

**O teatro da memória e da história:**

Alguns problemas de alteridade nas representações do passado presentes no culto aos mártires de Cunhaú - RN<sup>1</sup>

Luiz Antônio de Oliveira

Mestre em Antropologia pelo programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Pesquisador na Base de Pesquisa Cultura, Ideologia e Representações Sociais, do Departamento de Antropologia da UFRN.

E-mail: luizantov@bol.com.br

**Resumo**

No litoral sul do Rio Grande do Norte, surge um novo santuário com a promoção do culto a personagens históricos, ‘os mártires de Cunhaú’. Neste trabalho é pretendido mostrar como este relato foi elaborado e se constituiu numa trama histórico-religiosa, na qual o passado é teatralizado. Nesta trama, os “santos locais” se tornaram bem aventurados por contraste com as ações antagonistas dos seus agressores, fabricando “alteridades históricas”. Na tradição oral do lugar que examinamos, o modelo eclesástico dos mártires tende a ser reelaborado pela referência a outros personagens da colonização, que “aparecem” nos monumentos ou na natureza.

Palavras-chave: Memória, história, antropologia

**Introdução**

A formação de uma trama histórica e religiosa, tecida como composição teatral que encena o passado local, tem palco em duas localidades do interior do Rio Grande do Norte. O culto aos mártires de Cunhaú e Uruaçu, mortos na primeira metade do século XVII e beatificados em março de 2000, celebrando em atos dramáticos as suas mortes, reescreve o fato histórico do martírio. O passado, dessa forma recriado em performances culturais presentes, é tornado cartão postal das cidades que abrigam as terras beatificadas. Estas, por sua vez, emergem como centros de peregrinação religiosa no Estado. Centrando a minha observação no caso de Cunhaú, no

litoral sul do Rio Grande do Norte, vejo como este exemplo de uma “construção narrativa do passado” procura fomentar uma “memória histórica” do fato celebrado. Um fato capitalizado na promoção religiosa do passado colonial potiguar. Cunhaú, dessa forma, é consagrado como relicário histórico-religioso do passado heróico do Estado.

Assim sendo, o enredar do tempo, celebrando o evento instituidor da história local, se constituiu como o *leitmotiv* desta investigação, que objetivou mostrar, por meio de um caso concreto, como o passado pode ser *performativamente* recriado. Pregado como exemplo religioso primordial pela Igreja e como marco histórico do passado colonial do Estado pelos historiadores, o relato do martírio é “perenizado” nas celebrações anuais, ocorridas no local, no dia 16 de julho – data que a historiografia consagrou para o martírio de Cunhaú. Surgindo como um dos mais novos centros de romaria no Estado, a atual fazenda Cunhaú, localizada no município de Canguaretama, a cerca de oitenta quilômetros de Natal, atrai, todos os anos, milhares de peregrinos que presenciam a peça teatral “*O Martírio de Cunhaú*”. Na ocasião, o martírio seiscentista passa a ser “revivido” nas performances dos atores de Canguaretama.

Há duas naturezas de dados colhidos. Assim, de um lado, aparecem aqueles reunidos nas observações *in loco*, na coleta das produções narrativas locais e no acompanhamento das festividades do dia 16 de julho, que informam as descrições da encenação “presente” do passado. De outro lado, a consulta de fontes historiográficas, bem como do resumo dos estudos históricos que instruíram o processo de beatificação, visaram “reconstituir” as cenas pretéritas ora revisitadas. Desse modo, na análise das informações foi sentida a necessidade de um tratamento metodológico interdisciplinar, que combinasse as perspectivas “sincrônica” das observações “de campo” e “diacrônica” da leitura dos cronistas e demais fontes secundárias. O trabalho com fontes historiográficas, por sua vez, coloca, para um “pesquisador do campo”, o desafio metodológico de empreender uma “leitura” do passado a partir dos

documentos escritos. Este problema se fez presente nos diversos momentos em que se buscou “reconstituir” as cenas históricas do martírio. Buscando contorná-lo, passei a considerar que os documentos coloniais que descrevem o evento fundante do passado local poderiam ser lidos como registros escritos de tradições orais, enaltecendo, em perspectiva apologética, a atitude heróica dos antepassados frente à perseguição protestante. Ficou evidenciado, desse modo, que a interpretação primeira já trazida na pena dos cronistas, em seu olhar coevo e partidariamente motivado, foi matizada pelo contexto colonial de disputas territoriais.

Na coleta dos dados “etnográficos” – em relação aos quais costumamos nos colocar como “testemunhas oculares” – supostamente estaríamos livres da “falácia referencial” que ameaçaria o trabalho do historiador. Mas, o “texto etnográfico”, lembrariam os antropólogos pós-modernos, também se constitui como um discurso indireto, construído pelo pesquisador e ainda marcado por usos políticos da diferença.<sup>2</sup>

Duas questões principais, abordadas ao longo do texto, são os problemas relacionados às formas de reconstrução do passado e à fabricação de alteridades na celebração de uma memória dos mártires. Há, no caso de Cunhaú, e possivelmente de Uruaçu – que não foi contemplado nesta pesquisa –, estratégias de “construção de alteridades históricas”, em que as representações do passado projetam, em um tempo pretérito e espaço sobrenatural, sob a forma de *ações antagonistas* nos relatos históricos e orais, as figuras do índio e do holandês. Sendo assim, o uso do termo “alteridades históricas” visa problematizar os sentidos atinentes à questão da construção das identidades locais e de suas representações no passado. Este aspecto assume peculiar importância quando observado a partir de um ângulo que torne manifesta a comunicação entre uma *demárche* antropológica e histórica de análise destas representações. Foi dessa forma apresentada, no texto, uma área de fronteiras disciplinares entre a história e a antropologia. Fronteiras, aliás, pouco precisas, marcadas por delimitações que tendem a se cruzar em

vários momentos. É a partir deste ângulo “interdisciplinar” que é contada a “História” dos mártires, observadas as celebrações dramatizadas e apreendidos os aspectos simbólicos da representação da história local, acionados no culto nascente dos mártires de Cunhaú.

Assim, fica evidenciado que um dos objetivos da investigação foi apreender como estas lógicas de representação do passado, atemporalizando o evento histórico, avaliam as heranças de um tempo pretérito como um bem simbólico no presente. O inventário destes bens, com a beatificação dos mártires e a construção dos antagonismos das alteridades históricas, torna manifestas as estratégias de um mercado de símbolos, conforme sugere Bourdieu (1992). O fato histórico, capitalizado de modo particular, encerra também a idéia de um passado patrimônio que, inscrito no espaço, irá corroborar a percepção de emergência de um “lugar de memória” no santuário beatificado de Cunhaú. A espera dos milagres, a devoção dos fiéis e a dramatização do martírio, mostradas como modos de resenificação do passado no culto aos mártires, dessa forma, emergem como estratégias “performáticas” de construção da memória do lugar.

### **Encenando o martírio**

Com a instauração do processo eclesiástico de beatificação dos mártires de Cunhaú e Uruaçu, na Arquidiocese de Natal, ainda no final da década de 1980, é iniciada uma campanha em prol dos mártires potiguares. Começam a ser evidenciados os exemplos de culto local, com a formação de peregrinações e visitas de estudantes e turistas às ruínas da capela de Nossa Senhora das Candeias do antigo engenho colonial. Com a emergência de uma maior afluência de peregrinos às terras do Cunhaú, Canguaretama adota o distintivo de “terra dos mártires”. Com a realização do Segundo Congresso Eucarístico Paroquial da cidade, em 1995, comemorando os 350 anos do martírio, passa a ser dramatizado e celebrado, de modo solene, no espaço

sagrado do engenho Cunhaú, o evento histórico mais destacado do seu passado.

A partir de então, no cenário do “*Morticínio de Cunhaú*”, todos os anos, no dia 16 de julho, os fiéis passaram a acorrer para as ruínas da antiga ermida do engenho colonial, palco das mortes ditosas dos mártires. Transformada em relíquia do passado cívico e religioso do Rio Grande do Norte, a capela foi reformada em 1986, passando a abrigar, em meados da década de 1990, como visto acima, as representações teatrais do grupo paroquial de teatro de Canguaretama.<sup>3</sup> Assim, o grupo de teatro Ana Costa, ligado à paróquia matriz, começa a encenar o número do “*Morticínio*” todos os anos na fazenda Cunhaú.<sup>4</sup> A criação da peça – por volta de 1995, para ser encenada nas comemorações do Segundo Congresso Eucarístico Paroquial da cidade –, veio coroar a intenção de se fazer a promoção do relato de beatificação do passado colonial local e de seus personagens. É neste momento que o grupo de teatro, inicialmente chamado Grupo de Teatro Amador de Canguaretama (GRUTAC) – mantendo estas iniciais mesmo após a mudança do nome –, passou a protagonizar as comemorações eclesiais do martírio.

Assim sendo, no verdejante sítio do Vale do Cunhaú, a fazenda de mesmo nome é tornada cenário de um martírio encenado que dramatiza a história local. Os personagens coloniais são revividos nos atos cênicos dos atores do grupo teatral, tornando os espectadores-devotos em “testemunhas oculares” do exemplo religioso marcante do passado local. Atores e espectadores, desse modo, atualizam as cenas coloniais do martírio, presentificando o seu relato. O passado passa a estar inscrito no presente, encerrando uma visão santificada do tempo e espaço locais. Vê-se, desse modo, como o drama dos mártires, associado ao passado colonial de Cunhaú, exemplifica o processo de reescritura da história. Trata-se de uma “ficção histórica”, celebrada nas comemorações do dia 16 de julho, que procura reproduzir cenicamente os momentos fundantes de constituição do lugar. Os mártires, ancestrais povoadores do espaço, apontam para uma representação

de uma autoctonia sagrada, matizando religiosamente as ações dos personagens coloniais.

Com efeito, as imagens presentes do passado celebram o “glorioso” testemunho de fé católica de colonos luso-brasileiros, a perseguição religiosa de holandeses reformados na conquista do território, as artimanhas de um judeu alemão herege e malévolo e, por fim, as ações mercenárias de índios canibais e sanguinários. A narrativa do martírio, assim matizada, informando os autos do processo jurídico-eclesiástico com vistas à beatificação dos personagens históricos do Rio Grande, privilegia um “modelo historiográfico” colonial. A trama histórica do martírio promove o culto de formas representativas do passado, formados a partir dos relatos de cronistas portugueses que descreveram as guerras de conquista do período holandês.

Narram os cronistas que na tarde do dia 15 de julho de 1645, um sábado, chega à povoação do Cunhaú, o malévolo Jacó Rabbi, acompanhado de seus exércitos.<sup>5</sup> Dizendo trazer notícias do Supremo Conselho Holandês, sediado em Recife, convoca, então, os moradores para uma reunião no dia seguinte, a se realizar após a missa. À noite, precipita-se uma chuva torrencial impedindo uma presença maior de fiéis na celebração da manhã que se aproximava. No domingo, dia de Nossa Senhora do Carmo, comparecem na capela, “*para cumprir os preceitos dominicais do Senhor*”, 69 pessoas, homens, mulheres e crianças, colonos moradores da comunidade.<sup>6</sup> É iniciada a celebração sob a presidência do Padre André de Soveral, brasileiro, natural da Capitania de São Vicente, pároco e sesmeiro em Cunhaú. No momento da consagração, com a elevação da hóstia e do cálice, as portas da pequena capela foram trancadas e teve início a chacina generalizada dos fiéis. O mais cruelmente atingido foi o septuagenário<sup>7</sup> sacerdote cristão, com uma adaga no peito. O motivo de sua morte é caracterizado como sendo ódio à fé pela selvageria do agressor. Esta cena é referenciada na estampa dos mártires de Cunhaú e Uruaçu, pela imagem do Padre André de Soveral com as mãos sujas de sangue e a arma cravejada no peito. O seu algoz teria sido o “principal” dos



Potiguar, o índio Jererera. Os Tapuia que primeiro avançaram sobre o sacerdote, diante de suas exortações de castigo divino, recuaram, receosos. Após o massacre, narra o cronista francês Pierre Moreau, em relato que veio a lume em 1651, “[...] os tapuias [...] comeram seus cadáveres e pilharam as casas das vizinhanças [...]” (MOREAU,1979,p.44).

Como anunciado acima, o que particulariza o enredo encenado dos martírios de Cunhaú e Uruaçu é o conteúdo ideológico que encerra. Celebrando o testemunho de fé dos colonos luso-brasileiros, é mostrada a ação nefanda dos índios selvagens e canibais, aliados dos holandeses hereges. Coroando o modelo, o alemão judeu é descrito como o autor intelectual da chacina. Este conjunto de imagens, enaltecendo certos valores identitários, antagoniza algumas alteridades históricas. O indígena mercenário, por sua vez, ganha representação materializada em escultura no caminho das terras beatificadas de Cunhaú. Assim, nas representações dramatizadas e pictóricas do martírio, é colocada em primeiro plano a violência e selvageria dos índios, ao lado da crueldade e frieza do judeu alemão Jacó Rabbi.

Estas leituras dos documentos e crônicas de guerra, efetuadas com o fito da beatificação, na verdade, parecem ancestralizar desejos e interesses presentes. É a recuperação dos relatos dos martírios cristãos ocorridos no Rio Grande seiscentista, esquecido entre as páginas dos livros que narraram a “Guerra de Pernambuco” contra o governo holandês, identificando assim, com uma notoriedade presente, o lugar e o seu passado divinizado. Estes bens simbólicos da potência divina, alocados nas terras potiguares, chegam a Roma, sancionando a pontuação do espaço como um lugar sagrado que possui os seus próprios santos. Os “santos de casa”, consagrando e divinizando a história, colocam as terras potiguares beatificadas em primeiro plano no cenário católico e histórico nacional. Assim sendo, os colonos mortos em Cunhaú e Uruaçu, no século XVII, foram, na sanção do Vaticano, os primeiros, em território brasileiro, a darem suas vidas em defesa da profissão de fé, recebendo a denominação de “Protomártires do Brasil”.

Dos trinta nomes dos mártires beatificados do Rio Grande do Norte, arrolados nos autos do processo de beatificação, apenas dois são originários do martírio de Cunhaú. As cerca de sessenta pessoas mortas no local, cultuadas nas celebrações no adro da capela do antigo engenho, não foram identificadas nominalmente, estando fora do rol dos trinta mártires oficialmente reconhecidos como beatos pelo Vaticano. Apenas os nomes do Padre André de Soveral e do leigo Domingos de Carvalho, sesmeiros das terras do Cunhaú, figuram entre eles. Mas, o culto localmente rendido aos mártires ou “almas de Cunhaú” não identifica nomes, referenciando coletivamente os personagens santificados do lugar.

Os “mártires da fé e filhos do Rio Grande”, exaltados em cântico, trazem para Cunhaú e Uruaçu o *status* de centro de peregrinação religiosa e relicário cívico do passado local. Desse modo, atualizando uma história dos primórdios da ocupação do espaço, no começo de sua colonização, e encerrando um testemunho religioso que é celebrado, as representações em torno dos mártires beatificados matizam duplamente o martírio: com as cores da pátria e da fé. Os ancestrais povoadores do espaço, agora santificados, morreram defendendo a sua “Pátria, Fé e Rei”. Assim sendo, estes motivos consorciados, legitimaram o argumento do martírio na fundamentação histórico-religiosa do processo de beatificação. O contexto do evento histórico, segundo os autos do processo que segue de perto as crônicas coloniais de guerra, era de evidente animosidade entre portugueses católicos e holandeses calvinistas.

Partindo deste relato que se institui e cotejando-o com o enredo encenado do martírio chega-se às formas de representação do passado que se tornam “oficiais” nos festejos de Canguaretama. A constituição de um relato histórico do passado tornado “drama”, traz à tona o problema de uma memória encenada que performa uma ficção histórica. O teatro da memória, desse modo, busca perenizar o relato reconstruído do passado. As relações entre memória e relato histórico, então, surgem como questões de grande



importância. É posto em evidência, neste momento, o problema do tratamento metodológico interdisciplinar, associando a “diacronia” inerente ao relato do evento celebrado com a “sincronia” de suas formas presentes de representação.

Assim, nestas performances de um passado presentificado, fazendo “reviver” os martírios seiscentistas, são delineados os termos de um diálogo entre diferentes formas de representação do pretérito. Memória, história e performances culturais emergem como os diferentes níveis nos quais se estabelece este diálogo, permitindo-se ascender a uma lógica formal de representação “narrativa” do passado. Uma representação que evidencia o ato performático do “recontar a história”, seja reescrevendo em “drama” os documentos escritos e fontes historiográficas, seja reinterpretando este modelo narrativo do passado com a emergência de outros referentes em um tempo-espaço sobrenaturalizado. O relato histórico do passado é visto, então, no seu caráter ficcional, o que, por sua vez, permite também “laicizar” o enredo historiográfico. História e memória, portanto, diante dos desafios postos pelas questões acima aludidas, são vistas como processos de reconstrução do passado e não da sua reprodução.

Em Cunhaú, o passado tornado cartão postal do presente, desperta a atenção de turistas, estudantes, fiéis e demais espectadores que se dirigem para a arena do espetáculo da memória. A “fotografia” do passado, animada nos momentos rituais, instituidores de uma “memória histórica” do martírio, passa a fazer parte das lembranças das peregrinações do Cunhaú. O teatro da memória, enquanto um gênero performativo de interação com o passado e seus personagens, presentifica o evento histórico tornado paradigmático.<sup>8</sup> Por outro lado, são recorrentes, na tradição oral local, as histórias do “tempo da guerra do holandês” e dos vestígios de suas ações inscritas no espaço.

O evento histórico torna-se, dessa forma, “estrutura”. Um gênero de estrutura performativa, utilizando uma expressão empregada por Marshall Sahlins (1990), que privilegia, nos eventos, incidentes, tornados

paradigmáticos. Então, por meio de uma “práxis cultural histórica” o relato do martírio do século XVII se instituiria como modelo de discurso sobre o passado. Como visto, a memória dos martírios de Cunhaú e de Uruaçu é inscrita nos gestos dramatizados da encenação e celebração religiosa. Uma memória que se ligaria, desse modo, à gestualidade do corpo e às performances verbais, podendo inscrever-se no cotidiano e nos hábitos dos habitantes locais.

Esta memória dinamizada pela ação dos diversos atores sociais, está aberta, portanto, ao processo interativo da criatividade e da reinvenção. Vê-se, através deste exemplo, como pode se dar a “continuidade” de memórias ainda que “descontínuas”.<sup>9</sup> Presente nas vozes devotas do passado, a memória dos martírios cristãos do Rio Grande do Norte também é performativamente vivenciada nas narrativas orais que a descreve. O relato do passado, como uma ritualização vernácula das narrativas locais, isto é, a ritualização das palavras orquestradas por formas locais de representação do passado, traz para o presente, no momento da enunciação, o tempo e o espaço sagrados. Esta seria uma “leitura nativa” do passado local, na qual a referência às cenas coloniais são pluralizadas e recriadas em outras seqüências de imagens. Assim, a diacronia do fato é “sincronizada” na fala do devoto.

Passível de ser reinterpretada pelas ações dos atores presentes, expressando subjetividades coletivas, a narrativa encenada do passado pode ser vista também pelos canais mais tradicionalmente estudados de expressão da memória. A memória dos martírios liga-se ainda, desse modo, ao plano dos símbolos espaciais, materializando, nas paredes da capela, os vestígios do passado, vistos pelo olhar devoto. A capela de Nossa Senhora das Candeias e a celebração dos martírios no dia 16 de julho, podem ser percebidos, também, seguindo um modelo anunciado por Pierre Nora (1984), como um “lugar de memória”. Sendo assim, a celebração do passado, ensaiando uma ligação entre a memória e a história, pode ser corporificada em “quadros sociais da memória”, para usar uma noção desenvolvida na obra de Halbwachs (1990), inspirador das idéias de Nora. Poderia emergir, então, uma “memória coletiva”

dos martírios, encerrada no *corpus* de relatos, acionados localmente no culto aos mártires e nas demais produções narrativas alusivas ao passado.

Nestas narrativas oralizadas é anunciada a presença não só dos mártires, mas também de outros personagens da colonização, habitantes de um tempo e de um espaço passados que se manifestam no presente. Assim, o palco das mortes dos mártires tornou-se sepulcro sagrado, vertendo em “reliquia” o ambiente natural e seus monumentos. A capela de Cunhaú é palco de milagres e manifestações sobrenaturais, com o pagamento de promessas e os “tesouros dos holandeses” que se acreditam guardados em suas paredes. Esta potência divina dos mártires encontra-se abrigada também na lagoa que ladeia as terras “banhadas com sangue”, onde teria sido jogado o corpo de um dos martirizados. As águas da Lagoa do Tacho tornaram-se milagrosas, abrigando também muito ouro e uma misteriosa “corrente dourada”, que leva, para o fundo de suas águas, as pessoas que pensam em tomá-la para si. Dona Joana Guedes, moradora do bairro Lagoa de São João, em Canguaretama, conta esta história que ouvia de sua mãe.

*Sim, a minha mãe conta, uma senhora contou p'ra ela que lá perto da lagoa tinha uma casa de farinha. Eu ainda vi essa casa de farinha, era na divisa de ... naquela terra com o Cruzeiro, [...] aí ela disse que uma senhora que 'tava fazendo farinha [...] de meio dia foi buscar a água p'ra tirar a goma. Quando chegou lá, disse que viu uma corrente bonitona, no ... até a ... fora da água, né? Na areia, fora da água. [...] aí ela pegou na corrente, ficou bem admirada, pegou na corrente, segurou assim, ficou muito abismada, aí quando pensou que não, ficou como ... ficou desorientada, não sei como. Aí quando pensou que não, já ia na água, e a água fechou, já ia na água, com água pelas coxa' ... já ia entrando [...] puxando [...]*

Como visto, na tradição oral do lugar, as “**almas de Cunhaú**” surgem reinterpretadas, corporificando manifestações de um passado ainda “vivo”. Seriam estes seres que fariam a mediação entre o espaço e tempo presentes e o mundo sagrado e sobrenaturalizado das almas que habitam o rico Vale do Cunhaú.

O epitáfio dos mártires, inscrito nas terras e lagoa do Cunhaú, performado em ato dramático e narrativas orais, traz a baila a questão, aludida, da memória e da história. Uma certa modalidade de “memória histórica” é, então, propalada nas terras do Cunhaú, integrando, desse modo, o relato do martírio ao palco das suas encenações. É dessa forma que o evento histórico, tornado modelo de representação do passado, passa a estar inscrito nos canais da memória. Tendo preocupado historiadores, sociólogos e antropólogos, esta relação entre documentos historiográficos e sua recepção nos hábitos cotidianos ou “áreas de interesse cultural”, tais como a tradição oral, atos performáticos e rituais, coloca em perspectiva, mais uma vez, o problema das fronteiras disciplinares. Neste caso, a História e a Antropologia, podem emergir como interlocutoras na formação de um discurso sobre o passado e suas representações.

### **Um problema de fronteiras**

Trabalhar com as formas representativas de um evento histórico distanciado no tempo, como indicado acima, coloca o problema metodológico e teórico de consorciar, em alguma medida, a consulta a documentos e a pesquisa empírica de campo. Isto significa, em determinados momentos, transitar entre a seara da disciplina histórica, reconhecendo fontes e documentos historiográficos que trataram da guerra de Pernambuco e descreveram os martírios seiscentistas do Rio Grande, e aquela da análise “sincrônica” de dados etnográficos nas observações *in loco*, entrevistas e anotações de campo.

Uma região de fronteira entre a História e a Antropologia, como sugere Lilia Schwarcz (2000,p.11-31), é um local intermediário de difícil definição, caracterizando-se como uma região marcada tanto por “práticas de boa vizinhança”, quanto por litígios. Com efeito, a delimitação de fronteiras disciplinares tem sido, nos últimos anos, alvo de recorrentes discussões. Surgem as áreas de estudo de objetos fronteiriços, promovendo o

enfrentamento de posturas metodológicas e o reconhecimento dos princípios epistemológicos que orientam a produção do *corpus* de conhecimento nas disciplinas em diálogo. Mas, se é preciso perceber os canais de comunicação entre os saberes, faz-se necessário também não perder de vista “os nossos próprios caminhos”. Os antropólogos, de certo modo, perseguem objetivos distintos daqueles dos historiadores, ainda que se debruçam sobre objetos conceitualmente similares.

Assim, o “olhar distanciado” do antropólogo, reivindicado por Claude Lévi-Strauss (1986), por sua vez, não deveria perder de vista o reino das relações sociais sincrônicas. De acordo com o antropólogo estruturalista francês mais destacado, as relações entre a História e a Antropologia podem ser duplamente caracterizadas: primeiro, a sua visão “térmica” da história que qualifica como “quentes” ou “frias” as diversas sociedades humanas diante de suas explicações “conscientes” do devir histórico (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.259-60); segundo, uma certa perspectivação complementar das duas disciplinas, na qual a ciência histórica organizaria seus dados em relação às expressões conscientes da vida social, ao passo que a “etnologia” o faria em relação às condições inconscientes (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.34).

Na atualidade, no entanto, é vista uma tendência de estreitamento de preocupações disciplinares sobre temas que se tornam recorrentes em mais de uma área de conhecimento. As reflexões sobre o cotidiano, vida privada e memória tem já há algumas décadas, preocupado os historiadores. Por outro lado, emergem, no panorama de estudos antropológicos, os trabalhos que se inscrevem no plano de uma “antropologia histórica”, ocupando-se de temas ligados à memória e à representação do passado.<sup>10</sup> “As mentalidades”, os costumes e a tradição oral, áreas concebidas como classicamente de interesse antropológico, tem sido também objeto de reflexão de historiadores, sobretudo a partir dos debates em torno de uma Nova História.<sup>11</sup>

Promovendo o que Peter Burke chama de “a revolução francesa da historiografia”, a *École des Annales*, que emergiria na França do final dos anos

20, tornou-se ponto de inflexão no tratamento teórico e metodológico dos estudos diacrônicos, anunciando as perspectivas de uma “história nova”. A *École* desvirtua o sentido tradicional dos estudos históricos do registro cronológico dos fatos e dos feitos dos “grandes homens”, fazendo a “história” voltar-se para a observação das formas cotidianas de interação social dos indivíduos. Assim é marcada a passagem de uma história *événementielle*, de orientação política, como modelo de produção do conhecimento historiográfico, para as sugestões sócio-antropológicas de uma “nova história cultural”. Mantendo diálogo de corredores com os sociólogos e antropólogos franceses, como Durkheim e Mauss, os historiadores da primeira geração do movimento dos *Annales* são influenciados pelas idéias pioneiras da “escola sociológica francesa”, divulgadas no *L’Année Sociologique*.

Desse modo, a emergência de novos objetos de pesquisa na História – fazendo-a debruçar-se sobre os seus métodos e formas de construção do conhecimento –, assim como as recentes aberturas da Antropologia para a diacronia e a localidade de tempos e de saberes, tem alargado, nos últimos anos, o espaço deste diálogo. Isto tem ocorrido mesmo a despeito de toda a influência “sincrônica” que o paradigma estruturalista tenha exercido no panorama da disciplina antropológica. Para além da adoção de puros “modelos estatísticos”, usando uma terminologia lévi-straussiana, a presença da diacronia na antropologia se manifesta em estudos que consideram o caráter fundante e “estrutural” dos acontecimentos e das ações dos indivíduos. É anunciado um retorno às idéias da sociologia compreensiva weberiana, com o uso de sua noção de ação social em trabalhos como os de Clifford Geertz (1989), que abre, contemporaneamente, a discussão para a localidade das temporalidades humanas. Com a emergência dos estudos etno-históricos, surgidos no contexto de descolonização, voltando-se para as realidades locais, é ensaiada esta aproximação entre trabalho de gabinete nos arquivos e coleta de dados etnográficos.



Uma “antropologia histórica”, como a ensaiada por Marshall Sahlins (1990), ou uma “história antropológica”, propalada por historiadores como Fernand Braudel (1978), Jacques Le Goff (1996) ou Carlo Ginzburg (1991) colocam em evidência as diferentes possibilidades desse diálogo. Como visto, em uma investigação sobre os modos de representação do passado, partindo do relato histórico de um evento consagrado pela igreja e a historiografia potiguares, este consórcio de dados históricos com o aporte etnográfico é apontado como uma pista viável para se perceber as estratégias de reconstrução do passado por meio de performances culturais presentes. Desse modo, confrontando os dados, seguindo os passos dos romeiros e escutando as histórias do lugar, pode-se chegar a perceber quais são as imagens do passado reescritas pelas ações do presente.

Foi mostrado que em uma memória que dá nova unidade à dimensão temporal, os dados da tradição oral da região reinterpretem, de modo particular, o enredo encenado do passado. Nas duas formas de representação do pretérito, perenizadas na sacralização de seus personagens ou em suas manifestações sobrenaturais no espaço, as alteridades históricas são ressemantizadas. O português torna-se autóctone, o holandês faz as vezes do agente colonial, os indígenas selvagens são os mercenários cruéis e os negros ressuscitam nas almas que povoam o espaço.

A trama do martírio encenado é, dessa forma, observada em seus atos cênicos constitutivos. Assim, é observado o modo de como estas representações do passado, atualizando o evento histórico, avaliam as heranças de um tempo pretérito como um bem simbólico no presente. A observação da construção de uma trama histórica, performada em cenas presentes e constituída como móvel da pesquisa, é refletida no conjunto das imagens acionadas do passado. Um passado revisitado e revivido nas performances de um martírio encenado.

### Construindo alteridades

O conteúdo ideológico destas cenas, por sua vez enaltecendo a versão colonial do passado, define os papéis dos personagens “protagonistas” e “antagonistas” da história local. Desse modo, os colonos descendentes de portugueses, mostrados como os ancestrais dos moradores da região, são atacados por índios, holandeses e um judeu alemão. Nestas representações do passado, informando uma concepção das cenas pretéritas como bens simbólicos de natureza religiosa, são inventariadas, por contraste, as ações dos sujeitos históricos. A representação dos mártires católicos beatificados mostra, então, que a tribuna de pregação, já transformada em palco e cenário de performances teatrais, desempenha ainda o papel de um “tribunal da história”. Nele são sentenciados os atos “virtuosos” e “selvagens” dos personagens históricos locais, assim como o ocultamento das ações de outros “atores da história”.

Com a consagração deste julgamento pela beatificação dos portugueses católicos, são olvidados trechos similarmente sangrentos da história local, em que os “martirizados” são o “gentio” perseguido e apresado ou o escravo fugido, insubmisso e rebelado. Há, por exemplo, as páginas históricas, também dramáticas, da Guerra dos Bárbaros, surgidas após a “saída de cena” dos holandeses. Na história do engenho Cunhaú, um dos seus senhores, Afonso de Albuquerque Maranhão, teria comandado expedições na também chamada “Guerra do Gentio Tapuia”, na ribeira do Acauã, sertão da Capitania do Rio Grande, onde os Albuquerque Maranhão possuíam extensa sesmaria (MEDEIROS FILHO, 1993, p.14). Em dezembro de 1695, ele recebe, por sua destacada atuação contra o “gentio levantado” no sertão – ocasião em que capturou o “rei Canindé, com nove outros principais” –, o cargo de Capitão das Entradas do Sertão, patente concedida pelo então Capitão-mor da Capitania do Rio Grande, Bernardo Vieira de Mello (PORTO ALEGRE et alli, 1994, p.130). Além desta, poderiam ser narradas outras cenas de violência, silenciadas pela historiografia colonial, por considerá-las de menor “vulto”.

Assim, desaparecem as referências à presença de negros na história do engenho colonial de Cunhaú, esquecidos pelos historiadores que se ativeram à pequena produtividade econômica da Capitania.<sup>12</sup> No entanto, em 1823, como assinala Medeiros Filho (1993, p.55-63), no inventário dos bens deixados por Dona Antônia Josefa do Espírito Santo Ribeiro, mãe de André de Albuquerque Maranhão, o “mártir” cívico da Revolução de 1817, havia 154 escravos, destes 82 residiam no engenho Cunhaú, 55 no engenho Tamatanduba – em terras hoje pertencentes ao município de Pedro Velho – e 17 se achavam nas “fazendas de criação”, espalhadas pelo sertão dos estados do Rio Grande do Norte e Paraíba. Treze anos antes, ainda no final da primeira década do século XIX, o viajante aventureiro luso-inglês e senhor de escravos em Pernambuco, Henry Koster, apontava que o “engenho feudal” do Cunhaú, de propriedade do Coronel André de Albuquerque, possuía cerca de 150 escravos negros e quatorze léguas de plantações ao longo da estrada (KOSTER, 1978, p.82-4).

Observando que algumas cenas do passado colonial são “esquecidas” e diante da “celebração da história” que se apresenta em Cunhaú, pode-se dizer que os eventos pretéritos, percebidos como bens simbólicos, são submetidos ao inventário dos interesses presentes. Esta concepção, capitalizando religiosamente os acontecimentos e promovendo a sua “atualização”, informa a noção de um passado-patrimônio que tem a função de informar referências identitárias no presente. Assim, com a constituição do culto a este passado, presentemente atualizado, é exemplificado o modo de construção de um “lugar de memória”. No espaço beatificado de Cunhaú, a narração e celebração do seu passado vem sendo construída na representação polarizada entre mártires (portugueses) e assassinos (um judeu, os índios e os holandeses). Esta versão da “História” do passado local – pois também vem sendo construída pelos historiadores – é consagrada com a sanção do Vaticano, beatificando os seus personagens, promovendo peregrinações e fomentando a emergência dos milagres.

Tendo em mente estes exemplos e seguindo as sugestões de Certeau (1975), pode ser encontrada, na “escrita da história”, a construção de um objeto literário: o selvagem. O texto histórico, dessa forma apresentando semelhanças com a literatura etnológica, surge também como o espaço da diferença. Nele são construídos discursos exteriores ao seu “objeto”, forjando representações e fabricando alteridades. Do relato beatificado do martírio surge um “outro” histórico e etnográfico, retratado pela imagem, celebrada, do indígena selvagem e canibal. É assentada na historiografia do período, nos autos do processo de beatificação e nas cenas dramatizadas da história do *“Morticínio”* a imagem incivilizada do indígena preso à barbárie de um estado natural.<sup>13</sup> Os indígenas são descritos como pertencendo a duas facções: o partido português e o partido holandês. Os Tupi, da nação Potiguar, indígenas “do contato” que habitavam o litoral, teriam reforçado as fileiras dos exércitos lusitanos insurgentes contra o domínio dos holandeses. Estes últimos, teriam obtido a conquista do território pelo consórcio das forças dos nativos que habitavam o interior, os índios Tapuia, “nus, ferozes e antropófagos”, de acordo com a equação mostrada, um século antes para os índios Tupinambá, pelo viajante quinhentista Hans Staden (1979). Esta é a imagem que os próprios holandeses retrataram, conforme pode ser visto nos quadros *“Mulher Tapuia”* e *“Homem Tapuia”*, do pintor seiscentista Albert Eckhout. A representação de uma alteridade absoluta na figura do indígena executor do martírio e canibal, é pregada neste “teatro da história” que tem palco na promoção do culto aos mártires de Cunhaú. Um dos agressores, personalizado nos autos do processo, é o índio Potiguar da Baía da Traição, então pertencente à Capitania do Rio Grande, Antônio Paraupaba. Este é descrito, nos autos do processo jurídico-eclesiástico da beatificação, como um índio converso na religião reformada e sentenciado como o executor do martírio de Uruaçu.

Ao lado do indígena, a encenação do passado coloca a figura de um judeu alemão como vilão e executor do martírio, a mando dos hereges reformados, sediados em Recife. Jacó Rabbi, comandante de exércitos de

indígenas selvagens, é outro perseguidor cujo perfil é descrito no processo de beatificação. A figura sinistra do aventureiro alemão, casado com uma índia chamada Domingas, é recorrente em cenas de violências e saques contra moradores da Capitania do Rio Grande. Extremamente violento, exercia “indiscutível” liderança sobre os ferozes gentios Tapuia. Participando da vida nômade destes nativos selvagens, Jacó Rabbi, diz Pierre Moreau, cronista das cenas de canibalismo no martírio de Cunhaú, “[...] de tal forma se adaptara a estes selvagens em seus costumes e modos de viver, que se tornara como se fosse um deles [...]” (MOREAU,1979,p.63).

Os holandeses elegeram o terrível Jacó a representante diplomático junto aos nativos, ocupando a função, segundo as palavras do historiador pernambucano Alfredo de Carvalho (1912), de “*intérprete dos Tapuias*”. Ele teria deixado, sobretudo entre as Capitanias da Paraíba e Rio Grande, um itinerário de sangue e destruição. Com a sua morte, a mando do comandante holandês Joris Garstman, genro de um dos martirizados<sup>14</sup>, foram encontrados em seu poder, ainda segundo Moreau (1979,p.63), “*algumas jóias, reconhecidas por aqueles que Jacó Rabbi tinha roubado*”. Sua morte teria repercutido entre os ferozes Tapuias com sentimentos de insatisfação e pedidos de vingança contra o seu assassino.

### O passado patrimônio

No caso de Cunhaú, assiste-se a uma reavaliação contemporânea das heranças étnicas do passado histórico, à luz da proposta teológica. O passado, tombado materialmente no espaço da capela e tornado patrimônio<sup>15</sup>, transita entre os domínios laico, da historiografia, e religioso, da cúria diocesana potiguar.

A *intelligentsia* e o clero norte-riograndenses fazem a divisão dos bens, delimitando o quinhão a que cada grupo tem direito. Assim, hegemonicamente representados, os grupos de ascendência européia suplantam a presença coadjuvante de referências étnicas, tanto a indígena, quanto a do negro

africano. No caso de Cunhaú é mostrada a parcialização na definição do passado-patrimônio, marcando, de modo particular, a representação da participação de uma das etnias-tronco formadoras da referência identitária nacional. Uma referência há muito discutida e, por vezes, informadora de idéias romantizadas a respeito do “caráter nacional” e da emergência de seus símbolos identitários.

A invenção do passado e a construção de identidades, obedecendo a máximas culturalistas de definições de padrões de sociedade, tem fomentado a emergência de referências identitárias que, muitas vezes, folclorizam a história e os seus personagens. No “teatro da memória”, surgido em Cunhaú, as modalidades de reinvenção da história e do passado, trazem à tona estas questões. O passado reconstruído é povoado por atores “históricos” que encarnam as imagens dos beatos luso-brasileiros. Estes, reconhecidos nos documentos historiográficos e relatos dos cronistas seiscentistas, emergem como os representantes sagrados do passado local. Eles são cultuados pelo clero, conforme dito anteriormente, como os primeiros habitantes de Cunhaú. Na devoção que surge em torno dos “ancestrais povoadores do lugar”, estes são louvados como os “*Mártires da fé e filhos do Rio Grande*”.

O espaço de Cunhaú e o culto aos seus mártires, na região do antigo engenho colonial, fazem ascender do passado um bem simbólico religioso nas práticas presentes de devoção e promoção dos martírios. O legado do passado colonial do lugar é reavaliado funcionalmente pelas leituras históricas das ações dos seus personagens com vistas à beatificação. Assim o evento histórico é capitalizado como um bem de atração religiosa com ressonância no plano econômico. As cenas do martírio atraem os peregrinos, demandando a emergência dos milagres, o aumento da devoção e a ampliação de um incipiente mercado do sagrado, através da venda de medalhinha, *gadjetes*, terços, lenços com inscrições dos mártires, camisetas, etc. No inventário deste mercado de bens é instituído o mercado simbólico do sagrado que define as divisas “divinas” e mercadológicas que o clero local almeja.<sup>16</sup> Desse modo, é



promovido o culto local que possui os seus próprios personagens santificados, mostrando um exemplo de construção “institucional” de uma autoctonia santificada. Com isso, a conservação do rebanho católico não necessitaria da importação de santos ou de milagres alógenos.

No caso de Cunhaú, observa-se uma tentativa de construção de um lugar de memória. Um lugar que, segundo as palavras da historiadora francesa Mona Ozouf, tem a função de guardar e fundar a memória (CHANET,1993,p.23). Assim, a presença do passado colonial em representações inscritas nas cenas do martírio dramatizado e no espaço transforma as marcas da ancestralidade em valores identitários presentes. O espaço da capela, dessa forma, é qualitativamente diferenciado de outros e marcado por representações coletivas que integram identidades sociais (DURKHEIM e MAUSS,1993). Assim, a beatificação dos mártires de Cunhaú sacramentou a relação estabelecida entre memória, patrimônio e identidade. A monumentalidade e patrimonialização do passado, estratégias de construção de “lugares de memória”, foram aí sancionados como fato religioso.

Portanto, um inventário religioso do passado é instituído no caso de Cunhaú, definindo uma “instituição de memória” particular com a emergência e celebração da trama dos martírios. É a própria teatralização do passado nas cenas do martírio de Cunhaú que forma essa instituição. Assim, um teatro da fé, da memória e também da história, informa a idéia de patrimonialização dos eventos históricos que marcaram o passado colonial de Cunhaú. As comemorações em homenagem aos mártires poderiam se traduzir como formas particulares de cultivar um passado reconstruído a partir das cenas coloniais do martírio. O passado patrimônio, presentemente construído, é, como já mostrado, o evocador deste mito fundante, no qual são descritas as ações dos ancestrais. Nesta representação social de origem, a sacralização da memória é instituída em torno da imagem dos mártires católicos que, por sua vez, são ressemantizados nas representações narrativas dos moradores locais. Assim, o modelo dos mártires, reescrito e reelaborado no universo de dados da

tradição oral do lugar, traz à luz os personagens “antagonizados” na trama religiosa. Vê-se, dessa forma, a emergência de uma lógica mestiça de santificação do espaço e de seus personagens.

### Considerações últimas

O caráter epopéico dos acontecimentos é refletido em uma concepção dos eventos como fenômenos de longa duração, sobretudo, na justificativa da “fama de santidade” dos mártires, evocada pela diocese metropolitana de Natal. Na concepção braudeliana de “*longue durée*”, da história quase imóvel ou dos “ciclos sem fim recomeçados”, parecem querer situar-se, então, as explicações e justificativas eclesiais do fato (BRAUDEL,1978). A longa duração de mais de trezentos e cinquenta anos da memória do martírio teria sido perdurada pela condição divina de seus personagens. É subentendida, então, uma veneração à memória dos mártires de extensão secular. Mas, semelhante ao modelo de “tradição inventada” de Hobsbawn (1997), este culto aos mártires, atravessando mais de três séculos sem cair no esquecimento, parece recuar, manifestamente, um pouco menos que isso. Na primeira metade do século XX, formam-se pequenas peregrinações aos locais dos martírios, fomentadas, quer por prelados simpáticos à questão, quer por leigos entusiastas pelo “conhecimento da história”. Com isso, pode ser vista em Cunhaú uma busca material pelo passado martirizado, guardado sob as paredes arruinadas da capela do engenho colonial. Nesta revisita religiosa dos eventos, as páginas históricas do martírio, pregadas em púlpito, são tornadas alegoria de evangelização nas prédicas dos primeiros sacerdotes a peregrinarem para Cunhaú. Inaugurando uma maior promoção do “exemplo cristão” do Estado, os Congressos Eucarísticos Paroquiais realizados em Canguaretama, em 1945 e 1995, e o Congresso Eucarístico Nacional de 1991, sediado em Natal, se constituíram em grandes divulgadores da causa dos mártires.

A condição mestiça do hagiário católico local emerge nos discursos populares que “santificam” outros personagens, também “naturais do lugar”. As almas dos antigos moradores de Cunhaú, como os escravos negros e “caboclos” assassinados por um cruel senhor de engenho, se manifestam no mesmo espaço beatificado “pelo sangue dos mártires”. A presença destas “almas penadas” em Cunhaú parecem corroborar uma lógica de naturalização da condição santificada, povoando o espaço local com seres sobrenaturais ao lado dos “santos” beatificados do lugar. Assim, referenciando outros personagens da colonização, como os negros e os índios, as representações narrativas do passado reinterpretem o modelo eclesiástico do passado martirizado. Incluindo estas figuras “marginais” da história, os relatos orais trazem ainda a figura do holandês, personagem colonial por excelência, evocada nos relatos sobre os “subterrâneos” construídos e tesouros encantados nas terras de Cunhaú. Tesouros que abundam na região, manifestando-se em vários locais que circundam o vale santificado. Este erário colonial parece ser guardado pelas almas penadas e os próprios mártires. Na Lagoa do Tacho, próximo à capela, os tesouros do cruel senhor do engenho Cunhaú, Dendê Arcoverde, estão ao lado do corpo de um dos martirizados que teria sido jogado em suas águas. Aqui o mito “reconta a história”, livrando um dos mártires do apetite canibal dos indígenas selvagens. Neste mesmo espaço em que a potência divina parece alocada, outras manifestações sobrenaturais assustam os moradores da localidade.

Se por um lado há uma autoctonia santificada, celebrando um hagiário mestiço, por outro lado, é construída uma natureza de alteridade histórica no relato “oficial” do passado. Neste modelo, como foi visto, há a reconstrução unilinear do pretérito na promoção do enredo do martírio, reproduzindo as “cores coloniais” do relato dos cronistas que descreveram a guerra de Pernambuco e o “massacre de Cunhaú”. Assim, a presença lusa é beatificada pela ação antagonista dos “vilões” da história, isto é, os autóctones ou mestiços. Dessa forma sentenciados no tribunal da beatificação, os indígenas

são caracterizados pela condição selvagem de seu estado natural, justificando o matiz “colonial” da narrativa consagrada do martírio. Esta justificativa faz coro com os documentos historiográficos dos primeiros momentos “do contato”, que narram cenas de ataques dos nativos aos primeiros colonizadores. Nestes ataques, emergem cenas de canibalismo e martírio dos personagens coloniais em um Novo Mundo “infernizado” pela presença herética de nativos pagãos (SOUZA, 1989).

Como visto, estas imagens informam a idéia de bem simbólico religioso no caso de Cunhaú, constituidor da noção de passado patrimônio das heranças coloniais, ascendendo no presente com a beatificação dos mártires. Nas estratégias de promoção do culto aos mártires de Cunhaú, capitalizando este bem religioso instituidor de um novo santuário e centro de peregrinação no Rio Grande do Norte, podem ser vistos em atuação os mecanismos de construção de um “lugar de memória”. Assim, neste lugar, a celebração do passado também institui a forma de sua representação.

Do conjunto de imagens construídas e formas de representação do pretérito postas em cena em Cunhaú, vê-se a fecundidade de um “campo” sendo formado, em que as relações entre o passado e o presente são estabelecidas em termos dialéticos. A busca de um passado beatificado e a naturalização da santidade, juntando os diferentes personagens da colonização, mostram diversas possibilidades de interação entre os elementos intercambiados, assim como das perspectivas de abordagem desta relação. Uma interface entre a *démarche* antropológica e histórica aqui proposta, permite pensar em que termos se dá a construção dos diferentes relatos sobre o retorno dos ancestrais. A questão fronteiriça das formas de representação do tempo pretérito, pensados metodologicamente como “objetos” da História e da Antropologia, poderá favorecer também a apreensão dos mecanismos de apagamento ou esquecimento de alguns de nossos personagens ancestrais.

## Referências Bibliográficas

### Geral

- AUGÉ, Marc. Les lieux de mémoire du point de vue de l'ethnologue. *Gradhiva*. Musée de l'Homme. Paris. n.6, p.3-12, été1989.
- AUGÉ, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier, 1994.
- BABADZAN, Alain. Les usages sociaux du patrimoine. In: *Journée d'études du CERCE "Ethnologie et Patrimoine"*, Montpellier, 30 mars 2000, mimeo.
- BASTIDE, Roger. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *Bastidiana*. Centre d'etudes bastidiennes. Rouen. n.7-8, p.209-242,juil/déc.1994.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- CAVIGNAC, Julie A. *Mémoires au Quotidien: histoire et récits du sertão do Rio Grande do Norte (Brésil)*. Nanterre, 1994. 721p. Tese (docteur en Ethnologie et Sociologie Comparative) Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative, Université de Paris X/Nanterre. Tome Troisième.
- CAVIGNAC, Julie A. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em Antropologia. *Horizontes Antropológicos*. UFRGS. IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre. v.5, n.12, p. 245-65, dez. 1999.
- CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975
- CHANET, Jean-François. Le passé recomposé. *Magazine Littéraire*. p.22-5, fev.1993.
- CHASTEL, André. La notion de patrimoine. In: NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. II La Nation. Paris: Gallimard,1986. p.405-50;
- CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture*. Cambridge, Havard University, 1994.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Coleção Tópicos).

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. cap.5. p.143-59: Ethos, Visão de Mundo e Análise de Símbolos Sagrados.

GINZBURG, Carlo. *A micro história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: DIFEL, 1991.

GRUZINSKI, Serge. *La Pensée Métisse*. Paris: Fayard, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997 (Pensamento Crítico,55).

LANGDON, E. Jean. Performance e preocupações pós-modernas na antropologia. *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis. n.11. p.1-11, 1986.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 4ed. Campinas: Unicamp, 1996.

LEIRIS, Michel. *La Possession et ses Aspects Théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris: Gallimard,1957.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. cap.5. p.69-76: Religiões Comparadas dos Povos sem Escritura; cap.9. p.152-205: A Gesta de Asdiwal.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. cap.11. p.237-65: A Estrutura dos Mitos.

LÉVI-STRAUSS, Claude. L'Anthropologie Sociale devant l'histoire. In: *Annales ESC*, n.4,1960,p.625-37.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1986 (Coleção Perspectivas do homem, 24)

NORA, Pierre (org.). *Le Lieux de mémoire*. La République. Vol.I. Paris: Gallimard, 1984. p.XV-XLII: Entre Mémoire et Histoire.

OVERING, J. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*. v.1.n.1.p.107-40.1995.

POMMIER, Edouard. Naissance de musées de province. In: NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. II La Nation. Paris: Gallimard,1986, p.451-96



POULOT, Dominique. Alexander Lenoir et les musées de monuments français. In: NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. II La Nation. Paris: Gallimard, 1986, p.497-532

PROST, Antoine. *Douze Leçons sur l'histoire*. Paris: Seuil, 1996. (Collection Points, histoire225).

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris: Gallimard-Pléiade, 1969.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contrat social*. Paris: Gallimard-Pléiade, 1969.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. (Coleção Antropologia Social).

SHWARCZ, Lilia Katri Moritz. História e Antropologia: embates em uma região de fronteira. In: SHWARCZ, Lilia Katri Moritz GOMES, Nilma Lino (org.). *Antropologia e História: debate em uma região de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. Introdução. p.11-31.

SIMIAND, François. Méthode historique et science sociale. In: *Annales*, n.1, p.83-119.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil*. 2reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

STADEN, Hans. *Nus, feroces et anthropophages*. Paris: Métailié, 1979.

THEIS, Laurent. Guizot et les institutions de mémoire. In: NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. II La Nation. Paris: Gallimard, 1986, p.569-92.

TOSCANO, Verónica Zárate. El lenguaje de la memoria a través de los monumentos históricos en la ciudad de México (SigloXIX). In: *Séminaire cultures et de l'Amérique coloniale, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Février 2001, mimeo.

TURNER, Victor. *From Ritual to Theater*. New York, PAJ Publication, 1982.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1974

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974. cap.3. p.116-59: Liminaridade e “Communitas”.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publication, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002. Capítulo 3, p.181-264: o mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem.

WACHTEL, Nathan. *Deuses e Vampiros: de volta a Chipaya*. São Paulo: EDUSP, 1996.

WACHTEL, Nathan. *Leçon Inaugural*. Chaire d'Histoire et Anthropologie des Sociétés Méso- et Sud-Américaines. Collège de France. 121. Paris. 2 avril 1993.

### **História do Rio Grande do Norte**

ANDRADE, Manuel Correia de. *A produção do espaço norte-riograndense*. 2ed. Natal: UFRN; Pró-Reitoria de Extensão; FUNPEC, 1984. (Seca, Coleção Especializada, Série C, 1).

BARLÉUS, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980 (Coleção Recife).

BARRETO, José Jácome. *Canguaretama Centenária*. Natal: Fundação José Augusto, 1985.

CARVALHO, Alfredo de. Um intérprete dos Tapuias. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. v.78, 1912, p.657-67.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: MEC, 1955.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Nomes da terra: história, geografia e toponímia do Rio Grande do Norte*. Natal: Fundação José Augusto, 1968 (Coleção Cultura).

CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia do Brasil Holandês*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1956. (Coleção Documentos Brasileiros, 79).

CUNHAÚ e Uruaçu.

GALVÃO, Hélio. A Capela de Cunhaú. *Anais do Museu Histórico Nacional*. v.2, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942-1945.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 2ed. Recife: Governo do Estado de Pernambuco; Secretaria de Educação e Cultura, 1978. (Coleção Pernambucana, v.XVII).

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Século XVI - o estabelecimento. vol.I. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

LIMA, Nestor dos Santos. *Municípios do Rio Grande do Norte*. v.1. Natal: Tipografia Santo Antônio, 1937. p.264-300: Canguaretama.

LOPES, Fátima Martins. *Missões Religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte*. 1999. 210p. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-Graduação em História, UFPE/Recife.

MEDEIROS FILHO, Olavo. *No rastro dos flamengos*. Natal: Fundação José Augusto, 1989.

MEDEIROS FILHO, Olavo. *O Engenho Cunhaú à luz de um inventário*. Natal: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 1998.

MEDEIROS, Tarcísio. *Aspectos Geopolíticos e Antropológicos da História do Rio Grande do Norte*. Natal: Imprensa Universitária, 1973.

MELLO, José Antonio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. 3ed. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana; Instituto Nacional do Livro, 1987. (Estudos e Pesquisas,50).

MONTE, Nivaldo. Ruínas de Cunhaú. In: *I Seminário de Estudos sobre o Nordeste: preservação do patrimônio histórico e artístico*. Natal: Fundação José Augusto, 1974.

MONTEIRO, Denise. *Introdução à história do Rio Grande do Norte*. Natal: EDUFRN, 2000.

MOREAU, Pierre e BARO, Roulox. *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e Relação da viagem ao país dos Tapuias*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.

NESI, Jeanne Fonseca Leite. A Capela de Nossa Senhora das Candeias. *O Soveral*, Canguaretama, anoV, n.III, p.4, out.1997.

PEREIRA, Francisco de Assis. *Protomártires do Brasil: Cunhaú e Uruaçu* - RN. Aparecida (São Paulo): Editora Santuário, 1999.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIZ, Marlene da S.; DANTAS, Beatriz Góis (org.). *Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994.

SALVADOR, Frei Manuel Calado do. *O Valeroso Lucideno e o Triunfo da Liberdade*. 4ed. 2vol. Recife, 1985.

SPENCER, Walner Barros. *Ecos do silêncio! A memória indígena recusada*. 2000. 177p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFRN/Natal.

---

#### Notas

<sup>1</sup> Este texto é uma versão resumida das questões abordadas no trabalho de dissertação *O Martírio Encenado: memória, narrativa e teatralização do passado no litoral sul do Rio Grande do Norte*, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, em março de 2003.

<sup>2</sup> Sobre o tema ver, entre outros, CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Harvard University, 1994; CLIFFORD, James e MARCUS, George. *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press, 1986.

<sup>3</sup> A capela de Nossa Senhora das Candeias, tombada em ruínas, em 1964, pelo então Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como um bem de valor arquitetônico religioso, foi reerguida, posteriormente, através de um convênio firmado entre o Ministério da Cultura, a Fundação Nacional Pró-Memória, a Fundação Roberto Marinho e o Governo do Estado. A cerimônia de sua reinauguração foi realizada no dia 15 de fevereiro de 1986, contando com a presença de autoridades políticas da região e do presidente do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, Enélio Lima Petrovich.

<sup>4</sup> Antiga professora da cidade e escritora de “dramas”, Ana Costa criava peças que eram encenadas em alguns cinemas-teatro de Canguaretama, existentes desde a primeira metade do século XX até a década de 1980. Suas peças, pouco lembradas pelos moradores da cidade, pareciam dramatizar temas bíblicos e cotidianos. Para os integrantes do grupo de teatro paroquial da cidade, Ana Costa foi uma bela atriz que ensinava aos jovens de Canguaretama a arte dramática. Alguns atores dizem que ela foi miss Rio Grande do Norte.

<sup>5</sup> Jacó Rabbi, personagem polêmico do período holandês, teria promovido, juntamente com grupos indígenas da região, saques entre as Capitânicas do Rio Grande, Paraíba e Pernambuco. Sua condição judia, associada à nacionalidade alemã, não se constituiu em ponto pacífico entre os historiadores. Sobre o assunto ver, CASCUDO, Luís da Câmara. *História*

do Rio Grande do Norte. Rio de Janeiro: MEC, 1955; MEDEIROS FILHO, Olavo. *Os holandeses na capitania do Rio Grande*. Natal: IHGRN, 1998; MELLO, José Antonio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. 3ed. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana; Instituto Nacional do Livro, 1987; CARVALHO, Alfredo de. Um intérprete dos Tapuias. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. v.78, 1912, p.657-67.

<sup>6</sup> Sobre o número de vítimas há divergências, variando, segundo os cronistas, entre 35 e 80 os martirizados neste evento. Sobre o assunto consultar, entre outros, MEDEIROS FILHO, Olavo. *Os holandeses na capitania do Rio Grande*. Natal: IHGRN, 1998; PEREIRA, Francisco de Assis. *Protomártires do Brasil*: Cunhaú e Uruaçu - RN. Aparecida (São Paulo): Editora Santuário, 1999.

<sup>7</sup> Sobre a idade do Padre André de Soveral, no momento do massacre, alguns dos cronistas portugueses afirmam ter o sacerdote 90 anos. Mas, de acordo com os seus dados biográficos, encontrados em uma correspondência de Serafim Leite endereçada ao historiador potiguar Hélio Galvão, o pároco de Cunhaú, então já uma freguesia, estaria com 73 anos no momento de seu martírio (PEREIRA, 1999, p.18-9).

<sup>8</sup> No campo da antropologia contemporânea o ato performático vem sendo investigado, desde o trabalho pioneiro de Michel Leiris, no livro *La Possession et ses Aspects Théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris: Gallimard, 1957. Mais recentemente, Victor Turner dedicou várias reflexões ao tema da teatralização na vida social; entre as suas obras mais significativas ver, TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publication, 1987; *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1974; *From Ritual to Theater*. New York, PAJ Publication, 1982.

<sup>9</sup> Sobre a “continuidade” ritual de fragmentos de memória, ver o instigante artigo de Roger Bastide, *Mémoire collective et sociologie du bricolage*. Bastidiana, 1994, p.209-42.

<sup>10</sup> Sobre este debate, ver notadamente os referenciais teóricos clássicos: SIMIAND, François. *Méthode historique et science sociale*. In: *Annales*, n.1, p.83-119 e LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'Anthropologie Sociale devant l'histoire*. In: *Annales ESC*, n.4, 1960, p.625-37.

<sup>11</sup> Entre os estudos fundadores dessa nova concepção de historiografia, destaque, principalmente, o monumental estudo de BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>12</sup> Sobre o “encobrimento” de dados a respeito de índios e negros no Rio Grande do Norte, ver, neste número, o artigo de Julie Antoinette Cavignac, *A etnicidade encoberta: índios e negros no Rio Grande do Norte*.

<sup>13</sup> Sobre a condição natural dos homens, ver os ensaios filosóficos dos “contratualistas” que refletiram sobre os estados de natureza e de sociedade. Dentre eles destaque, ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris: Gallimard-Pléiade, 1969; ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contrat social*. Paris: Gallimard-Pléiade, 1969.

<sup>14</sup> Joris Garstman, que em 1637 comandava o engenho Cunhaú, casou-se com a filha do senhor de terras beatificado, João Lostão Navarro. Natural do Reino da Navarra, João Lostão foi dono de um importante porto de pescaria, guarnecido de uma casa forte, na enseada da Barra de Tabatinga, a 45 quilômetros de Natal, assediada pelos holandeses em setembro de 1645 (MEDEIROS FILHO, 1986). Foi morto no massacre de Uruaçu, em outubro do mesmo ano. Seu nome figura entre os dos outros trinta “Protomártires do Brasil”.

<sup>15</sup> Sobre a temática do patrimônio, ver especialmente, CHASTEL, André. *La notion de patrimoine*. In: NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. II La Nation. Paris: Gallimard, 1986. p.405-50; POMMIER, Edouard. *Naissance de musées de province*. In: *Idem*, p.451-96; POULOT, Dominique. *Alexander Lenoir et les musées de monuments français*. In: *Idem*, p.497-532; THEIS, Laurent. *Guizot et les institutions de mémoire*. In: *Idem*, p.569-92.

<sup>16</sup> Sobre o *mercado de bens simbólicos*, ver a sugestiva reflexão de Bourdieu, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1992.