a farinha⁴⁵.

O meio era hostil, cinzento e pobre, mas o cangaceiro se vestiu de cor e luxo. Satisfez o anseio humano de arte, dando vazão aos motivos mais profundos do arcaico brasileiro. Tanta cor, tanta festa demonstradas nos trajes – que eram de guerra – podem ser lidas como orgulho de ter vivido esse excesso.

Sobre essa relação do homem com o meio, Hobsbawm (1978) fala que “num certo sentido o banditismo é uma forma bastante primitiva de protesto social organizado, talvez a mais primitiva que conhecemos” (Hobsbawm, 1978, p.32). O banditismo é fenômeno das sociedades camponesas, com exemplos em diversas partes do mundo e em diferentes tempos históricos. O Brasil tem no cangaço o seu representante. Para a opinião pública, o bandido social se diferencia do simples ladrão e é visto como paladino da justiça, arauto da liberdade, homem que deve ser admirado. “É essa a ligação entre o camponês comum e o rebelde, o proscrito e o ladrão que torna o banditismo social interessante e significativo” segundo Hobsbawm (1978) *apud* Galeno (1996).

Aqui não nos cabe discutir se havia ou não outras brechas para escapar ao destino subserviente de quem não era dono da terra ou não dispunha de recursos para mantê-la naquele meio árido, seco de água e de políticas de bem-estar social, mas de caracterizar a escolha do banditismo como meio de vida. Hobsbawm diz ainda que “não há outros métodos individuais de fugir à sujeição de uma virtual servidão que não seja a capangagem ou o banditismo” (HOBBSAWM, 1978, p. 46).

Enquanto bandoleiros, afirma Márcio Dantas⁴⁶, “suas aventuras se revestiam de uma polissemia com dimensões, às vezes, plenas de contradições”. O cangaço, como fenômeno sociológico encerra múltiplos elementos explicadores do seu surgimento e de sua retroalimentação por parte dos latifundiários, coiteiros, volantes etc. O cangaceiro, conhecido como Bronzeado, em entrevista ao jornal O Mossoroense, enquanto estava preso na cadeia de Mossoró, disse que o ataque do dia 7 de maio de 1927 à cidade de Apodi, já ao Oeste do Estado, foi encomendado (porque além do ataque a Mossoró, houve assaltos a cidades menores da região) e o mandante seria um senhor chamado Décio Hollanda.

⁴⁵ GASTÃO, Paulo Medeiros. **Galante**, n. 20, ano 02, janeiro de 2001.

⁴⁶ DANTAS, Márcio *apud* CURRAN, Mark J. **História do Brasil em Cordel**. São Paulo: Ed. da USP, 2001.

Este mandou ao grupo de Massilon 200\$000 mil réis para a confecção de bornaes e outros arranjos, com ordens para atacar também as fazendas de Luiz Supino e Benvenuto Laurimpo, roubá-los e dar grandes surras nos mesmos para matá-los e d'ahi por diante não atacarem senão a cidade, onde deviam matar os capms Francisco Pinto e Jacyntho Tavares e cortar a orelha a Luiz Leite [...] Ao Sr. Luiz Leite, Massilon nada fez, dizendo que ao mesmo devia um grande favor. (O Mossoroense, n° 851, ano 26, Edição de 7 de agosto de 1927. Edição original arquivada e disponível para consulta no Museu da cidade de Mossoró).

Os fazendeiros também podiam negociar com cangaceiros. Havia uma convergência de interesses e momento histórico propício para a existência desse tipo de bandido no Nordeste brasileiro. Este não é, portanto, figura extirpada do corpo social. Era parte integrante dele. Os casos no sertão, que diziam respeito às relações de poder, se davam assim como foram narrados, na literatura, por autores, como José Lins do Rêgo, do qual traduzimos a ideia do diálogo entre um “capitão” e a mãe de um cangaceiro:

– Não lhe valeu a patente, o capitão perdeu o filho jovem e trabalhador. Naqueles tempos era o coronel da região quem julgava e sentenciava. Por isso, continuou o pobre homem para a mulher que se lamentava do destino do seu menino que tinha se desgarrado no cangaço – admiro demais seu filho. O cangaceiro é o único que se bate com o coronel. O único que o velho não manda⁴⁷.

117

Essa relação complexa, com esse novo espaço de negociação, o banditismo, exposta na literatura, foi pontuada por Hobsbawm (1978) da seguinte maneira:

A função prática do bandido é, no máximo, impor certos limites à opressão tradicional numa sociedade tradicional, ao preço da desordem, do assassinato e da extorção [...]. Afora isso, ele é apenas um sonho de como seria maravilhoso se os tempos fossem sempre bons (HOBSBAWM, 1978, p.33).

O cangaço era um espaço de onde se poderia negociar. Essa era a relação de troca com alguns fazendeiros para os quais os cangaceiros davam e, dos quais, recebiam proteção. As fazendas eram os coitos onde eles descansavam das viagens e se recompunham. Se o coito era menos visado era aí que os cangaceiros aproveitavam para, por exemplo, bordarem seus apetrechos.

O banditismo é um fenômeno sem ideais a longo prazo para serem conquistados, sem metas a serem atingidas, sem objetivos coletivos, a não ser a

⁴⁷ REGO, José Lins do. **Cangaceiros**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1999.

sobrevivência. E que só foi possível até surgirem meios de revolução social⁴⁸. Frederico P. de Mello coloca a chegada dos telégrafos como um dos símbolos do fim do cangaço. Quando começa a ruir o esquema de coiteiros e a tecnologia dos telégrafos avança, o cangaço está destinado a terminar.

3 O BOM LADRÃO

Os cangaceiros enfrentavam os opressores e o Estado e eram vistos como heróis ou como vítimas ou ambas as coisas. Nesse sentido, é o mesmo fenômeno que acontece com o lendário Robin Hood, o ladrão que roubava dos ricos para dar aos pobres (HOBSBAWM, 1978).

Personagens como Robin Hood, Billy the Kid, Pancho Villa são construídas sobre a ambivalência do bem e do mal, sobre o aspecto fundador de cada uma dessas entidades. Diz dos vários papéis que a pessoa⁴⁹ é chamada a desempenhar. Os papéis podem variar e esse é um ponto importante porque são eles que vão dizer do bem e do mal.

Quando o mal é, portanto, reconhecido como característica essencial, intrínseca ao movimento do jogo social, qualquer criatura merece compaixão. É assim, diz Maffesolli (2004), que devemos entender a utilidade social dos “mundos intermediários” criados na linguagem religiosa e também na filosofia; esse sentido útil vem a ser: ajudar a viver o sofrimento do dia-a-dia. O sofrimento de saber da condição humana que tem sua verdade na contradição.

Em um trabalho sobre as psicoterapias populares, Alfredo Moffatti (1988) destaca casos de santificação de pessoas “comuns”, da América Latina, relacionados a mitos indígenas ancestrais, como o de um bandido, Juan Bautista Bairoleto, procurado pela polícia por quase uma década e que, ao se ver preso num cerco policial, preferiu se suicidar a se render. Moffatti percebe também neste

⁴⁸ Hobsbawm (1978) chega a considerar o banditismo como um movimento pré-político. Por não ser o banditismo em si a argumentação principal desta pesquisa, não vamos nos aprofundar na discussão. Mas, argumentando com Hobsbawm, enquanto movimento histórico, o cangaço produz revolta na sociedade. Nem ao cangaceirismo, tão pouco a Jararaca interessava a emancipação histórica. O que interessa ver no sujeito que se insurge é que ele produz outra significação perante o Estado (no caso, representado pela polícia) e que, no segundo momento, é cultuado como herói após a morte. Nesse sentido, ele é portador de uma certa política perante os fiéis. Não se trata necessariamente de uma crítica a Hobsbawm, mas do que interessa à observação do fenômeno de visitação ao túmulo, neste trabalho.

⁴⁹ Derivação da palavra persona, origem também da palavra máscara que, na nossa cultura, ganha significado de demonstrar-se o que não se é, como falsidade de caráter.

fenômeno parte do mito do “gaúcho matrero”. Ele é o vingador das injustiças sociais porque esse bandido tinha fama de roubar dos ricos e distribuir aos pobres. É a imagem do bom ladrão. Sua tumba em Mendonça é também local de peregrinação, assim como a cova de Jararaca em Mossoró.

A figura do bom ladrão positiva as ações do cangaceiro. O Auto da Compadecida, peça de Ariano Suassuna, adaptada para a televisão numa minissérie produzida pela Rede Globo, revela essa face do bandido social. Severino, diferenciado dos tantos outros severinos porque era chamado de Severino de Aracaju, uma das personagens centrais da trama, chefe de um grupo de cangaceiros, antes de atacar a cidade testa o caráter de seus moradores. Depois de atacar, matar e morrer em combate, Severino é o único, na presença de Jesus, durante um pré-julgamento, antes do julgamento final, a receber a absolvição, como a que foi dada ao bom ladrão na cruz.

Esse tipo de consideração, de “des-culpas”⁵⁰ ao bandido, não pertence a um tempo histórico específico, mas está associada a essa imagem do bom ladrão.

Alex Galeno (1996), em sua pesquisa sobre a luta pela terra, identifica “focos de solidariedade e identidades” entre as imagens do bandido social e quem luta pela conquista da terra. Uma ligação que não é gratuita entre o bom ladrão e o trabalhador rural. O bandido social vem obrigatoriamente do campo e tem nesta relação com a comunidade uma das suas principais características. Filho de pequenos agricultores, o bandido social conhece e respeita o código de ética que circula silenciosamente entre a própria comunidade da qual ele é parte.

As imagens do “*bom ladrão*” sugerem, na verdade, um deslocamento e uma ampliação do campo de significação da figura do bandido. Pode-se dizer que “*o bom ladrão*” imprime uma positividade no campo ampliado da contextualização da violência. Assim, a partir da distinção entre “bandido” e “banditismo social” abre-se o espaço para a resignificação de uma figura originariamente circunscrita ao campo hegemônico do dispositivo discursivo da sociedade fundamentada no controle e na ordem (GALENO, 1996, p. 62 grifos do autor).

Esse é o tipo de bandido que é visto como criminoso pelo Estado, mas é considerado herói pela opinião pública, que o diferencia do bandido comum. A

⁵⁰ A palavra desculpa assim grifada no texto, separada por hífen foi opção para destacar o componente que permite que as ações, no caso a do ladrão, não sejam lidas sempre da mesma maneira. É para chamar a atenção sobre o elemento que permite tirar a culpa ou amenizá-la.

imagem do bom ladrão está associada à luta pela sobrevivência, contra os opressores, os que detêm o poder. No sermão do Bom Ladrão, o Pe. Antônio Vieira faz distinção entre o tipo de ladrão temido, o verdadeiro ladrão – que merece descer aos infernos e leva consigo quem o apoiar - e o ladrão que carece e merece perdão.

Não são só ladrões os que cortam bolsas, ou espreitam os que se vão banhar, para lhes colher a roupa; os ladrões que mais própria e dignamente merecem este título, são aqueles a quem os reis encomendam os exércitos e legiões, ou o governo das províncias, ou a administração das cidades, os quais já com manha, já com força, roubam e despojam os povos. [...] O ladrão que furta para comer, não vai nem leva ao Inferno: os que não só vão, mas levam, de que eu trato, são os ladrões de maior calibre e de mais alta esfera (VIEIRA, 1993, p. 21).

Os cangaceiros eram vistos como homens temíveis, ao mesmo tempo em que eram respeitados em sua ética particular na qual cabia fazer distinção social entre as vítimas. Essa “des-culpa” dada ao *bom ladrão* pertence ao espaço das margens de variações do sistema de valoração social, nas quais transitam de maneira manifestamente contraditória os conceitos que imputam valores ao sujeito da ação. Então, nelas, um bandido pode ser visto como um bandido social, aquele que, diferente do bandido comum, carrega uma ética que o identifica com a comunidade

120

É importante que o bandido social incipiente seja considerado como ‘honrado’ ou como não-culpado pela população, pois se fosse tido como criminoso em relação às convenções desta, não poderia desfrutar de proteção local, que lhe é rigorosamente necessária (CASTRO, 1947, p. 41).

Os cangaceiros sabiam disso. Eram homens de estratégia. Não há mistério no apoio dado pelo homem do sertão a este tipo de fora-da-lei, como não há também no desprezo que nutria pelo policial. “O sertanejo detesta o policial”, vendo nele “seu maior inimigo”, lembra ainda uma vez Gustavo Barroso (2004)⁵¹, juntando prontamente a explicação: “no sertão, do criminoso à autoridade e, desta, àquele, a distância é nenhuma” (BARROSO, 2004, p.185). Em sua autobiografia, a cangaceira Sila se diz incomodada com a descrição que teria encontrado em algumas publicações (apesar de não as citar): “Só quem passa por arrogantes, autoritários e

⁵¹ BARROSO, Gustavo *apud* MELLO, Frederico Pernambucano de. **Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil**. São Paulo: A Girafa Editora, 2004.

matadores são os cangaceiros; mas as volantes praticavam até mais desordens. Às vezes, até crimes hediondos [...]”⁵²

Esse fato social nasce da complexidade das relações humanas. As expressões populares “há males que vêm para o bem”, “no mundo tem lugar pra tudo” não se enganam ao estabelecerem sinergia entre todos os componentes do dado mundano. Maffesolli (2003) chama a atenção para a “lucidez revigorante na sabedoria popular”. Nela há um reconhecimento dessas duas utilidades, bem e mal, como equivalentes. É uma sabedoria que relaciona todos os elementos constitutivos da natureza, inclusive os mais selvagens. E são constituintes da natureza porque um “mundo só pode advir pela separação e só pode existir na separação”. Edgar Morin (2005), sobre esse tema, que é filosófico em essência, percebe o amálgama das peças: o mal é separação e o bem religação. Nesse sentido, há uma relação de permissividade. O mal produz o bem. A posição de um para o outro é complementar e retroprodutora.

Mas se a trajetória no cangaço pode ser lida como um primeiro momento de identificação para os fiéis, por si só não explica a metamorfose, a recriação desta outra história: a da santificação do bandido. Outros cangaceiros mortos não tiveram o mesmo destino. Nem mesmo o Rei de todos eles, Lampião. No combate de Mossoró, Colchete foi o primeiro cangaceiro a tombar morto; está enterrado logo atrás do túmulo de Jararaca e, entretanto, ninguém faz pedidos ou reza pela salvação de sua alma.

O banditismo, esse primeiro ponto do que se constituirá, com a santificação, em paradoxo, não explica seu contraponto. Para analisar melhor essa questão, vamos contar rapidamente uma outra história dentro dessa história de Jararaca. A história de Colchete. Foram dois os cangaceiros mortos em Mossoró. Cascudo transcreve versos que contam como foi à batalha:

Jararaca não recua,
Bastante afoito e atrevido,
Tenta arrastar seu colega,
Mas este já tem morrido!
E enquanto vai desarreá-lo
Um balaço vem prostá-lo
Ficado logo caído.

⁵² SOUZA, Ilda Ribeiro de. **Sila Memórias de Guerra e Paz**. Recife: Editora Imprensa Universitária da Universidade Federal Rural de Pernambuco, 1995.

Jararaca diz: - Sabino,
Conduza-me agora por Deus!
Tenho o peito transpassado,
Leva-me pra perto dos meus,
Sinão o povo aqui perto,
Mata-me se sou descoberto,
Valha-me os santos dos céus!

(José Octávio Pereira Lima *apud* CASCUDO 1982, p. 68)

Divididos em três frentes de ataque, os cangaceiros não conseguiram ultrapassar as trincheiras da estrada de ferro, da estação do Telégrafo Nacional e da casa do prefeito. Para tentar quebrar essa última barreira, Colchete, “cabra” de confiança de Lampião, resolveu se aproximar da residência, mas a poucos metros da trincheira, levou um tiro fatal.

Jararaca teria visto a cena e resolvido cumprir uma tradição dos cangaceiros: desarvorar o companheiro morto. Ou seja, despojar o cangaceiro morto de todos os seus pertences de valor, como dinheiro, jóias e ouro levados no bernal – espécie de bolsa – para que não caísse em mãos inimigas.

A decisão de Jararaca seria sua própria sentença de morte. Ao se aproximar do corpo de Colchete foi baleado no pulmão direito e na perna esquerda. Mesmo ferido, conseguiu arrastar-se até o Alto da Conceição – hoje um bairro de Mossoró – onde havia alguns roçados.

Jararaca teria sido denunciado por um tal Pedro Tomé, pequeno comerciante do Alto da Conceição, um dia depois da primeira derrota do bando de Lampião. Ficou detido por quatro dias e na noite de 19 de julho, sob ordens do capitão Abdon Nunes, foi assassinado por policiais. O jornal da cidade chegou a noticiar que Jararaca teria morrido a caminho do hospital, em decorrência dos ferimentos da batalha.

Nesse ponto, pesquisadores autônomos e jornalistas, como Felon de Almeida, Antônio Gurgel – este, testemunha ocular da invasão - e Raimundo Nonato concordavam: Jararaca foi assassinado no cemitério de Mossoró e chegou a ver a própria cova. Os detalhes variam. Numa das versões, Jararaca teria sido levado de carro, à meia noite, com a desculpa de estar sendo transferido para Natal, onde aguardaria julgamento.

Segundo depoimentos citados pelo jornalista Felon de Almeida, quando o carro parou em frente ao cemitério, Jararaca teria dito:

nóis não ia pra Natar, eu sabia que ocês mi trazia pr'aquí". E, ao ver sua própria cova, teria afirmado aos soldados: "ocês quiere mi matar. Mais não vão mi vê chorar de medo, não. Nem pedir de mãos posta pra não mi tirare a vida. Ocês vão vê como é que morre um cangaceiro".(ALMEIDA,1981, p.65).

Raimundo Soares de Brito (1996), no livro "Nas Garras de Lampião", destaca uma entrevista com Pedro Silvio de Moraes, sargento que participou da execução: "Jararaca morreu como um bicho, sem pedir nada. Era um bandido feroz e desalmado". Mas há versões bem mais romanceadas, recheadas por crenças populares, e tem também a versão do cordelista Cícero Laurentino (1997):

Depois acharam doente
Jararaca digo bem

O qual foi interrogado
Com perguntas mais de cem
E ele respondeu a todas
Sem ter medo de ninguém
Morro sem temer a nada
E de ninguém tenho dó
Covarde foi meus colegas
Que hoje cortam cipó

123

Neste ponto do cordel é mostrada com altivez a trajetória de Jararaca, o abandono do destino traçado na calmaria da harmonia social e a busca heróica e destemida por um futuro incerto. Reconhecemos aqui, a busca do herói mitológico.

O fato em si, a morte do cangaceiro em combate é reapropriado, revisto, recriado num movimento que nos faz concordar com Michel Foucault (1987) quando ele concebe a história como monumento que pode ser visitado e ganha nova forma, a depender do olhar e da visão de mundo de quem o estiver observando. Seguindo o pensamento de Foucault, é possível perceber o quanto de construção e escolha há por trás das nossas ações e verdades sociais.

Ao refletir acerca das variações sobre um mesmo tema, Foucault discute os *enunciados* que significam posições, valores, visões de mundo. O mesmo tema pode ser abordado sob vários ângulos. Ele encontra enunciados dispersos. Trabalha com os princípios das singularidades e não das generalidades. Sugere que estejamos voltados para o lado do acontecimento e que apreendamos o discurso como prática. Os objetos emergem de práticas discursivas diferenciadas.

Esse pensamento percorre o seguinte caminho: nas *emergências* dos objetos, tem-se que delimitar os *campos*. Como, por exemplo, o objeto loucura para dois campos diferentes: a loucura para o campo da medicina é uma coisa e para o campo da justiça é outra. Depois vêm as classificações e, a partir daí, é preciso relacionar as instâncias como a família, comunidade etc. Nesse sentido, o discurso não é mera representação. A busca das regularidades é para saber quem fala; quem é o proprietário daquela fala dentro de uma relação de poder e como as *falas* se relacionam.

Foucault discute a emergência dos objetos, o que determina, o que os faz nascer. Dessa discussão fica para nosso interesse a distinção que ele faz das instâncias de delimitação, como, por exemplo, a medicina e a autoridade religiosa. Esta última se constitui como instância de delimitação na medida em que

se estabelece como instância de decisão que separa o místico do patológico, o espiritual do corporal, o sobrenatural do anormal, e na proporção em que pratica a direção de consciência mais para um conhecimento dos indivíduos que para uma classificação casuística das ações e das circunstâncias (FOUCAULT, 1987, p.48).

124

É a partir dos *discursos* reconhecidos nos diferentes *campos*, *instâncias* e *superfícies* que o indivíduo passa a *ser*. Daí a importância do *outro* na construção do indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se entender que no discurso da autoridade religiosa,⁵³ a santidade, enquanto objeto, emergiu da relação de diversas falas. E foi no discurso religioso que ela foi classificada e qualificada. Os santos são pessoas que, depois de mortas, se tornam canais de manifestação da graça divina por terem tido uma conduta que os qualifica legal e moralmente. Mesmo os santos que em vida não estavam de acordo com o sistema de governo de seu tempo são tidos como pessoas boas, que foram perseguidas injustamente. É o caso do próprio Jesus Cristo, condenado à morte pelo poder de Roma.

⁵³ Estamos enfocando aqui a autoridade da Igreja Católica, como autoridade religiosa, já que a pesquisa se deu com fiéis que se declaram católicos.

Uma das atribuições do santo é fazer milagres; o mesmo poder que teria Jararaca. Portanto, a visita dos fiéis ao túmulo oferece um rico material para reflexão teórica acerca de como um bandido pode se tornar um santo no entendimento popular. O homem morre, mas a morte, enquanto fundadora da cultura, segundo Morin, vai desfazer não somente sua carne, mas sua história objetiva, suas ações do reino do impessoal, quem era ele em vida no jogo social. O morto deixa uma objetividade que vai ser subjetivada pelos vivos (MORIN, 1988). Para além das atribuições que tinha em vida, o morto vai ganhar uma nova trajetória criada a partir das considerações dos vivos. O homem não pode dar importância a si mesmo; e a importância é um problema igualmente vital: ter importância é igual a ser perdurável, a ter vida (BECKER, 1975). Jararaca vai ter, depois de morto, uma vida “re-lida”⁵⁴.

Haveria ainda, para o bandido, uma maneira de se perpetuar. E, mais que isso, de se voltar para os seus (a sociedade legal). Uma espécie de *chance* última e transformadora. A redenção através do perdão divino intermediado pelas rezas dos vivos em favor do morto.

REFERÊNCIAS

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

BECKER, Ernest. **La Lucha Contra el Mal**. México, Fondo de Cultura Econômica, 1992.

CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo, Palas Athena, 1990.

_____. **O herói de mil faces**. São Paulo, Cultrix, 2005.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Viajando o Sertão**. Mossoró, 1884. (Coleção O Mossoroense, Série “B”, n. 1138).

_____. **Flor de Romances Trágicos**. Rio de Janeiro, Cátedra, 1982, p.74.

CASTRO, Josué. **Sete Palmos de Terra e um Caixão**: ensaio sobre o Nordeste. São Paulo, Brasiliense, 1967.

CURRAN, Mark J. **História do Brasil em Cordel**. São Paulo, Editora da USP, 2001.

⁵⁴ Aqui também, como anteriormente o fizemos com a palavra desculpa, escolhemos esta forma de grafia para enfatizar a ação contida na palavra. A vida de Jararaca seria lida, recontada, de uma outra maneira, seria “re-lida” pelos fiéis.

DANTAS, Sérgio Augusto de Souza. **Lampião e o Rio Grande do Norte – a história da grande jornada**. Natal, Cartgraf, 2005.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983.

FERNANDES, Raul. **A Marcha de Lampião – Assalto a Mossoró**. Natal, Ed. Universitária, 1985.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987.

GALENO, Alex. **Imagens da terra: por uma poética da luta política**. Programa de Pós-Graduação em de Ciências Sociais, UFRN, 1996, 110p. (Dissertação de Mestrado)

GURGEL, Antônio e Raimundo Soares de Brito. **Nas garras de Lampião**. Mossoró, Fundação Vingt-un Rosado, 1996. (Coleção O Mossoroense Série C vol. 910).

HOBSBAWM, E. J. **Bandidos**. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1976.

_____. **Rebeldes Primitivos**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

HONORATO, Aldivam. **Entrada de Lampião em Mossoró. Mossoró**. 2. ed. Mossoró, Fundação Vingt-un Rosado, 1997. (Coleção O Mossoroense, Série “B” – Folheto: n. 264).

KRISTEVA, Julia. **Sentido e contra-senso da revolta**. Rio de Janeiro, Rocco, 2000.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa, Editorial Estampa, 1993.

MAFFESOLI, Michel. **A parte do diabo**. Rio de Janeiro, Record, 2004.

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

MOFFATT, Alfredo. **Psicoterapia del oprimido, ideología y técnica de la psiquiatría popular**. Buenos Aires, Hvmánitas, s.d.

MORIN, Edgar. **O método 6. Ética**. Porto Alegre, Sulina, 2005.

_____. **O método 3, o conhecimento do conhecimento**. Porto Alegre, Sulina, 1999.

_____. **O homem e a Morte**. Rio de Janeiro, Imago, 1997.

_____. **Os meus demônios**. Portugal, Publicações Europa-América, 1995.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **Religião e Dominação de Classe**. Petrópolis, Vozes, 1985.

REGO, José Lins do. **Cangaceiros**. Rio de Janeiro, José Olympio, 1999.

RICOUER, Paul. **O Mal**. Campinas, SP, Papyrus, 1988.

SLOTERDIJK, Peter. **Esferas II**. Madri, Biblioteca de Ensayo Siruela, 2004.

SOUZA, Ilda Ribeiro de. **Sila Memórias de Guerra e Paz**. Recife, Editora Imprensa Universitária da Universidade Federal Rural de Pernambuco, 1995.

VAN DEN BERG, Irene de Araújo. **As representações do mal no discurso da Renovação Carismática Católica**. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, 2003, 130p. (Dissertação de Mestrado)

VIEIRA, Antônio. **Sermão do Bom Ladrão**. São Paulo, Princípio, 1993.

CORDÉIS

Cícero Laurentino. **70 anos de resistência (Lampião em Mossoró/RN)**. Natal, Fundação José Augusto, Natal, 1997. (Projeto Chico Traíra, Cordel).

Gonçalo Ferreira da Silva. **Jararaca – O cangaceiro militar**. Academia Brasileira de Literatura de Cordel, 2000. (Cordel).

Dinamérico Soares. **Benedita Caiana (O terror dos Cariris Velhos)**. Mossoró, Fundação Vingt-un Rosado, 1995. (Coleção O Mossoroense – Série D – cordel – n. 004).

Concriz, **Jararaca Arrependido porque matou um menino**. Mossoró, 2005 (Coleção Queima-Bucha de Cordel – nº 37 – 3ª Ed.).

José Saldanha Menezes Sobrinho. **O livro de Lampião sua história, seu tempo e suas lutas**. Mossoró, Fundação Vingt-un Rosado, 1996. (Coleção Mossoroense – série D – cordel – n. 006).

REVISTAS

Continente Documento, CEPE – **Companhia Editora de Pernambuco**, Recife, 2004. (Ano II, nº 23/2004).

Galante, n° 20, ano 02, janeiro de 2001, **Scriptorium** Candinha Bezerra.

Polígono, **Revista da Sociedade Brasileira de Estudos do Cangaço**. Mossoró, Fundação Vingt-un Rosado, 1997. (Coleção O Mossoroense – série C. v. 963 v. 8 – Ano I).