

# **SANGUE E SEXO NO SERTÃO**

A vida Sexual em *Cangaceiros e Pedra*

*Bonita* de José Lins do Rego

**Francisco José Alves**

Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-  
Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília

Brasília, outubro de 1990.

*"Sob avançados shopping-centers ainda pulsam sertões"*

**Carlos Guilherme Motta.**

**AGRADECIMENTOS:**

À professora Beatriz Góis Dantas, minha iniciadora nos meandros de Antropologia, pelo constante incentivo;

À Antonio Ponciano Bezerra e Joelina Menezes pela amizade, apoio e empréstimo de livros;

À Jean Robert Weisshaupt, amigo e guia intelectual, pela disponibilidade de sempre;

Aos colegas de Mestrado em Antropologia, especialmente Nei Clara de Lima e Lélia Lofego, pelas trocas existenciais e intelectuais;

À Afonso Celso Machado pela companhia, paciência e boa vontade;

A Josefa Naide Barbosa pela amizade e presença.

## RESUMO

Esta dissertação tem como objeto a vida sexual no sertão nordestino. Utilizando-se dos romances *Cangaceiros e Pedra Bonita*, de José Lins do Rego como fonte etnográfica, busca reconstituir as singularidades das “coisas do sexo” naquela sociedade, apontando para a inadequação de se utilizar do conceito de “sexualidade” para descrever aquela configuração. O Sertão não conhece “sexualidade” mas “sangüinidade”, termo que recobre um campo semântico distinto de “sexualidade”. Se o primeiro remete a um campo semântico sob a idéia de normalidade e patologia, a “sangüinidade”, por sua vez, aponta para valores que dizem respeito à distribuição de poder (penetrador/penetrado; dominador/dominado, homem/mulher).

## ABSTRACT

This dissertation is about the sexual life in Sertão (backlands) of the North-Eastern region of Brazil. Using the novels “Cangaceiros” and “Pedra Bonita”, of José Lins do Rego, as an ethnographic source, the dissertation aims to reconstruct the singularities of the “things of sex” in that society, showing the inadequacy of the use of the concept of “sexuality” to describe that configuration. The “Sertão” does not know distinct semantic field from “sexuality”. If the first term refers to a field separated by the idea of normality and pathology, “bloodness” refers to values about the distribution of power (penetrator/penetrated; dominator/dominated; man/woman).

**SUMÁRIO**

<b>I - INTRODUÇÃO.....</b>	<b>p.06.</b>
<b>II - O OBJETO E O MÉTODO.....</b>	<b>p.09.</b>
<b>III - O "ETNÓGRAFO" JOSÉ LINS DO REGO E O CORPUS.....</b>	<b>p.31.</b>
<b>IV - A ORDEM CULTURAL SERTANEJA.....</b>	<b>p.57.</b>
<b>V - A VIDA SEXUAL SERTANEJA.....</b>	<b>p.68.</b>
<b>1. A fala do sexo: terminologia sexual.....</b>	<b>p.68.</b>
<b>2. Adolescentes e celibatários.....</b>	<b>p.75.</b>
<b>3. O mundo do casal e seu avesso.....</b>	<b>p.84.</b>
<b>VI - ORDEM SOCIAL E ORDEM SEXUAL SERTANEJA.....</b>	<b>p.98.</b>
<b>VII- CONCLUSÃO: SEXUALIDADE OU SANGUINIDADE?.....</b>	<b>p.107.</b>
<b>NOTAS.....</b>	<b>p.116.</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>p.118.</b>

## INTRODUÇÃO

*"Como qualquer narrativa, um livro não tem fim; apenas ganha um ponto de suspensão. Um livro tampouco principia por sua primeira frase: esta remete a constelações outras, assim como a constelação de vozes esquecidas, lembradas, sequer ouvidas. Todo livro é produto de múltiplos e dispersos diálogos, muitos dos quais o próprio autor ignora."* (Lima, 1984:7)

Muitos foram os motivos que me levaram a debruçar-me sobre a vida sexual sertaneja. Aqui se misturam idiosincrasias pessoais, escolhas teóricas e preocupações político existenciais.

Em primeiro lugar este texto é um resgate. Um exercício de anamnese onde recupero parte da minha história pessoal enquanto descendente de sertanejos "tangidos" para o litoral pela seca.

Meus bisavôs maternos, em decorrência de uma seca que flagelava o sertão baiano, em fins do século 19, "descem" para o litoral esperando até que chovesse no sertão. Quando chega ao litoral a boa nova que chovia no sertão, meu bisavô não hesita: arruma os "trens" e retorna para a terra natal. Fica, entretanto, algo do meu bisavô no litoral: é um filho rapaz que resolve ficar para "tentar a vida" por ali e, quem sabe, um dia voltar ao sertão. O tempo passa, casa-se, constitui família e jamais volta à terra de origem. A separação definitiva: jamais meu avô voltou a ver os seus parentes sertanejos.

Mas meu avô guardou muito do Sertão e minha mãe, sua filha mais velha, conservou muito do **ethos** dos seus ancestrais pela linha paterna. Casada e tendo perdido o marido precocemente, tomou ela a dianteira no comando da família. Cresci ouvindo ditados onde este **ethos** estava cristalizado e observando as suas atitudes de sertaneja norteadas pela busca da honra e a evitação de comportamentos que a conspurcasse. O arcabouço moral da família era, assim, visivelmente sertanejo. Agora, retrospectivamente, vejo claro.

Quando alfabetizado li pela primeira vez o sertanejo Graciliano Ramos. Foi extremamente emocionado que revi os valores do Sertão belamente retratados na literatura. Tornei-me leitor freqüente do autor do magistral São Bernardo. Nos caminhos da literatura, descobri ainda José Lins do Rego. Mais uma vez reencontrava o meu universo cultural fixado em romances.

Preocupações existenciais e profissionais trouxeram-me ao Mestrado e em Antropologia. Minha opção por esta disciplina não foi simplesmente uma escolha intelectual fria, racional. Toda minha vida nela se envolveu. Vi que a Antropologia seria mais um canal de diálogo com a minha tradição cultural de origem. Mais uma vez buscava minhas raízes culturais distantes. Naquele período, duas disciplinas marcaram-me profundamente" Indivíduo e Sociedade (Ministrada pelo professor Luis Tarlei de Aragão) e Sociedades Camponesas (ministrada pelo professor Klaas Woortmann). Ambas, com nuances e intensidades diferentes falavam do meu mundo distante, quase perdido.

Juntei razão e emoção e resolvi estudar o mundo rural tomando como base empírica romances que tematizavam o meio rural brasileiro. A empreitada era demasiadamente vasta. Restringi o corpus e reencontrei o Sertão no "ciclo do cangaço e do misticismo" de José Lins do Rego. A literatura unia-se assim à Antropologia reunindo duas paixões.

No campo das escolhas teóricas um vasto arsenal se apresentava à minha disposição. Optei por aquela que, ao meu ver, melhor resguardava a alteridade do sertão. Fugi assim dos instrumentos conceituais que dissolviam a Diferença em Mesmice, transformando o Outro em Nós. Esta preocupação com a alteridade, ponto fulcral da Antropologia, levou-me a estudar as singularidades da vida sexual sertaneja "em seus próprios termos", no seu contexto de significação.

Mas porque estudar a vida sexual sertaneja ? É fato evidente a difusão modernizadora de uma visão médica e psicológica da vida sexual.

Cada vez mais a vida sexual torna-se objeto do "discurso competente" de médicos e psicólogos. Eles são considerados como possuidores da "verdade" sobre o sexo.

Sob as luzes do olhar perscrutador da Ciência, o sexo torna-se um ponto nodal de nossas vidas, centro de nossas personalidades, definidor de identidades... Estudar a vida sexual no Sertão nasce de um esforço de relativização das nossas modernas "certezas" sobre o sexo. Mostrando como as "coisas do sexo" lá se configuram, sugiro que a nossa forma de viver e encarar a "vida sexual" é apenas uma dentre outras possibilidades de vivê-la. Me anima o desejo de contribuir para o "alargamento do universo do discurso humano", fim último da Antropologia, segundo Geertz (1978).



## II - O OBJETO E O MÉTODO

Este trabalho tem como finalidade estudar a vida sexual no contexto da sociedade sertaneja tomando como material de análise dois romances de José Lins do Rego: *Cangaceiros e Pedra Bonita*, narrativas que tematizam o Sertão nordestino. Trata-se, assim, de uma tentativa de interpretação por sobre a interpretação efetuada pelo romancista para a elaboração das duas narrativas romanescas. Temos desta forma uma interpretação de terceira mão. Como nos lembra Geertz, "os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. Por definição somente um nativo faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura. Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são algo construído, algo modelado - o sentido original de fictio - não que sejam falsas, não factuais ou apenas experimentos de pensamentos". (Geertz, 1978: 26-7).

Tomo os textos do romancista (interpretações de segunda mão sobre a cultura sertaneja) e sobre ela construo uma interpretação antropológica (interpretação de terceira mão). Textos sobre textos, interpretações sobre interpretações. Ainda segundo Geertz, esta espiral é infinita pois nada impede que se façam trabalhos antropológicos "baseados em outras obras antropológicas" (Geertz, 1978: 25-n 2). Forma-se assim uma cadeia interminável de interpretações, uma tarefa constante, infindável.

A concepção de Antropologia como interpretação abre à disciplina um imenso leque de possibilidades de trabalho. A Antropologia pode dedicar-se assim à "leitura" de textos oriundos de outras formas de conhecimento como, por exemplo, os textos de extração literária.

A recuperação da especificidade da vida sexual sertaneja dar-se-á por via comparativa. É a partir do contraste com a sexualidade moderna que entenderemos aquela "vida sexual". Em um movimento de ida ao "outro" e volta ao "nós", tento captar a "realidade" sertaneja na sua feição peculiar. Trata-se de uma tentativa de "tradução", entendendo-se a Antropologia como um código adequado à realização dessa tarefa. Uma vez compreendidas as

coisas do sexo no Sertão, apresentá-las de maneira "legível" a outros que não participam daquela tradição. Uma dificuldade coloca-se desde o início nessa tentativa do apreender "por dentro" uma outra cultura. Geertz formula de maneira muito clara essa dificuldade. Escreve ele: "... como indivíduos fechados numa cultura são capazes de desvendar o pensamento de indivíduos fechados em outra?" (Geertz, 1983: 149).

O perigo do etnocentrismo ronda a aventura antropológica fazendo com que, muitas vezes, a singularidade do outro seja sacrificada, reduzindo a diferença do outro à identidade conosco. Efetua-se assim uma má "tradução", reiterando a velha idéia entre tradução e traição (*traduttori traditori*). A própria noção de sexualidade, em se tratando do Sertão, pode se constituir em obstáculo para a real compreensão das coisas do sexo no âmbito daquela sociedade. Não se trata, todavia, de um confronto direto entre esta e aquela. A comparação vem ser o recurso utilizado para demarcar as diferenças. Comparar para diferenciar, para evidenciar as diferenças que nos separam do sertão.

A comparação é tão essencial à disciplina que Dumont vê nesta operação o cerne da Antropologia. O fazer antropológico tem nas diferenças culturais o seu objeto precípua: "... a diferença entre nós e eles impõe-se a todo antropólogo e de qualquer modo, é onipresente em sua prática." (Dumont, 1985:13).

Esta comparação nasce da intenção de relativização. Cabe ao antropólogo desestabilizar nossas certezas demonstrando a natureza arbitrária da ordem cultural à qual estamos presos, efetuar um descentramento desbancando a tendência arraigada ao etnocentrismo. Quando cada vez mais a sexualidade moderna (médica e "psi") vai estabelecendo o seu domínio monopolista, o estudo de outros referenciais culturais poder ser-nos útil, no sentido de livrar-nos da monódia que se alastra com a modernidade sexual. A Antropologia teria assim, a exemplo da História, uma "função terapêutica": "permitir uma reapreciação do nosso sistema de valores", dando a nossa sociedade o sentimento de relatividade dos seus valores (Flandrin, 1988:8).

Um antídoto contra o "natural" narcisismo que permeia cada cultura transmutando valores relativos em dogmas absolutos. As semelhanças entre a História e a Antropologia têm chamado a atenção de alguns investigadores. Para Lévi-Strauss (1985:32) há, entre a História e a Etnologia, uma semelhança profunda: ambas estudam a alteridade; a primeira voltando-se para as sociedades outras no tempo e a Etnologia para outras sociedades no espaço. As duas disciplinas correm o mesmo perigo: a anulação das diferenças em decorrência do arsenal conceitual utilizado na abordagem. O perigo do etnocentrismo toma, na história, a forma de anacronismo ou seja, a visão do passado com os olhos ou categorias do presente, transformando o diferente em semelhante, (Rawland, 1987).

No âmbito de nossa investigação avultam alguns conceitos de importância crucial para o desenvolvimento da análise antropológica aqui pretendida. No quadro do nosso objeto propriamente dito - a vida sexual - temos os conceitos de "sexualidade" e "sangüinidade". Analisemos, do início, o instrumental analítico referente à vida sexual mais especificamente.

No discurso usual cotidiano valemo-nos do termo "sexualidade" de forma muito abrangente. Vejamos mais de perto o campo semântico recoberto por esta palavra, seja no discurso médico científico, seja no falar cotidiano dos segmentos médios urbanos do Brasil contemporâneo.

A abrangência dilatada do moderno conceito de sexualidade fica evidenciada nestas duas definições: "sexualidade não designa apenas as atividades que dependem do funcionamento do aparelho genital mas toda uma série de excitações e de atividades presentes desde a infância que proporcionam prazer irreduzível à satisfação fisiológica", (Laplanche & Pontalis, 1986:619); "A sexualidade envolve não somente os órgãos genitais mas todas as zonas erógenas do corpo assim como vontades, desejos e fantasias associadas à sexo", (Goldenson & Anderson, 1989: 245).

Vê-se, deste modo, o sexo alargando seu campo de abrangência, passando da mera fisiologia para dimensões mais imateriais como os desejos e

as fantasias. Como bem percebeu Flandrin (1989:32), a noção de sexualidade "ultrapassa hoje o contexto biológico e se imiscui em todas as áreas da experiência humana".

Esta plethora constitui-se no chamado "pansexualismo" de Freud. Não sem uma ponta de ironia, Ariés (1986:85) escreve a esse respeito: "(...) descobrimos o sexual em toda parte e aos nossos olhos, a menor forma cilíndrica parece fálica. A sexualidade não tem um campo próprio, para além do genital, ela invadiu o corpo do homem (da criança) ao mesmo tempo que o espaço social".

No seio desta lógica, a "sexualidade" torna-se essencial na definição da identidade do sujeito. O sismógrafo de nossa subjetividade. Richard Sennet é esclarecedor a este respeito: "Sexo é tão básico quanto comer ou dormir, de certo, mas está sendo tratado pela sociedade moderna como algo mais. É o senso comum através do qual as pessoas tentam definir seus gostos. Acima de tudo, a sexualidade é o termo através do qual as pessoas procuram estar conscientes de si mesmas" (Foucault e Sennet, 1981:3-7).

Foucault explicita este pressuposto: "Admitimos (...) que é no sexo que devemos procurar as verdades mais secretas e profundas do indivíduo; que é nele que se pode melhor descobrir o que ele é e aquilo que o determina" (Foucault, 1982: 44).

Gausson reconhece no dispositivo histórico da sexualidade uma função de controle dos indivíduos: "A sexualidade é uma invenção moderna que através da moral, da psicologia, da medicina, da justiça familiar, da biologia (...) governa a todos nós" (Gausson, 1984: 44) grifo nosso. "A sexualidade é, assim, um "conjunto de práticas, estratégias e discursos" que governa a todos nós nas sociedades modernas. Foucault enfatiza, dentre outras coisas, a natureza discursiva da "sexualidade". "Vivemos numa sociedade do sexo eloqüente" (Foucault, 1972,24).

Somos regidos por um "mecanismo, pouco visível, que faz o sexo

ficar numa tagarelice infindável".

O "sexo eloqüente se constitui em "sexualidade". Com a sexualidade o sexo sai, do corpo (reino das práticas) e se imiscui no vasto campo dos discursos. Sem discurar a sua efetividade concreta, a sexualidade é primordialmente um efeito discursivo. É a fala do sexo, a enunciação da verdade do sexo e no sexo. Com a sexualidade o sexo torna-se abstrato. Transcende o corpo e se espalha por todo universo do horizonte humano. Com ela o sexo torna-se transcendental, abstrato, discursivo e onipresente.

Foucault bem percebe a ligação entre a expansão da idéia de sexualidade e a psicanálise: "No cruzamento dessas duas idéias, a de que não devemos nos enganar a respeito de nosso sexo e de que nosso sexo esconde o que há de mais verdadeiro em nós mesmos - a psicanálise consolidou o seu vigor cultural. Ela nos promete ao mesmo tempo, nosso verdadeiro sexo e a verdade de nós mesmos que vela secretamente nele" (Foucault, 1982: 4).

Com a "sexualidade" se estabelece uma associação essencial entre o sexo e a verdade do indivíduo. Nela pode ler-se a verdade mais profunda do sujeito. A sexualidade inaugura, no campo das práticas sexuais, a idéia de indivíduo entendida enquanto "ser moral", independente, autônomo e assim essencialmente não social como é encontrado em nossa ideologia moderna (Dumont, 1985: 280). Tomando-se a terminologia dumontiana, pode-se afirmar que a sexualidade é a expressão do individualismo no campo da vida sexual.

Fazendo a genealogia da "sexualidade", Foucault vê claras diferenças entre esta e as "*aphrodisia*" - "coisas do sexo" entre os gregos. Enquanto a "sexualidade" se define a partir do desejo (que é distinto do prazer e autônomo em relação aos atos), os "*aphrodisia*", pelo contrário, ligam atos, prazer e desejo. Se a sexualidade está atenta às diferenças qualitativas das preferências sexuais, os *aphrodisia* centram a sua preocupação ética na questão da "atividade" e da "intensidade". A "sexualidade" se divide entre

"sexualidade" do homem e da mulher, os *aphrodisia*, ao contrário, cindem-se em dois pólos: os parceiros passivos (mulheres, rapazes e escravos de ambos os sexos) e os ativos (homens livres, senhores). Enquanto a "sexualidade" está estruturada segundo normas clínicas: o normal e o patológico, os "*aphrodisia*" orientam-se segundo valores políticos: o superior e o inferior, o senhor e o escravo, o homem e a mulher. Finalmente, se a "sexualidade" fundamenta a sua moral na idéia de normalização das pulsões sexuais, os "*aphrodisia*" regulam a sua moral pela idéia de "bom uso, determinando o momento oportuno e modulando-o segundo as posições e os estatutos sociais" (Foucault, 1984b). Foucault dá o conceito, enfim, do que vem a ser "sexualidade": "A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se compreende com dificuldade, mas à grande rede de superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e poder" (Foucault, 1984a: 100).

Foucault contrapõe ainda à noção da "*aphrodisia*" a noção cristã de "*carne*". Enquanto o sujeito mantém com a carne uma relação de decifração e desconfiança, nos "*aphrodisia*" não há lugar para estas atitudes. Se nos "*aphrodisia*" ato, desejo e prazer formam uma unidade, na experiência cristã da "*carne*" estes elementos são dissociados. As questões éticas principais, em se tratando da carne, são: quais atos? quais desejos? quais prazeres?. Nos "*aphrodisia*", ao contrário, a ética gira em torno da intensidade e da atividade: com que força se é levado pelos prazeres e desejos? Se a carne é uma experiência comum a homens e mulheres, a noção de "*aphrodisia*" na experiência grega está cindida entre atores passivos e ativos. Enquanto os "*aphrodisia*" são vistos como ancorados na natureza e, portanto, são essencialmente bons, na experiência da "*carne*" a atividade sexual, é algo de mau, ligado ao pecado original. Finalmente, enquanto na "carne" a excessividade do prazer sexual deriva do pecado, nos "*aphrodisia*" o prazer sexual é visto como naturalmente excessivo (Foucault, 1984b: 40-8).

A partir da conceituação destes termos, impõe-se uma questão: seria "sexualidade" um conceito plausível de ser aplicado na abordagem de toda e qualquer sociedade independentemente do tempo e do espaço, ou pelo contrário, o seu uso deve se restringir á sociedade ocidental moderna? Diferentemente do freudismo e na esteira das pesquisas abertas por Michel Foucault, acredito na historicidade da "sexualidade" e, portanto, na sua relatividade cultural. Assim, somente as sociedades ocidentais modernas possuem "sexualidade". O termo não pode assim ser utilizado para descrever a experiência das "coisas do sexo" em outras sociedades.

Contraopondo-se, então, à noção de "sexualidade", Foucault, em *A vontade de saber*, descreve e analisa um outro arranjo social existente em outras sociedades. Esclarece o historiador: "Pode-se admitir, sem dúvida, que as relações de sexo tenham dado lugar, em toda sociedade a um dispositivo de aliança: sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens" (Foucault, 1984a: 100).

Enquanto o "dispositivo de sexualidade" é uma forma peculiar à sociedade ocidental moderna, o "dispositivo de aliança" se faria presente em outras sociedades. O século 18, segundo Foucault, marca, no Ocidente, a passagem do "dispositivo" de aliança" para o de "sexualidade". Esta passagem é, na verdade, a emergência da modernidade no que diz respeito à assunção de valores tais como "nação", "amor" e "indivíduo". No bojo da modernidade estas noções irão afirmar-se como valores centrais. Isto não significa ainda, segundo ele, que o primeiro tenha substituído integralmente o "dispositivo de aliança". Lembra-nos assim, que **"foi em torno e a partir do dispositivo de aliança que o de sexualidade se instalou"** (Foucault, 1984a: 102).

No entanto, o "dispositivo de aliança" se diferencia de ponta a ponta do "dispositivo de sexualidade". Foucault traça um paralelo contrastante entre os dois: **"O dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e**

conjunturais do poder. O dispositivo de aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade enquadra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. Para o primeiro, o que é pertinente é o vínculo entre os parceiros, para os segundos, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza dos prazeres, por tênues ou imperceptíveis que sejam. Enfim o dispositivo de aliança se articula fortemente com a economia devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação das riquezas, o dispositivo de sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal - o corpo que produz e consome. Numa palavra, o dispositivo de aliança, está ordenado para uma homeostase do corpo social, à qual é sua função manter; daí o seu vínculo privilegiado com o direito; daí, também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a reprodução. O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global" (Foucault, 1984a: 101).

A partir desta caracterização minuciosa, Foucault fala, em seguida, do lugar do sangue em sociedades que funcionam a partir do "dispositivo de aliança". Sociedades de "sangüinidade" não de "sexualidade": **"Para uma sociedade onde predominam os sistemas de alianças (...) o sangue constitui um dos valores essenciais Seu preço deve, ao mesmo tempo, a seu papel instrumental (poder derramar o sangue), a seu funcionamento na ordem dos signos (ter um certo sangue, ser do mesmo sangue, dispor-se a arriscar o seu próprio sangue), a sua precariedade (fácil de derramar, sujeito a extinção, demasiado do ponto a se misturar, suscetível de corromper rapidamente). Sociedade de sangue - ia dizer de sangüinidade"** (Foucault, 1984a: 138).

O sangue, enquanto símbolo e valor, domina o imaginário social das sociedades regidas pelo "dispositivo de aliança". Quanto a nós, as sociedades ocidentais modernas, passamos **"de uma simbólica de sangue para uma**



**analítica de sexualidade"** (Foucault, 1984a: 139). A sexualidade, longe de ser uma invariante natural, é um "dispositivo histórico" singular que instaurou-se em data recente da história do Ocidente. Foucault aponta alguns traços básicos que caracterizam esse "dispositivo". A sexualidade é o correlato de determinadas práticas de poder. Em lugar de ser reprimida pelo poder, a sexualidade é um dos seus efeitos. Ela se constitui: (1) através da técnica de escuta: combinação da confissão e do exame regida pelo imperativo do "de dizer tudo e o poder de interrogar tudo: (2) do postulado da causalidade: "o sexo é dotado de um poder causal inesgotável e polimorfo"; (3) do princípio de latência: "o funcionamento do sexo é obscuro porque escapar faz parte de sua natureza e sua energia, assim como os seus mecanismos se esquivam; porque o seu poder causal é, em parte, clandestino"; (4) da regra de interpretação: **"a verdade não está unicamente no sujeito que a revela pronta e acabada. Ela se constitui em dupla tarefa presente, porém incompleta e cega em relação a si própria, naquele que fala só podendo-se completar-se naquela que a recolhe"**; e (3) do imperativo de **medicalização" polarizado entre o normal e o patológico"** (Foucault, 1984a: 64-66).(1)

Reconhece-se nestas características, a sexualidade moderna constituída pela medicina e pela psicanálise. Sintetiza Foucault: **"A sexualidade é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente que é a scientia sexualis"** (Foucault, 1984a: 67).

Pode-se dizer que a sexualidade é a forma como, na cultura moderna, conformaram-se as "coisas do sexo", pondo no sexo a verdade do sujeito.

Vista a sexualidade moderna, podemos nos voltar para a sociedade sertaneja, para nela examinarmos as suas especificidades. Em primeiro lugar a vida sexual não se constitui, no Sertão, um domínio autônomo. A vida sexual está englobada no rol das demais práticas sociais, especialmente as trocas e os serviços. A exemplo dos fatos econômicos nas sociedades primitivas, inexistente no Sertão a vida sexual enquanto campo independente. A vida sexual está

inserida no tecido social e não erigida em um sistema distinto (Dumont, 1985:14).

Inexiste, naquela ordem cultural, um termo que aglutine em si todas as coisas do sexo, tal qual a palavra "sexualidade". Não faz sentido falar-se em sexualidade sertaneja. A esse respeito, escreve o historiador Paul Veyne: **"... o perigo mais traiçoeiro é o das palavras que suscitam no nosso espírito falsas essências e que povoam a História de universais inexistentes"** (Veyne, 1976: 126).

Esse perigo ameaça não apenas o historiador, mas também o antropólogo, ao voltar-se para o estudo do outro. O estudo de culturas outras que não a nossa requer uma vigilância constante no sentido de salvaguardar singularidades e diferenças. Escreve Baudrillard (1984: 43-4): "falar de sexualidade 'recalcada' ou não, 'sublimada' ou não, nas sociedades feudal, camponesa, primitiva, é sinal de profunda imbecilidade".

Nestas sociedades, não se pode autonomizar o sexual como instância, como dado irreduzível, ao qual todos os outros possam ser reduzidos, a sexualidade, enquanto realidade autônoma, seria mais uma "fantasmagoria categorial" da qual o pesquisador deveria livrar-se ao lidar com outras sociedades.

O conceito de "sangüinidade" não é exaustivamente analisado por Foucault. Dele o historiador nos fornece algumas pistas que caracterizam o dispositivo. (Vale lembrar aqui que o universo analítico de Foucault é, sobretudo, a Europa entre a Antigüidade e a Idade Moderna). Em primeiro lugar, a *sangüinidade* regula o sistema de matrimônio e fixa o desenvolvimento dos parentescos e transmissão dos nomes e dos bens. Seu objetivo principal é a reprodução da trama das relações sociais. Estrutura-se tal dispositivo em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito. Neste contexto o que é pertinente é o vínculo entre parceiros com status definidos. Articula-se fortemente com a economia,

devido ao papel que desempenha na transmissão ou na circulação da riqueza. Está ordenado para uma homeostase do corpo social.

XXXXXXXXXXXXXXXXXX

O estudo da vida sexual numa perspectiva antropológica é ainda recente no Brasil. Mesmo levando-se em conta o estudo pioneiro de Malinowski sobre a vida sexual dos trobriandeses publicado na década de 20 e os estudos de Margaret Mead envolvendo o tema, só bem recentemente os antropólogos brasileiros resolveram "tirar a folha de parreira" que recobria a vida sexual dos diversos segmentos culturais existentes no Brasil.

*Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre pode ser considerado um marco pioneiro nos estudos antropológicos na cultura sexual brasileira. A obra pretende realizar uma investigação sobre a formação da família brasileira e, nesta gênese, a vida sexual ganha uma importância crucial. Para Gilberto Freyre, o encontro sexual entre negros e brancos é uma chave para o entendimento da formação social brasileira. Deste modo, dois dos cinco capítulos de *Casa Grande e Senzala* são dedicados à análise da participação do negro na "vida sexual e de família do brasileiro". Sem dúvida, a vida sexual é o eixo central da explicação freyriana do Brasil. Como bem percebeu Barthes, em resenha à tradução francesa da obra: "Gilberto Freyre introduziu na história do homem brasileiro uma sexologia pensada na escala da história" (Barthes, 1987: 8).

O sociólogo introduz nos estudos da cultura efetuados no Brasil a compreensão da vida sexual em seu sentido mais amplo "(...) mais do que a mera relação carnal entre dois indivíduos é uma força sociológica e cultural" (Malinowski, 1982: 21), grifo meu).

O trabalho pioneiro de Gilberto Freyre tem continuidade em décadas mais recentes com as investigações de antropólogos como Peter Fry, Edward MacRae, Luis Mott, Nestor Perlongher, Roberto Da Matta e outros.

Peter Fry inaugura no Brasil atual a Antropologia da homossexualidade. Parte da perspectiva de que "não há nenhuma verdade absoluta sobre o que é a homossexualidade e que as idéias e práticas a ela associadas são produzidas historicamente no interior de sociedades concretas e que são inteiramente relacionadas com o todo destas sociedades" (Fry e MacRae, 1985).

Fry estuda a homossexualidade enquanto prática culturalmente variante no tempo e no espaço. Munido de referenciais antropológicos (M. Mead, P. Clastres) e históricos (Michel Foucault e Paul Veyne), Fry investiga a constituição histórica da homossexualidade no Brasil, além do significado cultural das práticas homossexuais no campo das religiões afro-brasileiras, (Fry, 1982). Relativizando o conceito de homossexualidade e apontando para o seu caráter histórico, o autor chama a atenção para alguns traços constitutivos da "cultura sexual brasileira". Para ele, as taxonomias sexuais do Brasil popular, no campo das práticas homossexuais, não podem ser "traduzidas" pelos modernos conceitos de hetero e homossexualidade.

Na clareira aberta por Fry situam-se trabalhos de Edward MacRae (1986 e 1990). Nestas investigações o antropólogo propõe-se a analisar o papel exercido pelo movimento gay, na década de 70, na difusão e consolidação da identidade homossexual entre segmentos da classe média urbana brasileira. MacRae mostra a substituição do modelo hierárquico predominante no encontro homossexual por um novo modelo pautado pelo ideal de igualdade. Passa-se do par bicha/macho para a dupla gay/gay. Antes da difusão da identidade homossexual, Nestor Perlongher, por sua vez, rastreia a prática da "prostituição viril" em São Paulo, apontando para o "choque e emissão de dois sistemas globais de classificação: um arcaico, hierárquico, popular (bicha/macho) e o outro moderno, igualitário, pequeno burguês (gay/gay). O Movimento gay paulistano é o cenário onde ocorre o confronto entre estes dois sistemas culturais de classificação" (Perlongher, 1987: 250).

Tomando uma perspectiva marcadamente diacrônica, Luis Mott tenta rastrear as vivências homossexuais no Brasil colonial e em Portugal à

época dos descobrimentos. Através, sobretudo, do material deixado pela Inquisição, o pesquisador descobre a prática de sodomia entre os diversos segmentos que constituía a sociedade colonial brasileira. Luis Mott tece ainda uma "história geral" do lesbianismo no Brasil, a exemplo de João Silvério Trevisan com seu *Devassos no Paraíso*, sobre o homossexualismo masculino (Mott, 1987a, 1987b).

O estudo da vida sexual brasileira, por Roberto DaMatta, inclui-se em um esforço mais amplo de pensar a sociedade brasileira em sua totalidade. A vida sexual é mais uma antena para o autor sintonizar a "alma brasileira". Pois, descreve ele, "do mesmo modo que a sociedade se expressa pela arte, pela política, pela economia e pelo esporte, ela também se manifesta pelas formas padronizadas de sua sexualidade" (Da Matta, 1983: 26). (02)

Valendo-se da abordagem do material pornográfico (os "catecismos" de Carlos Zéfiro), conclui ele: "O universo de Zéfiro é plenamente complementar e muito demarcado. Nele existem homens e mulheres, fracos e fortes (...). Ativos e passivos" (Da Matta, 1983: 37).

Um traço comum apontado pelos diversos estudos de antropologia da sexualidade no Brasil é o predomínio da visão hierárquica constituindo a cultura sexual brasileira. No interior desta cultura o intercuro sexual reproduz, quase sempre, as hierarquias sociais: homem/mulher, passivo/ativo, dominador/dominado. A divisão hierárquica entre os parceiros sexuais é evidenciada por estes estudos : homens e mulheres, ativos e passivos, penetradores e penetrados. Na "cultura sexual brasileira" o encontro sexual é pensado e vivido, quase sempre, como reprodução ou reiteração das hierarquias sociais. A vivência sexual é um espelho da sociedade.

Esta breve resenha não teve a pretensão de apresentar todos os estudos da Antropologia da Sexualidade realizados no Brasil ultimamente. A intenção foi apenas mapear alguns trabalhos significativos nesta área de investigação mostrando os temas ou a problemática tratada. Este levantamento evidencia, dentre outras coisas, a exigüidade de estudos antropológicos

versando a vida sexual.

Evidencia-se contudo, a partir destes estudos, a pluralidade taxonômica e semântica, existente entre os diversos segmentos que compõem a nossa cultura sexual. De um lado a taxonomia pletórica das camadas populares e do outro a reduzida classificação médico-psicológica em confronto com aquelas. No campo da cultura sexual, como de resto noutros campos, configura-se uma relação de oposição entre os dois sistemas. Luis Mott em seu trabalho *Dez viados em questão: tipologia dos homossexuais da cidade do Salvador, Bahia*", dá-nos uma mostra das classificações sexuais populares. O universo homossexual popular soteropolitano divide-se assim em : "travesti, bichas e bofes" (Mott, 1987). Em se tratando de São Paulo, Nestor Perlongher cartografa uma nomenclatura sexual de cerca de 50 termos classificando os diversos agentes envolvidos no "negócio" da prostituição homossexual (Perlongher, 1987: 147). Ao lado de homossexuais, heterossexuais e bissexuais, categorias de extração médica ou psicológica, uma vasta nomenclatura popular classifica e diferencia os diversos papéis sexuais.

Teresa Adada Sell, recolhendo histórias da vida de homossexuais de Florianópolis, Santa Catarina, encontra entre estes uma classificação sexual cindida em termos como "ativo", "passivo", "homo passivo", "homo ativo", "heterossexual", "bicha", "bissexual", etc (Sell, 1987: 154-9). A situação catarinense parece fundir categorias de origem médica com outras de extração popular.

Uma pesquisa mais abrangente sobre terminologia sexual vem sendo realizada sob a direção do antropólogo Richard Parker (1988). Preocupado com campanhas educacionais contra a Aids, Parker busca catalogar e analisar as categorias sexuais usuais entre os diversos segmentos sociais da sociedade brasileira. Aponta ele para a ineficácia de campanhas preventivas contra a Aids se não levarem em consideração as peculiaridades da "cultura sexual brasileira". Escreve ele que, enquanto o pensamento médico-científico divide as pessoas em homossexuais, heterossexuais e

bissexuais, a "cultura sexual brasileira", por sua vez, põe a ênfase na noção de "atividade" e "passividade" como critério mais significativo na classificação sexual das pessoas (Parker, 1988: 5).

Além dos estudos versando sobre a "cultura sexual brasileira" de modo geral e dos estudos sobre a homossexualidade (masculina especialmente) há ainda que registrar-se, no campo da Antropologia da Sexualidade produzida no Brasil, as pesquisas sobre a prostituição feminina. Desta forma, Bacelar (1982) e Gaspar (1985) voltam-se para o fenômeno da prostituição buscando desvendar-lhe a sua lógica de inserção na sociedade, os papéis e as identidades a ela associados. O primeiro centra a sua investigação na família da prostituta, buscando "explicar e compreender a organização" daquele tipo de arranjo familiar. Seu campo empírico foi a zona do meretrício do Maciel de Salvador (Bahia). Gaspar, por sua vez, enfoca as "garotas de programa" em Copacabana (Rio de Janeiro), buscando investigar suas identidades através do cruzamento das visões dos clientes sobre as garotas, e da visão destas sobre aqueles.

Em se tratando do meio rural brasileiro, o Sertão, é, seguramente, uma das áreas menos investigadas por cientistas sociais. Ainda em inícios destes séculos temos os estudos pioneiros de Capistrano de Abreu versando sobre a formação histórica daquela região, denominado por ele de "civilização do couro" (Abreu, 1963). Marco fundamental no estudo do Sertão é a obra de Euclides da Cunha, *Os Sertões*, publicado em 1901. *Os Sertões* inaugura, *avant le lettre*, uma abordagem interdisciplinar da região sertaneja nordestina. Assim sendo, Euclides da Cunha vai da Geografia à História, da Sociologia à Psicologia, para explicar as peculiaridades do Sertão (Cunha, 1989). Em 1930, na leva da chamada "redescoberta do Brasil", é lançado *O Outro Nordeste* de Djalma de Oliveira (1970). O livro pode ser pensado como complementar ao retrato do Nordeste litorâneo efetuado por Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*.

Mais aproximadamente, Rui Facó (1988) aborda, sob a perspectiva do materialismo histórico, dois fenômenos típicos da sociedade sertaneja: o

cangaceirismo e o chamado "fanatismo" religioso. Em uma linha sociológica situam-se ainda os trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiróz (1982) e, mais recentemente, os de Carlos Alberto Dórea (1981). Tratando do cangaceirismo enquanto fenômeno social estruturalmente ligado ao Sertão em uma fase do seu desenvolvimento social: a transição das formas não capitalistas de produção para o capitalismo. O sistema de parentesco e o catolicismo popular sertanejo são investigados por Fukui (1979) e Silva (1982). Nos dois estudos são enfocados comunidades nordestinas do Sertão do estado da Bahia e do interior de São Paulo.

\*\*\*\*\*

Muitos são os cuidados apresentados pelos especialistas para o uso adequado do material ficcional como fonte sociológica. O problema pode ser formulado nos seguintes termos: de que maneira pode ser corretamente utilizado o texto ficcional como documento social? Ou ainda, quais os critérios para que o conteúdo de uma obra de ficção possa ser utilizada como fonte sociológica? De início, vale a pena lembrar que todo texto ficcional nunca é mera reprodução do real mas criação, metamorfose. O texto literário é poiese e não mera *mímese*. Cientes desse "viés essencial" do texto literário, deve o cientista social confrontar a informação literária com outras fontes documentais. O pesquisador não deve-se assim, confiar unicamente na fonte literária. Desta forma, deve distinguir o "estado de sociedade do estado da textualidade (Lima e Siqueira, 1981: 6941). Estar atento às transformações operadas no "dado bruto" pelo texto literário, à relação "indireta" e oblíqua que o texto entretém com a realidade extratextual, o mundo exterior à obra. Em se tratando de romances, deve "tomar em consideração o problema do ponto de vista narrativo" (Zeraffa, 1974: 48).

Quanto a esse problema, pode-se constatar a existência de duas visões distintas. Em primeiro lugar há aqueles que postulam a especificidade ontológica do texto ficcional. Para estes, o texto de ficção apresenta características que o diferenciam de outros textos de forma essencial. Anatol Rosenfeld, um dos representantes dessa perspectiva, assegura que a



"verificação do caráter ficcional de um escrito independe de critérios de valor. Trata-se, segundo ele, de problemas ontológicos, lógicos e epistemológicos (Rosenfeld, 1987: 15). Desta forma, o texto ficcional diferencia-se de ponta a ponta do texto científico. Os seres descritos na ficção são seres "puramente intencionais" que só se referem à realidade extraliterária de "um modo indireto"; a linguagem ficcional não pretende "adequar-se exatamente a seres reais" (o mundo extraliterário). O texto de ficção busca, desse modo, a verossimilhança e a coerência interna. Finalmente, à onisciência do narrador ficcional (descrevendo os personagens de "dentro") contrapõe-se a visão exterior do cientista (Rosenfeld, 1987: 17-27). Em síntese, Rosenfeld pondo lado a lado o texto ficcional e o texto científico, encontra neles caracteres diametralmente opostos. Assim, à natureza meramente intencional dos seres ficcionais, opõe-se a objetividade dos seres descritos pela Ciência; à linguagem da Ciência que visa adequar-se ao mundo real, opõe-se a linguagem ficcional buscando simplesmente a verossimilhança e a "coerência interna"; à visão "de dentro" do ficcionista contrapõe-se a perspectiva "de fora" do cientista.

Outra , a perspectiva do semiólogo Roland Barthes. Para ele, a demarcação das fronteiras entre a Literatura e a Ciência é acidental e, de forma nenhuma, há uma separação ontológica entre as duas formas de discurso. O que define a Ciência não é o conteúdo, o método, a moral, o modo de comunicação, mas o seu estatuto, "isto é, a sua determinação social: é objeto de ciência toda matéria que a sociedade julga digna de ser transmitida (...) a ciência é o que se ensina" (Barthes, 1988:24). Nesta perspectiva, a distinção entre Literatura e Ciência já não é ontológica mas histórica. Passa-se da imanência do texto para o contexto social. Para Barthes, a Ciência e a Literatura distinguem-se simplesmente quanto ao uso que fazem da linguagem. A primeira crendo fazer um uso meramente instrumental da linguagem e a Literatura assumindo plenamente o ser da linguagem. Conclui o semiólogo: "face ... verdades inteira da escritura, as ciências humanas constituídas tardiamente na esteira do positivismo burguês, aparecem como os álibis técnicos que a nossa sociedade oferece a si mesma para manter a ficção de uma verdade teológica soberbamente -

abusivamente - desvencilhada da linguagem" (Barthes, 1988: 29). A visão barthesiana parece fazer eco às interrogações de Foucault quando se pergunta como "*... entre todos os textos, o que faz com que alguns sejam sacralizados e passem a funcionar como literatura`?*" ou seja, "*qual o limiar a partir do qual um discurso (...) começa a funcionar no campo qualificado da literatura?*" (Foucault, 1987: 35).

Está claro que tanto Barthes quanto Foucault não acreditam na existência de critérios internos a partir dos quais possam distinguir-se o discurso literário do discurso científico. Visão semelhante parece encontrar-se em Lotmann em *A estrutura do texto literário* ao responder à pergunta: "quais são os textos artísticos e quais o não são?". Embora reconhecendo que o texto artístico (literário) apresenta algumas características peculiares, o estudioso deixa de lado estes critérios imanentes ao texto e parte para critérios de ordem cultural, portanto exteriores ao texto. Responde ele: "*Para que um texto possa funcionar de uma maneira determinada, é necessário que a possibilidade de uma organização seja prevista pela hierarquia dos códigos de cultura*". Ou, mais precisamente: "*(...) existe uma questão prévia necesssária para resolver a questão que texto é artístico, qual não é, ou seja a presença no próprio código de cultura de oposição das estruturas artísticas e não artísticas*". (Lotmann, 1978: 457).

É só no interior de uma cultura determinada que a distinção entre Literatura e Ciência pode ser colocada.

Partilho com Barthes a convicção de o "*mundo obra é um mundo total onde todo saber (social, psicológico, histórico) tem cabimento*" (Barthes, 1988: 24-5), ou seja, entendemos que uma obra literária, como qualquer outro texto, faz parte do arquivo geral de uma época em um momento dado (Foucault, 1987: 27). Deste modo, não há lugar aqui para uma distinção ontológica entre o texto ficcional e o texto científico, ambos, literatura e ciência, fazem parte do acervo das "coisas ditas" em um determinado momento. Isto explica a utilização por Foucault de textos de

rubricas das mais diversas na elaboração da sua *História da Sexualidade*, tais como tratados confessionais, textos literários, pedagógicos, médicos e jurídicos.

O problema central, na utilização do texto ficcional como documento sociológico, é a transformação operada pelo escritor do dado "bruto" em texto ficcional. A sociologia da literatura busca desvelar as relações do texto literário com a sociedade, já que o "romancista analisa os dados sociais, interpreta-os, esforça-se por determinar os seus aspectos essenciais, para, em seguida, os transformar em escrita" (Zeraff, 1974:14). Este é o propósito de uma Sociologia da Escrita que, segundo Zima, deve desvendar "*como as estruturas sociais entram nesta prática significativa chamada 'escrita', e como são nela transformados*". (Zima, sd: 246).

O problema é como, no corpo da escrita literária, encontrar a sociedade. Diversas são as soluções possíveis. Zima lembra a este respeito que o texto literário não é mera expressão da ideologia de um grupo social e que, deste modo, o texto não forma uma unidade coerente, mas absorve e transforma as contradições sociais fazendo aparecerem as "falhas" da ideologia. O texto literário é resultante assim de uma prática intertextual com os "textos" de sua cultura (Zima, sd: 245-6). Desta natureza complexa decorre a polissemia do texto literário. Como bem demonstrou Adorno, de forma direta ou indireta, a sociedade se faz presente em qualquer forma literária, mesmo naquelas tidas como pura abstração subjetiva e individual. Presente no conteúdo da obra ou fornecendo suas condições de possibilidade, o social é uma fatalidade da qual nenhuma forma literária pode escapar. Cabe ao intérprete da obra desvelar este social algumas vezes escurecido no próprio corpo textual. A abordagem deve partir assim da imanência do texto. O social deve ser desvelado nas diversas camadas que o constituem. Em lugar de ir ele previamente munido de categorias ou conceitos, estas devem nascer do próprio texto.

Adorno estabelece assim alguns "princípios" para a abordagem sociológica da obra literária: 1. **"Conceitos sociais não devem ser trazidos de**

**fora das formações líricas, mas ser hauridos de rigorosa intuição delas mesmas"** (Adorno, 1980: 194). Configura-se aqui o princípio de imanência da análise sociológica onde o texto deve ser o ponto de partida; 2. **"Obras de arte (...) têm sua grandeza unicamente em deixarem falar aquilo que a ideologia esconde"** (Adorno, 1980: 195). Malgrado a ideologia do escritor, o texto, pela sua própria condição de texto literário, deixa entrever realidade que a ideologia do autor gostaria de deixar no silêncio. 3. **"A sociedade marca o texto literário "in presentia" ou "in absentia"** (Adorno, 1980: 195). O Silenciado é tão significativo quanto o falado.

A abordagem deve ainda respeitar a natureza orgânica da obra. As passagens significativas não devem ser pinçadas do seu contexto. Estas passagens devem funcionar como fios condutores da análise e entendidos na sua funcionalidade no todo do texto. Deste modo, embora o objeto em foco seja a vida sexual, esta deve ser entendida na sua ligação com outros âmbitos correlatos da prática social do seu contexto de ocorrência. O contexto de ocorrência é um aspecto essencial a ser levado em consideração em uma abordagem antropológica. O "texto" da vida sexual sertaneja só se torna compreensível inserido no contexto mais amplo de uma ordem cultural sertaneja. As "coisas do sexo", enquanto práticas sociais, ganham sentido e razão de ser quando percebidas como fios na rede significativa daquela ordem cultural. O significado é contextual e, assim sendo, qualquer elemento de uma cultura deve ser analisado no interior desta e nunca de forma descontextualizada. Neste sentido, torna-se evidente a afirmação de Castoriadis de que "os fatos sociais não são coisas" pois **"eles só são coisas sociais e essas coisas na medida em que encarnam, ou melhor, figuram e presentificam significações sociais"** (Castoriadis, 1982: 400).

A comparação antropológica deve levar esse fato em consideração, pois se não o fizer, corre o risco de comparar coisas incomparáveis, emparelhando elementos heteróclitos, já que os traços culturais aparentemente semelhantes poderão ter significados diferentes, a depender do seu contexto cultural de ocorrência.

O vocabulário sexual usado em *Cangaceiros e Pedra Bonita* pode ser usado como meio de ingressar na ordem cultural onde se inserem as "coisas do sexo" na sociedade sertaneja. Desta forma, a linguagem será usada como testemunho, pois, como ensina Flandrin (1989: 100): "*o vocabulário conserva testemunhos insubstituíveis, sobre as formas e as fases de organização social, sobre os regimes políticos, sobre os modos de produção...*".

Sendo o sexo um componente significativo de qualquer organização social, a sua terminologia torna-se assim um caminho pertinente para se perceber como uma sociedade vive e pensa as coisas do sexo". A língua surge como o "interpretante da sociedade".

Estabelece-se uma relação de interdependência entre o mundo e a linguagem, não havendo lugar para a idéia de precedência do primeiro sobre a linguagem, como normalmente se pensa: "*... a linguagem deve instituir o mundo, e nada no código permite estabelecer um mundo sem decidir qual ser esse mundo e o que ele ser*" (Castoriadis, 1982: 406).

A linguagem forja o mundo, dando-lhe sentido, fazendo com que este se torne na ordem do possível. A linguagem forja o mundo à medida que torna possível enunciá-lo. Ela é uma dimensão do imaginário, ou seja, a criação incessante e essencialmente indeterminada (social/histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de alguma coisa. Assim sendo, o mundo só passa a ser real na e pela linguagem.

Início, portanto, a análise da vida sexual no Sertão ("Terminologia sexual") levantando termos referentes às "coisas do sexo" existentes nos dois romances. Feito o inventário, analiso cada termo ou expressão, pesquisando em dicionários de gírias ou expressões populares, buscando assim o campo semântico a que cada termo remete. Esta metodologia visa por em evidência as associações significativas de cada palavra e/ou expressão no contexto das narrativas.

"Adolescentes e celibatários" aborda as formas de iniciação sexual dos adolescentes sertanejos apontando para a radical diferenciação entre mulheres e homens. Enquanto o rapaz é incentivado para, logo após a puberdade, manter uma atividade sexual, da mulher se espera absoluta castidade até o casamento. Neste capítulo, tomamos como referência principal a trajetória do protagonista Antônio Bento, procurando contrastar a sua experiência com a de outros meninos de sua idade na vila de Açú. Tomando como parâmetro a solteirona da Vila, D. Fausta, os celibatários Domício e Velho Zé Pedro, procuramos perceber o lugar dos celibatários na sociedade sertaneja.

"O mundo do casal e seu avesso" culmina a trajetória da vida sexual sertaneja, dissecando as vivências sexuais no interior do casal e ainda aquelas práticas que ocorrem fora dele. Acompanhamos o roteiro que, no Sertão, segue a formação do casal. Analiso as fases do namoro, do noivado e, finalmente, o casamento. Aqui, mais uma vez, tomamos como eixo a trajetória de Antônio Bento em seu namoro, noivado e casamento com Alice. Fora do mundo do casal, analisamos as diversas práticas sexuais tais como prostituição, homossexualismo, adultério e estupro (violência sexual). Neste campo, nossa intenção é colocar em evidência as representações que decorrem de tais práticas sexuais no interior da sociedade sertaneja.

Em "ordem social e ordem sexual sertaneja" estabelecemos uma conexão entre as práticas sexuais e a sociedade. Mostro como a sociedade se reflete no interior do campo sexual, através da reprodução de suas hierarquias.

Finalmente, em "Sangüinidade ou sexualidade?" discuto a inadequação do conceito de "sexualidade" para compreender a experiência da vida sexual no interior da sociedade sertaneja. Aponto para o profundo entrelaçamento que, no Sertão, une vida sexual e sociedade.

### III - O "ETNÓGRAFO" JOSE LINS DO REGO E O CORPUS

As características da obra ficcional de José Lins do Rego tornam-se compreensíveis a fatos da sua biografia existencial e intelectual. Basicamente, há dois elementos prioritários: a infância passada no engenho do avô e sua adesão ao Movimento Regionalista. Analisamos aqui fatores da sua formação intelectual, destacando o papel exercido por Gilberto Freyre. Trata-se, em suma, de um perfil do José Lins do Rego enquanto homem-escritor. A partir de uma análise das características inerentes ao escritor, em decorrência de suas escolhas estéticas e/ou ideológicas, aponto para a possibilidade do uso de sua obra (romanesca) como fonte etnográfica.

A obra de José Lins do Rego tem matriz confessadamente memorialista. É de sua vivência de menino de engenho que ele retira grande parte do material trabalhado em seus romances. Neto de Senhor de engenho, o autor tem conhecimento vivencial daquilo que descreve na maioria dos seus romances. O mundo descrito nos romances que constituem o chamado "ciclo da cana de açúcar", o mundo vivido por ele durante a sua infância no vasto império de seu avô, no interior do estado da Paraíba. Esta matriz memorialista de sua obra foi reiteradamente confessada pelo escritor quando inquerido pela origem de sua literatura. Declarou ele em certa ocasião que o que valia era o "tempo morto".

Para o escritor o referencial mais importante é o manancial da memória. O tempo passado, de meninice no engenho do avô. O "tempo morto" é assim o reino da lembrança, o cabedal, retido na mente, de um modo de vida que já se foi. O "tempo morto" é o passado patriarcal do nordeste brasileiro. José Lins do Rego é narrador nostálgico do mundo baseado no trabalho escravo. A sociedade das casas grandes e senzalas, da indústria manufatureira do açúcar.

Esta obsessão pelo "tempo morto" leva o escritor a filiar-se ao

Movimento Regionalista. Este movimento ideológico e estético tem no tradicionalismo um dos seus pilares de sustentação. Enquanto o Modernismo paulistano apontava para o futuro, os regionalistas pernambucanos voltavam-se, reverentes, para a preservação do passado. O "tempo morto" de José Lins do Rego é o passado retratado em sua obra ficcional. Para ele a tradição é o "poder de vencer o tempo, de ser mais que o tempo" (Rego, 1981: 109-10).

José Lins do Rego adota uma concepção de arte como cópia da vida. A autenticidade e a beleza de uma obra de arte ou mais particularmente de um romance decorrem de sua relação especular com a vida. Esta visão sobre a arte percorre toda a produção ensaística do romancista paraibano. Falando de crítica literária, da língua (a ser utilizada nos romances), de outros romancistas e, mais amplamente, da arte em geral, José Lins explicitou reiteradamente essa perspectiva. Louvando um crítico tido por ele como exemplar, escreve que este buscava a vida na arte e não "um pronome fora de lugar" (Rego, 1981: 139-40). A língua dos romances deve ser aquela falada pelo povo. O escritor orgulhava-se de utilizar uma "língua carregada de impurezas", uma língua copiada de fala popular (Rego, 1981: 54). São famosas as suas diatribes contra os gramáticos e os puristas da língua. Algumas vezes comparou-os a tiranos. Para ele valia mais a espontaneidade da língua que a correção gramatical. É neste sentido que ele fala de "guerra dos gramáticos contra a vida" (Rego, 1981: 103). A língua da gramática é desqualificada por José Lins por se tratar de uma língua artificial.

É sintomática, a esse respeito, a sua apreciação sobre o poeta concretista. Segundo ele tal poeta "é mais um sábio do que um artista" (Rego, 1981:112). O menosprezo à técnica é bem a manifestação da concepção espontaneísta da criação literária de José Lins do Rego. É famosa a sua assertiva: "Os grandes escritores têm a sua língua, os medíocres a sua gramática" (Rego, 1981: 105).

O romance autêntico deve reproduzir a fala popular. Desta concepção decorre a forte presença da fala popular nordestina em seus romances, configurando-os como documentos de alta relevância para



pesquisas de caráter lingüístico.

Ao falar dos romancistas que lhe são caros, José Lins mais uma vez deixa entrever a sua concepção espontaneísta da criação literária. Aqui, pode-se adotar a fórmula: “diga-me quem admiras e te direi quem és”. Vejamos, portanto, o que leva o escritor a elogiar escritores como Tolstoi, Machado de Assis, Eça de Queiróz e José Américo. Vislumbra, José Lins em todos eles uma profunda ligação entre a literatura e a vida. Assim, Tolstoi é definido "como um oleiro gigante amassando o barro humano: (...) *A vida é um barro de que ele se serve*" (Rego, 1981:95).

Machado de Assis, considerado por ele "o maior romancista da América", é louvado pelo fato de ter sido "*como ninguém o provinciano de sua província*" (Rego, 1981:79-80). É da ligação com a terra e o povo que provém a força da boa literatura. "*É o vigor e a saúde que vem da terra, das entranhas da terra, da alma do povo*". Desta forma (...) "*criticar um romance porque ele exprime a desgraça de uma região, de uma porção da humanidade é querer conduzir a criação para o puro artifício gramatical*" (Rego, 1981:98).

Mais especificamente declara: "as literaturas que pretendem sobreviver terão que ligar-se às dores da terra" (Rego, 1981:104).

Eça de Queiróz, escritor modelo dos romancistas regionalistas de sua escola, é lembrado como sendo o "*primeiro escritor português que mais se aproximou da língua falada, a língua trivial, da língua humana*". (Rego, 1981: 85). O traço relevante do escritor oitocentista é assim a transposição, para o romance, da língua falada.

Via José Lins do nascedouro de sua obra ficcional os anos da infância passados no engenho Corredor no interior da Paraíba (Apud Rego e Atayde, 1957:57). De um modo geral, os seus personagens são recriações de pessoas reais com as quais o autor travou conhecimento, gente de sua família ou próximos. Gilberto Freyre, por sua vez, em conferência nos EUA em 1944,

afirmava o propósito do seu discípulo e amigo: "Às vezes, José Lins do Rego (...) escreve como quem simplesmente copia a vida; e ele tem copiado a vida a tal ponto que algumas de suas páginas são como se fossem antes de memória-escritas, é certo com vivacidade e vigor - do que puro romancista".

Conforme Gilberto Freyre o escritor paraibano "recorda mais do que inventa" (Freyre, sd: 197-8).

Marco fundamental na trajetória intelectual de José Lins do Rego é o seu encontro com o escritor Gilberto Freyre. O fato ocorre em 1932, em Recife, estando Gilberto Freyre retornando da Europa e o escritor estudante da Faculdade de Direito do Recife. Este encontro muda completamente os rumos da vida de José Lins do Rego. Ele mesmo confessa: "*Conheci Gilberto Freyre em 1923. Foi uma tarde de Recife, do nosso querido Recife, em que nos encontramos e, de para cá a minha vida foi outra, foram outras as minhas preocupações, outros os meus planos, as minhas leituras, os meus entusiasmos: Pode parecer romance, mais foi tudo realidade*". (Rego, 1941:9).

O até então estudante de Direito desatento e jornalista panfletário mergulha fundo no mundo da literatura pela mão do futuro autor de *Casa Grande e Senzala*. Por meio deste, José Lins trava conhecimento com a moderna literatura mundial, com escritores como Joyce, Lawrence, Proust etc.; Gilberto Freyre lhe ensina inglês, orienta-o. Chega mesmo a lhe traduzir poetas ingleses (Freyre, 1982:183). José Lins do Rego recordaria duas décadas depois: "*A casa da Carrapicho, onde Gilberto Freyre morava, era para mim como refúgio que eu procurava com ansiedade e timidez.(...) Escrevo sobre ele, e quase falo de mim mesmo, tanto me sinto obra sua, tanta influência exerceu sobre a minha pobre natureza, tão sujeita aos ventos e aos tormentos das tempestades*". (Rego, in Freyre 1941:21).

Gilberto Freyre irá lançar José Lins do Rego no interior do Movimento Regionalista. O congresso regionalista de 1926 terá nos dois, entusiastas propugnadores. Participaram deste evento literatos e intelectuais e mesmo gente do povo como cozinheiras, mestres-escolas etc.

A amizade com o autor de Casa Grande e Senzala irá influenciar, ou melhor determinar as opções estéticas e mesmo ideológicas do escritor paraibano in fieri. É ainda José Lins do Rego quem sintetiza o ideário regionalista de Gilberto Freyre. Contra o movimento modernista que se esboçava em São Paulo, acreditava ele que "*... o Brasil precisava era de se olhar, de se apalpar, de ir às suas fontes de vida, às profundidades de sua consciência. A literatura brasileira carecia de homens como foram Machado de Assis, Nabuco, Pompéia, de homens que soubessem tirar de dentro de si o que havia mesmo de original, de expressivo. Havia terra, havia gente, havia todo um Brasil característico, no Nordeste, no Rio Grande do Sul, em São Paulo, em Minas Gerais. E por que arrancar raízes que estavam tão bem pregadas à terra e desprezar os nossos sentimentos e valores nativos?*" (Rego, 1941:11-12).

O ideário regionalista se contrapõe ao cosmopolitismo característico do movimento modernista paulista. Configura-se uma refrega no Recife entre os partidários do regionalismo e os adeptos do modernismo. Comprometido com o Movimento Regionalista José Lins toma como empreitada preservar, através da recriação literária, a tradicional cultura nordestina. "A associação espiritual com Gilberto Freyre nunca se interrompeu", declara Austragésilo de Atayde no discurso de recepção do José Lins do Rego na Academia Brasileira de Letras: "*Os dois muito construíram, cada qual no seu terreno, seguindo linhas paralelas, ambos prodigiosamente líricos, animados pela mesma paixão da terra e do homem do Nordeste*". (Rego, & Atayde, 1957:67).

Essa paixão pela cultura nordestina bem caracteriza o Movimento Regionalista encabeçado por Gilberto Freyre. O Manifesto Regionalista, lido por este no Congresso Regionalista, define o Movimento como sendo uma "*reabilitação de valores regionais e tradicionais do Nordeste do Brasil*" (Freyre, 1967:27).

O espírito todo do Manifesto encarna uma veemente valorização e reassunção dos valores da cultura nordestina tradicional pois, segundo suas

palavras de conclusão, é *"todo o conjunto da cultura regional que precisa de ser defendido e desenvolvido"*. (Freyre, 1967:73).

Nesta linha de pensamento entende-se a crítica dirigida às "estrangeirices" que tendem a suplantam a cultura nordestina na alimentação, na habitação e nos demais hábitos. Em se tratando da literatura o Manifesto expressa uma clara opção pela temática regionalista: *"Quase não se vê conto ou romance em que apareçam doces e balas tradicionais como em romances de Alencar. Os romancistas, contistas e escritores atuais têm medo de parecer regionais, esquecidos de que regional é o romance de Hardy, regional é o romance de Mistral, regional é o melhor ensaio espanhol: o de Calvenet, o de Unamuno, o de Azorir"*. (Freyre, 1967:58).

Positivamente, o autor do Manifesto conclama os escritores nordestinos a tomarem a cultura nordestina como matéria viva para a sua arte: *"Que é dos poetas do Nordeste que não cantam figuras do vigor ao mesmo tempo regional e humano de João Ramos (...) Que é dos romancistas que não descobrem tais figuras de Dons Quixotes regionais?"* (Freyre, 1967:72).

Trata-se, na verdade, de um projeto político e intelectual em que todos deverão se engajar para a preservação do Nordeste tradicional. Esta valorização do regional parte da convicção de que *"o conjunto de regiões é que forma verdadeiramente o Brasil. Somos um conjunto de regiões antes de sermos uma coleção arbitrária de Estados"* (Freyre, 1967:32).

Depois de elencar algumas glórias culturais do Nordeste interroga Gilberto Freyre: *"Como se explicaria (...) que nós, filhos de uma região tão criadora fôssemos abandonar as fontes ou as raízes de valores e tradições de que o Brasil inteiro se orgulha ou de que se vem beneficiando como de valores basicamente nacionais?"* (Freyre, 1967:34).

Todo projeto intelectual do Movimento Regionalista faz eco profundo no ideal estético e existencial de José Lins do Rego. O criador de *Menino de Engenho* realiza em sua obra o projeto regionalista de forma

exemplar. Esta exemplaridade deve-se, é claro, à influência pessoal de Gilberto Freyre.

Em seu polêmico discurso de posse na Academia Brasileira de Letras declarou enfaticamente o seu compromisso com a cultura popular nordestina. "*Trago ao convívio de doutos e mestres a simplicidade de um falar ligado ao povo. Não me complicarão a sintaxe a presença dos sábios e os rigores dos que manejam o estilo*" (Rego, & Atayde, 1957: 11).

Este compromisso com o povo não se dá apenas quanto à linguagem. Na forma e no conteúdo José Lins do Rego pauta sua obra explicitamente na cultura popular; revelou de certa feita que os verdadeiros mestres de sua formação de romancista foram os cantores de feiras e as contadeiras de estórias de trancoso que ele muito apreciou na infância. A opção estética do escritor era inequivocamente pelas formas populares de expressão. Mais que isto, acreditava que a boa literatura devia ligar-se à terra. Teriam que adotar as invenções e as descobertas do povo, senão se transformarão em pobres das mais enfermias, com medo do sol, da chuva, da vida (Apud Athayde, 1957:71) Por conta desta estreita ligação com a terra e o povo do Nordeste José Lins do Rego definia-se como escritor telúrico. Da terra nordestina vinha a força de sua escrita. Declarou ele: "*Nada me arreda de ligar a arte à realidade e de arrancar das entranhas da terra a seiva dos meus romances e de minhas idéias. Gosto que me chamem de telúrico e muito me alegra que descubram em todas as minhas atividades literárias forças que dizem do puro instinto*" (Rego & Athayde, 1957:77-8).

Todas estas declarações tornam patente a vinculação de José Lins do Rego aos ideais propugnados pelo Movimento Regionalista na década de 20.

O romance regionalista de José Lins do Rego insere-se no chamado romance regionalista da década de 30 deste século. Trata-se de um momento da história da literatura nacional marcado por uma forte preocupação de se tematizar as coisas do Brasil. Este movimento tem um paralelo no campo do ensaísmo social configurando o que o historiador Carlos Guilherme Mota

denominou "redescoberta do Brasil". Na esteira desta redescoberta situam-se obras de ensaísmo social como *Casa Grande e Senzala, Raízes do Brasil*. A Literatura e a nascente ciência social brasileira irmanam-se no desejo efetivo de entender o Brasil nas suas especificidades. É um momento da chave na configuração da idéia de Brasil, da *nation building* brasileira.

O Movimento Regionalista tem assim um significado de relevo na construção da idéia de Brasil nos anos 20 e 30 deste século. Como bem acentuou Neroaldo Azevedo (1984:95), o Regionalismo é um movimento de dupla dimensão. Traz em seu seio, além de preocupações de ordem cultural, uma clara proposta de ordem política, uma visão de como deve o Brasil ser organizado e governado, enfim, uma idéia de Brasil.

Tendo como um dos propósitos fundamentais o conhecimento da realidade regional nordestina, o Regionalismo contribui de forma efetiva para o conhecimento do Brasil, para a constituição da *nation building* passando pelo reconhecimento das realidades regionais. A arte e mais particularmente a literatura tem como função um conhecimento problematizador da realidade brasileira, pois como assinala Merquior (1979:399) "*... na América Latina a literatura foi com freqüência um instrumento independente de conhecimento sociológico*"

No caso brasileiro, mais especificamente, nossa literatura tem se caracterizado, desde muito, por uma concepção problematizadora de sua função social. Antônio Cândido investigando a literatura brasileira, observa ser constante a ficção literária ter adquirido um "*significado de iniciação ao conhecimento da realidade do país*" (Cândido, 1985: 136).

Vê-se assim que a utilização da literatura como meio de conhecimento do Brasil tem sido uma constante ao correr de nossa história literária. É o mesmo Antônio Cândido quem declara enfaticamente : "*as melhores expressões do pensamento e da sensibilidade têm, quase sempre, assumido forma literária*" (Cândido, 1985:130).

É evidente o papel da literatura na construção da idéia de Brasil em diversos momentos da sua História e enfaticamente nas décadas de 20 e 30 deste século. Sendo a literatura o fenômeno central da vida do espírito e o locus privilegiado do "*nation building*" brasileira, analisaremos este "convívio íntimo" entre literatura e ideologia política.

O Movimento Regionalista tem em seu ideário estético e ideológico a preocupação com o conhecimento e a valorização da realidade regional. Neste sentido se define como tradicionalista, como afirmador dos valores tradicionais da região, da arquitetura à fala, da culinária ao folgado. Escreve Raissa Góes a esse respeito: "... *parece haver uma pergunta chave organizando os diversos discursos no âmbito da cultura escrita. As 'ciências do homem', o discurso da política, assim como os artistas voltam-se para essa questão: procurar conhecer é 'mostrar' o verdadeiro Brasil*" (Goes, 1986:3).

É esclarecedor sobre a questão a posição dos arautos do Movimento Regionalista do Recife frente ao movimento modernista do eixo Rio-São Paulo. Este último é desqualificado pelos regionalistas em decorrência da sua postura abertamente cosmopolita de aceitação de inovações estéticas vindas do exterior. As críticas de José Lins do Rego aos modernistas explicitam bem o contraponto entre uma visão localista e a perspectiva cosmopolita. Este conflito é, segundo Antônio Cândido, recorrente na História literária brasileira. Sempre a defrontar-se localismo e cosmopolitismo. O fechamento sobre si mesmo a abertura às influências exteriores. José Lins vê no modernismo um movimento "postição" e marcado pela "fraqueza". Para o autor de *Menino de Engenho* a boa literatura deve nascer da terra e do povo e nunca da macaqueação de valores exteriores e artificiais.

Antônio Cândido assim explica o fenômeno: "*Se fosse possível estabelecer uma lei da nossa vida espiritual, poderíamos talvez dizer que toda ela se rege pela dialética do localismo e do cosmopolitismo, manifestada pelos modos mais diversos. Ora a afirmação premeditada e por vezes violenta do nacionalismo literário, com veleidades de criar uma língua*

*diversa, ora o declarado conformismo, a imitação consciente dos padrões europeus*". (Cândido, 1985:109).

O localismo regionalista contrapõe-se ao cosmopolitismo dos modernistas paulistas. No entanto, vale frisar, modernistas e regionalistas estavam ambos preocupados em conhecer o Brasil. Os primeiros abrindo-se para o mundo de fora e os regionalistas escavando as tradições peculiares à região nordestina sem as "*perturbadoras influências do exterior*" (Apud. Azevedo, 1984:134).

A visão de José Lins sobre o Movimento Modernista paulista é extremamente redutora. Restringe o movimento a uma "badalação" de burgueses esnobes. É de se perguntar se o movimento regionalista não seria um lamento dos rebentos das oligarquias nordestinas decadentes no contexto da hegemonia da "política do café com leite"? A indagação ganha sentido. O Regionalismo surge então como resposta ideológica ao desprestígio político em que se encontrava o Nordeste no decorrer da República Velha. O movimento é assim uma expressão da região alijada dos destinos do país. É uma estratégia de luta ideológica, de afirmação política. Certamente o movimento não é redutível à sua função. No entanto a dimensão política ganha importância evidente, pois como afirma Antônio Cândido: "*a literatura contribui com eficácia maior que se supõe para formar uma consciência nacional e pesquisar a vida e os problemas brasileiros*". (Cândido, 1985: 132).

Foi na literatura, antes que na ciência, que o Brasil teve o rosto constituído. Não considero aqui "retoques" feitos, ou seja, a natureza "ideológica" ou interesseira do retrato. O fato é que cada um retrata o Brasil consoante os seus interesses. Carregando as tintas ou esmaecendo traços, o Brasil é retratado "à imagem e semelhança" do retratista, embora este se considere um mero copiadador do chamado Brasil real.

A feição abrangente do movimento é reconhecida por seus historiadores: "*Na década de 20 em Pernambuco, assiste-se a uma retomada*



*de preocupações em torno do regionalismo e do tradicionalismo como um fenômeno generalizado, quer na ordem política, quer na ordem cultural, com projeções na vida literária".* (Azevedo, 1984:95).

O Movimento Regionalista é, assim, um fato multiforme no panorama social do Nordeste dos anos 20.

Politicamente o Regionalismo defende a "unificação econômica do Nordeste" ainda a uma administração voltada para os interesses da região". Há que o governo central reconhecer as particularidades das diversas regiões brasileiras para além da artificial divisão em estados. O Brasil divide-se naturalmente em regiões e não em estados (Azevedo, 1984:153).

O ideário do Movimento teve em Gilberto Freire o seu principal animador e divulgador. Em torno dele permanece uma gama variada de escritores e de artistas desencadeando o movimento. Neroaldo Pontes de Azevedo, historiando o movimento, destaca o papel do sociólogo. Após quase seis anos fora do Brasil, volta Gilberto Freyre para a terra. Chega ao Recife no dia 08 de março de 1923. Anibal Fernandes em artigo para o *Diário de Pernambuco*, sob o título de "Gilberto Freyre", saúda o recém chegado, referindo-se a ele em termos elogiosos, especialmente à cultura invulgar. Ele irá aglutinar intelectuais para desencadear o Movimento Regionalista. José Lins do Rego, lembrando anos após, escreve: "*em 1923, em pleno surto do modernismo, voltava de seus estudos nos Estados Unidos e Europa um rapaz chamado Gilberto Freyre. E logo se iniciou com ele um movimento paralelo ao desencadeado em São Paulo e Rio*" (Rego, 1981:123).

Em se tratando de arte, o Regionalismo é francamente tradicionalista e voltado para a cultura regional. Relata José Lins do Rego: "*O regionalismo de Gilberto Freyre não era um capricho de saudosista, mas uma teoria de vida. E como tal uma filosofia de conduta. O que queria com seu pegadio à terra natal era dar-lhe universalidade (...). Queríamos ser do Brasil sendo cada vez mais da Paraíba, do Recife, de Alagoas, do Ceará*". (Rego, 1981:123).

Através da assunção das singularidades regionais a arte alcançaria a universalidade. O particular funcionaria como via para se atingir o universal. Combinaria a regional e o cosmopolita. (03)

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

A natureza documental da literatura de José Lins do Rego é atestada por alguns críticos literários. Esta feição torna-se compreensível à luz de sua filiação estética. Vejamos em primeiro lugar como a sua adesão à estética naturalista determina a feição documental da sua ficção romanesca.

Historiando a trajetória do naturalismo na literatura brasileira desde o século XIX até os nossos dias, Flora Sussekind deixa patente a constante aproximação entre a estética naturalista e a Ciência. O naturalismo tem como característica marcante a tentativa de reproduzir na arte os procedimentos próprios da abordagem científica. Segundo Sussekind, a literatura naturalista estabelece *“uma relação estreita com o saber científico hegemônico na época de sua redação. Os textos naturalistas acham-se submetidos à História como os enunciados científicos que por ela circulam (...) precisam estar na ordem do dia, do contrário arriscam-se a perder a confiabilidade como retratos diagnósticos do Brasil”*. (Sussekind, 1984:87).

Regidos por esta lógica, o naturalismo aproxima-se seqüencialmente do paradigma das ciências biológicas (século XIX), das ciências sociais, principalmente da economia (anos 30 deste século) e finalmente das ciências da comunicação (anos 70).

Graciliano Ramos, lídimo representante do romance de 30, coloca como tarefa prévia da elaboração romanesca *"a observação cuidadosa dos fatos"*. (Ramos, 1980:253). O romancista, tal qual o cientista, pauta o seu fazer pela "observação dos fatos". Atesta Sussekind que com o romance social de 30: *"as analogias deixam o terreno da biologia e passam para o campo das ciências sociais e da economia"*. (Sussekind, 1984:155).

Desta forma, nos anos trinta sociologizam-se à discussão intelectual e a produção ficcional do país". (Sussekind, 1984:157). Esta mudança de paradigma torna-se visível, por exemplo, na temática tratada pelos romancistas filiados àquela estética. Diagnostica Antônio Cândido: "*Romance fortemente marcado de neonaturalismo e de inspiração popular, visando os dramas contidos em aspectos característicos do país: decadência da aristocracia rural e formação do proletariado (José Lins do Rego); a poesia e a luta do trabalhador (Jorge Amado, Amando Fontes); o êxodo rural, e o cangaço (José Américo de Almeida, Raquel de Queiróz, Graciliano Ramos); a vida difícil das cidades em rápida transformação*" (Érico Veríssimo). (Cândido, 1985:123).

Como se vê, o conjunto temático do romance regionalista remete a uma preocupação sociologizante da literatura. A arte como meio de investigação da realidade nacional, como retrato sociológico da realidade brasileira. A literatura regionalista configura-se como uma forma, sob o disfarce da arte, da ciência social, de investigação sobre o Brasil.

Mas as analogias não se restringem à temática. "*Até o seu modelo romanesco - o ciclo - parece ter sido tomado de empréstimo a ciência econômica. Fato semelhante ao que ocorreu no século passado quando o naturalismo buscou no caso clínico inspiração para os seus mistos de romance e estudos de temperamento*". (Sussekind, 1984:161) .

Em se tratando particularmente de José Lins do Rego, a feição documental de sua ficção é facilmente constatável. Ele mesmo declarou sobre o projeto geral de sua obra que "*outra coisa não pretendia do que contar a história (sic) da minha terra*". (Rego, 1952:48).

O autor se entende na condição de um historiador, de um narrador do acontecido. O crítico, por sua vez, escreve: "*O lugar de José Lins do Rego na literatura brasileira é assegurado pela anexação que ele efetiva da realidade física e social nordestina, no plano da literatura*". (Lima,

1986:341).

E continua, apreciando o escritor: "*O grande fascínio exercido por José Lins do Rego está na decorrência de sua capacidade de conteur*". (Lima, 1986:342).

É exatamente o apego a narratividade que, segundo o crítico, o desqualifica enquanto romancista: "*O Autor não conseguiu, com exceção de Fogo Morto, deixar de ser mais do que um narrador, excelente narrador é verdade, porém a quem faltava fôlego para uma composição de altura*" (Lima, 1986:350).

Vê-se aqui como o que se afigura ao crítico literário como defeito ou limitação, aos olhos do cientista social que busca na literatura uma fonte para a investigação de algum aspecto da vida social, pode ser de grande valia. Assim, o grosso da produção ficcional de José Lins do Rego desqualificado pelo crítico como literatura menor por ser memorialista, constitui para o cientista social uma qualidade, pois torna mais evidente a natureza documental da ficção do escritor paraibano. O próprio Costa Lima enfatiza a natureza documental da ficção de José Lins do Rego: "*a classificação da regionalista se ajusta à sua obra porque ele tem caráter de documento, de fixação do comportamento, das criaturas marcadas pela situação sócio-econômica de certa região do nordeste*". (Lima, 1986:363).

No entanto a preocupação verista do autor de *Menino de Engenho* e o seu descuido com a forma, não se deve exclusivamente a possíveis deficiências do romancista enquanto criador. Ela decorre da sua adesão ao ideal estético peculiar do Regionalismo - o neonaturalismo. Mais que uma idiossincrasia pessoal, trata-se de fato de um projeto estético e ideológico do qual o escritor é prisioneiro. Abordando o movimento regionalista em sua totalidade, Sussekind observa que: "*tal literatura busca ansiosamente um Brasil tal e qual. Tamanha é a ansiedade, que chega a abdicar de seu caráter literário em prol dessa busca*". (Sussekind, 1984:36).

No interior de tal projeto estético e ideológico, o romance passa a ser mais valioso na medida em que é menos literatura (ficção) e mais verdade (reprodução especular do real). Literatura e Ciência aproximam-se. A literatura passa a ser mais observação que imaginação. É sintomática, dentro desta ética, a crítica de Graciliano Ramos que o seu amigo José Lins por este haver se aventurado a retratar a vida em um presídio sem nunca ter experimentado a condição de preso. A boa literatura deveria nascer da vivência do escritor e não de devaneios imaginativos. Esta era a opinião do escritor alagoano que afirmava: "*só me abalanço a expor a coisa observada e sentida*". (Ramos, 1987:61). (04)

Adentrando-se na análise da obra ficcional de José Lins do Rego, Costa Lima detêm-se nos cenários e nos personagens presentes nos romances. Constata o crítico que "*enquanto a visualização é paisagística, os tipos são documentáveis*". (Lima, 1986:364).

O escritor é pobre no seu poder imaginativo. Desta pobreza decorre que seus romances são mais cópias do real do que criações literárias. Abordando os dois romances *Cangaceiros e Pedra Bonita*, assinala que ambos "*são fracos e nada acrescentam à novelística do escritor. O que há de bom são os "flagrantes da vida real"*". (Lima, 1986:358) (grifos nossos). Em decorrência destes "flagrantes da vida real", os dois romances em foco tornam-se uma via possível de penetração no interior da sociedade sertaneja. Uma fonte de conhecimento histórico e antropológico. A técnica da veracidade ou verossimilhança permeia todo o romance social nordestino de 30. "*O romance quase chega a perder sua justificativa é meramente estético, para se colocar como um romance necessário*". (Góes, 1986:6).

Outro componente explicador da natureza sociológica da literatura de José Lins do Rego é a sua filiação ao sociólogo Gilberto Freyre. "*José Lins do Rego realiza, no plano da literatura, as indicações e preocupações sociológicas do mestre - ao qual atribui inclusive a sua carreira literária. É Gilberto Freyre quem indica aos moços do Recife o caminho a seguir*" (Góes, 1986:10).

José Lins é, deste modo, como que o alter ego romanesco do sociólogo. Via ensaio ou via romance ambos são animados pelo mesmo propósito: Conhecer e retratar o Brasil. Esta confluência de intenções que vem tendo como campo privilegiado a literatura, vem patentear o fato assinalado por Peirano de que "*no Brasil a literatura é símbolo de brasilidade, é valor e é, ponto de vista. Foi a literatura que servia de locus da pesquisa político-social*". (Peirano, 1987:22).

A evidente dimensão documental da ficção de José Lins do Rego retoma o problema respeitante às fronteiras entre a Ciência e a Literatura. Uma literatura que copia os procedimentos da Ciência (no caso, da ciência social) torna problemática a demarcação de fronteiras entre os dois discursos.

Desta forma, literatura e ciência não são discursos essencialmente diferenciados. É a localização social de cada discurso que irá determinar o seu estatuto no campo do conhecimento. Esta é a mesma questão enfrentada quando se busca, por exemplo, distinguir História e a ficção romanesca de Machado de Assis. Um historiador reflete sobre o problema: "*A distinção entre história e literatura já não mais se pode dar em função de que ou quem tem o privilégio é de ter ou ser o lugar da verdade, pois esta (...) não está localizada num ponto tal em que se possa segurá-la, como em alguns momentos se acreditou*". (Santos, 1985:7).

Descarta-se deste modo a possibilidade de se averiguar a veracidade do relato de José Lins do Rego comparando-o a outras fontes ditas científicas, pois ambos, ciência e ficção, são apenas relatos possíveis sobre uma determinada realidade. Trata-se do mesmo problema da confiabilidade dos relatos etnográficos feitos por antropólogos. Intentando analisar a antropologia enquanto escritura, Geertz chama a atenção para as "estratégias textuais" como fontes onde repousam a credibilidade dos textos etnográficos. Escreve ele: "*Esta capacidade de persuadir a los lectores (en su mayor parte integrados, al menos en parte en nessa forma de existência evasivamente chamada moderna) de que o que estan leyendo es una relacion autentica escrita por*

*alguien personalmente familiarizada con la forma en que la vida actua en determinado lugar, en determinado tiempo, en el interior de un determinado grupo constituye la base en que todo lo demais que la etnografia pretende hacer analizar, explicar, divertir, desconcertar, celebrar, edificar, assombrar, subvertir - descansa en último termino".* (Geertz, 1989:153).

Esta tarefa desmistificadora enfrenta, segundo Geertz, uma série de medos por parte daqueles que praticam a Antropologia. Esta forma de abordagem das etnografias põe a nu a falância de se acreditar que a confiabilidade de tais textos repousa no "poder de sua substantividade factual". Para o autor, o poder de convencimento do texto etnográfico reside nas "estratégias textuais" adotadas pelo etnógrafo para provar que esteve "lá". Contra aqueles que acreditam no caráter transparente e plano de linguagem da etnografia, Geertz evidencia a maquinaria retórica constitutiva de tais textos. No fundo, a autoridade etnográfica baseia-se na capacidade de convencer, no texto, que o etnógrafo esteve "lá". Patenteia-se a possibilidade de pensar-se os textos romanescos como etnografia. Ambos estão preocupados em convencer da veracidade dos seus conteúdos. A etnografia apelando para o "estive lá", e o romance regionalista para a veracidade do seu relato em decorrência de ser fruto da observação.

A dimensão documental do romance de José Lins do Rego tem levado alguns cientistas sociais a valerem-se de sua obra como fonte de investigação histórica e/ou sociológica. Em artigo incluído na coletânea *Arte e Sociedade*, organizada por Velho (1977), José Sérgio Leite Lopes toma os romances de José Lins para, a partir destes, analisar as relações de parentesco e de propriedade. Relata ele: "*Os romances de José Lins do Rego que constituem o chamado ciclo da cana nos fornecem elementos descritivos da família patriarcal tradicional brasileira em sua decadência. Através desses elementos se pode discutir e avaliar as teses comumente aceitas sobre esse tipo de família e a anulação da família dos trabalhadores que ela acarreta*". (Lopes, 1977:64).

Como se vê, Leite Lopes retira de José Lins exatamente aqueles

"elementos descritivos" que possibilitam um uso etnográfico destas fontes. Gilberto Velho, por sua vez, comentando o espírito geral da coletânea fala da intenção de "tomar a obra de arte como reveladora de uma determinada sociedade e momento histórico" (Velho, 1977:7).

Ainda se tratando de José Lins do Rego, Machado Neto toma os seus romances como material sociológico por meio do qual reconstitui a estrutura social do nordeste sertanejo e litorâneo.

Patenteia-se um projeto de utilização da arte literária como via de conhecimento e expressão da realidade nacional. Fazia-se mister conhecer o Brasil, era necessário que o Brasil se expressasse em sua língua nativa. Deste modo, o romance regionalista de 30 toma como matéria de expressão a cultura regional brasileira nos seus traços peculiares do folclore, do ambiente natural, da organização social; o ensaísmo sociológico, histórico, antropológico e econômico ter o mesmo escopo da literatura: conhecer e expressar o Brasil -, na sua essência eminentemente idiossincrática.

Tanto o movimento regionalista quanto o modernista expressam a seu modo a ideologia da *nation building*. Ambos estão preocupados com a construção de um certo Brasil, com a afirmação da nação brasileira frente às demais nações do mundo. Ambos estão de acordo com a idéia de que o Brasil precisa conhecer-se, investigar as suas singularidades, a sua cultura peculiar. Conhecer a verdadeira feição do Brasil é um projeto comum a modernistas paulistas e a regionalistas de Pernambuco. A literatura emerge juntamente com as demais artes e a ciência, como as formas de interpretação e de conhecimento da realidade brasileira. Antônio Cândido, estudando a emergência das literaturas latino-americanas, enxerga nestas um esforço constante de auto conhecimento, de auto expressão.

José Lins do Rego ocupa um lugar no âmbito desse projeto. Sua obra vasta recobre o período da história nordestina que vai da abolição até a década de trinta deste século. Traça ele um painel cheio de riqueza da transição da escravidão para a formação do trabalho livre. Passagem da



sociedade tradicional escravista para a industrial. Transição do engenho para usina. O romance de José Lins é um relato da decadência do mundo patriarcal e do surgimento da economia capitalista. Transição não meramente econômica, trata-se na verdade de todo um modo de vida que morre com os engenhos suplantados pelas usinas emergentes. Em "Menino de engenho", o escritor relata com saudade a decadência irrevogável de um mundo que era o seu. Quase toda a sua obra é um mural vivo da agônica passagem do Brasil patriarcal e servil para a nova ordem social dominada pela indústria movida pelo trabalhador livre.

A filiação estética associada à forma e conteúdo da obra evidencia a natureza documental ou, digamos, "etnográfica" da literatura produzida por José Lins do Rego (marcadamente aqueles romances que tematizam o Nordeste). O ensaísta Nelson Verneck Sodré, é enfático a este respeito: "*O autor de Bangüê, realmente, é um documentarista; sua obra, o documentário de uma região, de uma etapa, de paisagem física e humana*". (Sodré in Rego, 1971:LXI).

E vai mais adiante afirmando: "*Como documentário, sua obra é, sem dúvida, muito mais válida, muito mais próxima à realidade do que toda pretensão levantamento sociológico então elaborado a respeito da mesma região.*"

Escreve um outro crítico: "*ele não é tanto um verdadeiro romancista, mas antes um narrador, o recitador admiravelmente vivo do que não é possível senão transpor e revificar*" (Morais Neto apud Sodré, 1971:XXXIII).

Temos assim uma série de fatores que justificam o uso de romances de José Lins do Rego como documento. Há, em primeiro lugar, a sua opção estética pelo realismo na esteira de Machado de Assis e Raul Pompéia, escritores por ele admirados e que lhe serviram de guias. Fato significativo na sua trajetória intelectual é a leitura de *O Ateneu* e de *Dom Casmurro* em 1916 e 1918, respectivamente. O escritor paraibano não se cansava de elogiar estes

mestres da literatura brasileira como pioneiros das letras genuinamente nacionais.

Em seguida vale considerar sua adesão ao regionalismo que veio determinar uma opção consciente pela temática regional nordestina. Mas não pelo que trata José Lins é regionalista: forma e conteúdo estão extremamente próximos à cultura popular. Estava ele convencido que arte verdadeira devia nascer do povo, ter raízes fincadas na cultura popular. Por diversas vezes declarou que tinha o povo da sua região não apenas como tema, mas como mestres da sua literatura, do seu jeito de narrar, de contar histórias.

Há ainda um terceiro motivo pelo qual a obra do autor de *Menino de Engenho* pode ser considerada de caráter etnográfico: o conteúdo da maioria dos seus romances (marcadamente aqueles que tematizam o Nordeste do Litoral e do Sertão). Ainda por conta da adesão ao Regionalismo, o escritor optou por retratar aquilo que tinha vivido, ou aquilo que tinha conhecido de perto. A matéria de José Lins do Rego é a sua memória pessoal, é o que ficou guardado na memória dos tempos da infância, do "tempo morto". Em síntese, o caráter realista, regionalista e memorialista de grande parte dos romances de José Lins autoriza uma abordagem sociológica ou etnográfica destas mesmas obras.

\*\*\*\*\*

A produção intelectual de José Lins do Rego é vasta e de natureza variada. O escritor transitou do romance ao ensaio, passando pela memória e pela crônica. Ivan Junqueira, organizando uma antologia do escritor, divide em seus vertentes a sua produção: ficção, ensaio, crônica, conferências e literatura infantil.

No campo da produção ficcional, José Lins escreveu doze romances sendo o primeiro (*Menino de Engenho*) publicado em 1933 e o último (*Cangaceiro*) editado em 1953, quatro anos antes da sua morte. Geralmente, este conjunto ficcional é dividido pelos críticos e estudiosos em três subconjuntos. Peregrino Júnior (1957:5-17) classifica os romances do escritor

paraibano em três cortes temáticos: ciclo da cana-de-açúcar (*Menino de Engenho, Doidinho, Bangüê, Usina, Moleque Ricardo e Fogo Morto*); ciclo do lirismo erótico (*Pureza, Água Mãe, Riacho Doce e Eurídice*) e, finalmente, o ciclo dos beatos e cangaceiros (*Pedra Bonita e Cangaceiros*). José Aderaldo Castelo, outro estudioso de José Lins, adota praticamente a mesma divisão classificatória, apenas denominando de "obras independentes" o conjunto dos romances classificados por Peregrino Júnior como "ciclo do lirismo erótico" (Castelo, 1961).

Visto rapidamente o conjunto da obra, vamos nos deter mais acuradamente em *Cangaceiros e Pedra Bonita*, romances que compõem o denominado "ciclo do cangaço e do misticismo" no conjunto da produção ficcional do romancista.

Os dois romances formam, na verdade, uma única história. O cenário é o mesmo: a sociedade sertaneja; e os personagens transitam de um romance para o outro. O próprio José Lins reconheceu esta unidade entre os romances e escreveu ele no início de *Cangaceiros*: "*Continua a correr neste Cangaceiro o rio de vida que tem as suas nascentes em anterior romance Pedra Bonita. É o sertão dos santos e cangaceiros, dos que matam e rezam com a mesma crueza e humanidade*". (Rego, 1976).

O tema central dos dois romances é, pois, o Sertão nordestino dominado por dois fenômenos peculiares àquela sociedade entre a segunda metade do século XIX e a década de 30 deste século.

Apresentamos agora uma síntese do enredo dos romances em foco, começando por *Pedra Bonita*, a obra que dá início ao ciclo.

O romance está estruturado em duas partes. A primeira "A Vila do Açú", divide-se em dez capítulos e a segunda, "*Pedra Bonita*", está ordenada em dezoito capítulos. A primeira tem como cenário a vila do Açú, cidadezinha do interior sertanejo, Vila atrasada e sem maiores recursos. "*Pedra Bonita*", por sua vez, localiza-se entre a Serra do Araticum, fazenda dos pais do

protagonista e a "Pedra", local da aglomeração dos seguidores do beato.

O romance descreve a trajetória de Antônio Bento, coroinha do Padre Amâncio na Vila do Açú, interior do Sertão paraibano. Antônio Bento, ainda criança, fora dado ao Padre pela sua mãe na seca de 1904. Na Vila o coroinha sofre de uma ostensiva discriminação por quase todos os seus moradores. A razão da hostilidade é que Antônio Bento é oriundo de Pedra Bonita, local onde, há um século atrás, houve um sacrifício de donzelas e crianças num ritual dirigido por um santo visando, por meio do sangue, fazer ressurgir o rei D. Sebastião para instalar o paraíso terrestre. Afastado da família, Bento sabe que uma das razões que levou a sua mãe a doá-lo ao Padre foi a tentativa de livrá-lo do estigma familiar: seu avô havia traído o povo da Pedra, conduzindo as forças policiais que viriam destruir o reduto do Santo. Fazer Antônio Bento padre era, na intenção de sua mãe, uma forma de livrar a família da culpa atávica que a consumia.

Vivendo na Vila do Açú, Antônio Bento desconhece a sua história e as razões pelas quais é mal visto. Seu cotidiano se divide entre os cuidados da Igreja e a casa do vigário. Tem 17 anos e é inocente, “donzelo”, não conhece mulher, os adolescentes da Vila fazem chacota dele em virtude de sua donzelice. Na Vila, Antônio Bento conhece Dioclécio, um cantador ambulante que lhe conta muitas estórias, lhe revela o mundo do amor e do sexo. Coisas da relação entre homens e mulheres.

Após a partida do cantador Dioclécio, o coroinha Antônio Bento é seduzido pela solteirona D. Fausta, filha do Major Envagelista, o coletor de impostos da Vila.

Tendo que viajar o Padre Amâncio, Antônio faz uma visita a sua família na Serra do Araticum. Lá encontra seu pai, o Bentão, a sua mãe, Sinhá Josefina, e seus irmãos Aparício e Domício. Fazendo amizade com este último, Antônio Bento é levado ao velho Zé Pedro que lhe revela o segredo de sua família: a traição de seu avô ao "Povo da Pedra".

Antônio Bento retorna à Vila do Açú e, neste ínterim, seu irmão Aparício ingressa no Cangaço. O fato leva os pais de Antônio Bento a serem presos e espancados. Vingando o fato, Aparício chacina um grupo de policiais. Enquanto Sinhá Josefina e Bentão estão na cadeia da Vila do Açú, Antônio os visita. A vila passa a desprezá-lo mais ainda por ser irmão de cangaceiro.

Para perseguir o cangaço, a Vila passa por grandes transformações. A chegada de forças policiais incrementa o número de prostitutas existentes. A Rua da Palha cresce para o desconforto do vigário.

Chega à Vila uma comissão de engenheiros para construir uma estrada de ferro. Antônio Bento trava amizade com Gustavo, um auxiliar de engenheiro. Este lhe fala das suas aventuras amorosas. Por este tempo, aparece um novo santo na Pedra Bonita. Aparício, agora líder do cangaço, vai ao local e lá reencontra o seu irmão Domicio como ajudante do santo. Aparício e seu bando destroem as obras de estrada de ferro nas proximidades de Açú.

Sabendo do reagrupamento do povo ao redor do santo, Padre Amâncio vai, juntamente com Antônio Bento, ao local para tentar dissuadir o povo do "fanatismo". Lá chegando, Antônio Bento encontra os seus pais e o seu irmão Domicio como seguidores do santo. Padre Amâncio fracassa na sua missão de afastar os seguidores do Santo e volta, amargurado, para a Vila.

Começa a cogitar-se na Vila do Açú um ataque à comunidade de "Pedra Bonita". Aparício, chefe do cangaço, vai à Pedra e é abençoado pelo Santo. Uma primeira força policial que vai à comunidade para dissolvê-la é trucidada pelos seguidores do Santo. A partir do fato, Antônio Bento passa a ser ainda mais odiado pelos moradores da Vila, além dos irmãos do cangaceiro, é irmão do comandante do povo de Pedra. Domicio havia se tornado beato e ajudante do Santo.

Organiza-se uma nova expedição contra o povo de Pedra Bonita. Padre Amâncio, fracassado na missão de dissuadir os seguidores do Santo,

está agonizante e pede a Antônio Bento que vá a Dores (Vila próxima) para buscar um confessor que lhe ministre os sacramentos antes da morte. Saindo da Vila, Antônio vê-se ante duas opções: ir a Dores buscar o confessor para o padrinho ou avisar os seus em Pedra Bonita do ataque policial. Ao final decide rumar para a comunidade da Pedra.

O Açú é, segundo Machado Neto, uma Vila de "beira de caatinga". A sua atividade principal é o cultivo do algodão e a lavoura de subsistência além da criação, nas fazendas, de gado bovino. A estrutura social pode ser assim visualizada. No topo da pirâmide o Bel. Clarimundo, prefeito da Vila comprador de algodão e dono de uma loja e venda. Ao seu lado, o Padre Amâncio, vigário da vila, pessoa desprendida e piedosa, e o juiz, Dr. Carmo e sua esposa a D. Senhora.

Configura o poder policial o Major Cleto delegado da Vila. Temos ainda o Coronel Raimundo e Cel. Deodato, ambos donos de fazendas nas proximidades da Vila, membros da elite econômica local. Um pouco mais abaixo na escala do prestígio e poder encontra-se o Major Evangelista, coletor de impostos, e o escrivão de polícia, Paiva. Logo abaixo vem Seu Salu, dono de uma pequena venda; Joca Barbeiro, o fofoqueiro-mor da Vila, língua temida nas conversas da tamarineira; o marceneiro Leôncio e o cabo de polícia também chamado Leôncio. Ainda neste estado encontram-se personagens ligados à vida da igreja: D. Francisca do Monte, zeladora do templo e professora; Laurindo, sacristão e sua esposa D. Auta, além de D. Margarida, cantora do coro da igreja.

Como empregados domésticos temos Lula, criado do juiz; Maximina, criada negra do Padre; Ursulina, criado do Major Evangelista e Antônio Bento criado e afilhado do Padre.

A marginália social é composta pelo ladrão de cavalo Bolinha, o cantador de feira Dioclécio e as prostitutas da Rua da Palha.

A chegada de forças policiais e da comissão de engenheiros para

construção da estrada de ferro introduz na história uma nova leva de personagens. O tenente Maurício, chefe da volante que deve perseguir o cangaço; Severino, rastreador da volante, além de soldado. D. Luís, engenheiro chefe da comissão, seu auxiliar Gustavo, além de outros empregados.

Na fazenda Araticum temos o Capitão Bentão chefe da família Vieira e fazendeiro, Sinhá Josefina sua mulher e seus dois filhos Aparício e Domício, vaqueiros da fazenda do pai. Nas proximidades do Araticum mora o velho Zé Pedro, rezador celibatário e conhecedor do segredo da Pedra.

Feito este resumo de *Pedra Bonita*, passemos a *Cangaceiros*, que, como já dissemos, dá continuidade à história do romance anterior.

*Cangaceiros* tem como cenário a fazenda Roqueira, propriedade do Capitão Custódio, coiteiro do cangaceiro Aparício. A fazenda tem como principal atividade a fabricação de rapadura e a criação de gado bovino. Divide-se em duas partes: "A mãe dos cangaceiros" e "Os cangaceiros".

Após o massacre do reduto do santo pelas forças policiais procedentes do Açu, Sinhá Josefina e Antônio Bento fogem e vão fixar-se na Roqueira. Domício e Aparício estão no cangaço e Bentão havia morrido na comunidade do santo.

Domício, ferido num combate pela polícia, vem a Roqueira para recuperar-se e depois retorna ao cangaço.

Bentinho, agora trabalhador da fazenda, começa a namorar com Alice, filha do mestre do engenho da fazenda. Sua mãe, Sinhá Josefina passa a apresentar sintomas de loucura e termina por enforcar-se. Domício, outra vez ferido, vem se restabelecer na fazenda Roqueira. Bentinho, por sua vez começa a planejar o seu casamento com Alice e sua fuga do Sertão. Ele teme sofrer represálias por ser irmão de cangaceiro e a fazenda Roqueira coito de Aparício.

O noivado de Antônio Bento e Maria Alice progride até que a família desta sabe que ele é irmão do cangaceiro. O seu sogro, Mestre Gerônimo, não quer que sua filha case-se com um irmão de cangaceiro. Diante da negativa do sogro, Antônio Bento planeja, juntamente com Dioclécio, seu amigo cantador, o roubo da moça. A fatalidade ajuda os noivos e o Mestre Gerônimo falece de repente. Os três, Antônio Bento, Alice e o cantador Dioclécio fogem da Roqueira e logo após a fuga, a fazenda é invadida pela volante.

Além dos personagens Antônio Bento, sua mãe e seus irmãos cangaceiros, o romance *Cangaceiros* introduz uma nova galeria de personagens.

No ápice da sociedade da fazenda Roqueira, temos o Capitão Custódio. Tornou-se ele coiteiro de Aparício na esperança de que este lhe vingue o assassinato de um filho por um maioral da região. Abaixo deste, o Mestre Gerônimo, responsável pela fabricação da rapadura de seu engenho; Florentino e Felipe, vaqueiros da fazenda e os "carapinas" Florindo e Cosme. Ainda mais abaixo vem Donata, a criada do capitão; Terto e Germano, trabalhadores da engenhoca. Ao lado do Capitão Custódio situa-se o Cel. Cazuzza Leutério, chefe político da região e inimigo visceral do capitão e dos cangaceiros.

Há ainda na fazenda Roqueira os mensageiros de Aparício, Beirão Lascado e Moreno, as lavadeiras de ganho e seu Leitão, dono da venda existente na propriedade. Completa o quadro social a família do Mestre Gerônimo: Sinhá Aninha, sua mulher e seus filhos Alice e Zé Luís.

Como se vê, os dois romances possibilitam acompanhar a trajetória do protagonista Antônio Bento da infância à idade adulta. Fornece, assim, uma, oportunidade privilegiada de tomar um conhecimento dos diversos ciclos da vida sexual sertaneja com as diversas práticas que a configuram. No entanto, a nossa abordagem não se restringe ao protagonista das duas



narrativas. Analisaremos também a vida sexual dos outros personagens que com ele cruzam no interior das Narrativas.

#### IV - A ORDEM CULTURAL SERTANEJA

Sertão é uma designação genérica. Em seu sentido geográfico é a *"zona pouco povoada do interior do país, em especial do interior semi-árido da parte norte ocidental mais seca que a caatinga, onde a criação de gado prevalece sobre a agricultura, e onde perduram tradições e costumes antigos"*. (Holanda, 1986:1577).

Mais precisamente, pode caracterizar-se como uma das sub-regiões do nordeste brasileiro (Região da Mata, Litoral Oriental, Agreste, Sertão e Litoral Setentrional). Seguindo o geógrafo Manuel Correa de Andrade, o Sertão apresenta traços característicos: clima quente seco, agricultura de subsistência (mandioca, feijão, fava, milho, algodão), criação de gado bovino e caprino e a existência de duas estações bem definidas, a chuvosa (indo do verão ao outono) e a seca que ocupa os meses de inverno e primavera). (Andrade, 1986:41-5).

A ocupação do Sertão é mais recente que o litoral. A sua colonização ocorre na esteira da expansão de dois pólos: Salvador e Recife. Só dois séculos após o descobrimento do Brasil, o interior sertanejo ? foi ocupado tendo como fim aí desenvolverem-se atividades subsidiárias à economia do litoral: a criação de animais para a tração e para a produção de charque e de couro. (Dórea, 1981:18). A criação de gado é, nesta região, tão essencial que alguns historiadores a denominam de "civilização do couro". O estabelecimento de empresa colonial no Sertão ocorreu baseada no trabalho livre: de vaqueiros e criadores que travaram lutas constantes contra os índios que até então ocupavam aqueles territórios. Da própria natureza da ocupação e do espaço sertanejo, decorre uma das suas características significativas: Vaqueiros, cangaceiros, retirantes, cantadores, tropeiros deslocam-se incessantemente no espaço sertanejo, e deste para outras áreas vizinhas e/ou distantes. *"Realmente, o Sertão sempre foi habitado por uma população*

*acostumada às viagens e aos deslocamentos freqüentes e periódicos".* (Queiróz, 1982:20).

Além de ser uma região geográfica, o Sertão é, como já se acentuou, um locus onde perduram tradições e costumes antigos. Mais que o Sertão geográfico (região espacialmente localizada) interessa-me particularmente o Sertão enquanto ethos, ou seja, os aspectos valorativos do mundo sertanejo. Como afirma Geertz: "*O ethos de um povo é o tom, o caráter e qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e a sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete*". (Geertz, 1978:143).

Neste sentido, penso o Sertão como estruturado consoante um conjunto de valores que lhe são peculiares e que informa desde as formas de conhecimento e as opiniões, até a totalidade dos comportamentos humanos (Bornheim, 1987:20). A cultura sertaneja deriva de duas tradições: a hebraico-cristã e a greco-romana. No campo do "*ethos*", essa síntese tem uma natureza paradoxal. A cristã e a antiga caminham em direções antagônicas. Se a primeira se pauta pela universalidade (obediência de todos aos mesmos princípios gerais), a moral antiga por sua vez modula os seus princípios consoantes as diferenças sociais, ou seja, é uma moral que se adequa aos diferentes "status" dos atores sociais. Trata-se de uma moral particularista. Por outro lado, na ética antiga "*só cabia culpa que fosse o erro e não 'pecado', no sentido de violação consciente da lei interior tal qual entende a moral moderna*". (Mondolfo, 1968:291).

Embora não se possa negar o papel das Santas Missões na formação religiosa do Sertão Nordestino, somos tentados a afirmar que a ética sertaneja, de um modo geral, identifica-se muito mais com a ética antiga de origem greco-romana. A propósito, vale citar aqui, por exemplo, a drástica diferenciação entre a ética sexual masculina e a feminina que vigora naquela sociedade e ainda como a noção de "vergonha" substitui a noção de "pecado". Se o primeiro tem uma natureza eminentemente social, a noção de pecado apela para uma interioridade que deve ser julgada por Deus. A primeira é

mundana, ao passo que a segunda é de ordem nitidamente transcendental.

A passagem seguinte, de *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, é bem uma síntese da sociedade sertaneja. Nela são elencados alguns elementos fundamentais da cultura vigente no sertão nordestino desde a sua ocupação até a década de 30 deste século, época em que ocorrem significativas modificações na economia e na sociedade sertaneja em decorrência da introdução das estradas de ferro e do incremento do aparelho de Estado, dentre outros fatores: "*E ali estão com as suas vestes características, os seus hábitos antigos, o seu estranho afeito às tradições mais remotas, o seu sentimento religioso levado até o fanatismo, e o seu exagerado ponto de honra, e o seu folclore belíssimo de rimas de três séculos...*" (Cunha, 1989:72). (05)

O primeiro aspecto posto em destaque por Euclides da Cunha é a antigüidade dos hábitos sertanejos. O fato é explicável pelo relativo isolamento em que ficou o sertão desde sua ocupação pelos colonizadores até os anos 30 deste século. Isolado do litoral, o Sertão manteve-se na quase condição de "antiquário cultural" de costume e hábitos antigos ou seja, aqueles oriundos do fundo português nos primórdios da colonização das terras brasileiras. Vem, em segundo lugar, a questão da religiosidade sertaneja. O Sertão como palco do messianismo religioso. O Sertão povoado de beatos e santos prometendo o retorno de D. Sebastião e a instauração do paraíso terrestre com "rios de leite e ribanceiras de cuscuz". Segundo Agüero: "*A idéia essencial do messianismo é a espera e a chegada de um redentor que instaura uma nova ordem de justiça e felicidade, e isso parece responder ao mundo das imperfeições ou sofrimentos conectados com a esperança de um herói semideus que trará a salvação*" (Agüero, 1987:747).

É essencial ao messianismo a esperança escatológica comum a muitas crenças religiosas, inclusive ao catolicismo romano. No entanto, o messianismo aqui abordado vê o advento do Messias como fato próximo e a instauração do paraíso não no além, mas aqui mesmo na terra. No caso do messianismo rústico brasileiro há algumas características básicas recorrentes nos diversos movimentos ocorridos e investigados. Maria Isaura Pereira de

Queiróz, estudiosa do fenômeno em escala mundial, apresenta estes traços: estrutura hierárquica na organização comunitária, compreensão do Messias enquanto liderança sagrada e profana; a procedência dos seguidores dos baixos estratos da sociedade; a ênfase na família como modelo de organização e, finalmente, o entendimento do Messias enquanto reencarnação de figuras cristãs ou legendárias (Queiroz, 1977:306-8). Segundo a pesquisadora, os ditos movimentos vão, principalmente, em momentos de transição: "(...) *procurando reestabelecer o ritmo antigo, de modo que a organização supere a desorganização e restabeleça o consenso*". Conclui a socióloga: "O movimento messiânico é um processo de conservação da ordem" (Queiróz, 1977:367).

Machado Neto, por sua vez, vê o fenômeno do messianismo e do cangaço como decorrentes de fatores econômicos, sociais e ecológicos peculiares à sociedade sertaneja. "*O fanatismo religioso e o cangaço são fenômenos típicos de uma sociedade formada à base de atividades econômicas esporádicas, constantemente abalada pela seca e pelas lutas políticas miúdas, oprimida pelo latifúndio, arraigado a um tipo muito característico de espírito de corps responsável por um peculiar conceito de honra e justiça*". (Machado Neto, 1971:95).

O "fanatismo religioso" teria em sua origem explicadora fatores estruturais da sociedade sertaneja. Todos estes fatores conjugados explicariam a emergência de dois fenômenos.

No respeitante ao messianismo em especial, destaca Maria Isaura: "*O messianismo rústico surge em momentos de crise social no interior de sociedades dominadas pelo parentesco*". (Queiróz, 1977:319). Tal fenômeno seria uma reação à passagem de uma ordem moral baseada nos laços de parentesco para uma ordem baseada na economia; no lucro. Ele responderia à desagregação da sociedade parental pela emergência da organização econômica capitalista.

Dois fenômenos típicos, o cangaço e o misticismo, expressam, cada

um a seu modo, a natureza agônica da sociedade sertaneja. Como um Jano bifronte são as duas faces expressivas de uma mesma moeda. O cangaceiro e o beato são dois personagens constituintes da tradição sertaneja. "*Sertanejo é assim mesmo: vem santo, vem cangaceiro, vem a volante*" - afirma Sinhá Josefina, mãe de um cangaceiro e de um beato. Djacir Menezes, analisando a ocorrência dos dois fenômenos, assim se expressa: "Estamos diante de duas reações frente à sociedade: a reação violenta e a reação mística. A de trabuco e a do rosário. Uma recorre violentamente à bala, outra, misticamente à prece". (Menezes, 1970:85).

Em se tratando, todavia, da sociedade descrita em *Cangaceiros e Pedra Bonita*, o estudioso do Sertão não tem razão. Naquele meio social, o misticismo tem uma natureza cruenta. A idéia de sangue redentor, perpassa o imaginário dos seguidores do beato da *Pedra Bonita*. É por meio do derramamento de sangue de inocentes que o Sertão irá se transformar num paraíso. O sangue faria ressuscitar o esperado São Sebastião. Sinhá Josefina, seguidora de santo e mãe de cangaceiro "*sabia, com toda certeza, que a terra do sertão se cobriria de verde, que os riachos jamais secariam, que o leite das vacas e das cabras sobriam nas panelas dos pobres, que o povo nunca mais passaria fome, quando o santo enviado do Mártir São Sebastião desencantasse os mistérios, na Pedra lavada com o sangue dos inocentes. Ela sabia que todos que vissem o Santo ressuscitariam para o louvor final, para a festa maior de todos os tempos*".

Temos aí os elementos essenciais do messianismo, ou seja, a espera de um Messias (São Sebastião), com a conseqüente instalação do paraíso terrestre. (Agüero, 1987:747, Queiróz, 1977:27).

O cangaço pode ser definido pela sua ação violenta. É no poder de derramar sangue alheio que reside a principal força do cangaceiro. Assaltando fazendas, realizando vinganças, violentando donzelas. O cangaço atualiza seu potencial de violência, que, como já se viu, é usual no Sertão. O cangaço se vincula à sociedade onde está inserido; longe de ser excrescência anômala, o cangaço é parte vital no funcionamento daquela ordem social. Para o rapaz

pobre, representa a oportunidade de vingar o estupro da irmã, o assassinato do parente, a ofensa recebida. Para o fazendeiro coiteiro, o meio de vingar-se de um fazendeiro seu inimigo. O cangaço se introduz como meio eficaz na realização de vingança, que é uma tarefa essencial para a conservação da "honra". O cangaço tem o seu lugar na rede de alianças e conflitos que atravessa o corpo social sertanejo.

A honra masculina está no Sertão, sujeita a muitas vicissitudes. Trata-se de um bem muito precário que a cada momento pode ser manchado. Em primeiro lugar, o assassinato de um parente reclama que se realize vingança. Também em caso de violação, a vingança se faz necessária. Muitos cangaceiros, ingressavam no cangaço para vingar a irmã violada. Esperava-se daquele que tivesse uma irmã "ofendida", que lhe "lavasse a honra". A violação e o assassinato deveriam ocasionar pronta vingança por parte do grupo atingido. A não realização da vingança ocasiona a morte social daquele que deveria realizá-la e não o fez. Não realizar a vingança requerida é cair no opróbrio, na vergonha.

A idéia e a prática da vingança atravessam a sociedade de alto a baixo: cangaceiros, volantes, coronéis e demais sertanejos vivem sob o imperativo de revidar a ofensa recebida. "*Aparício no cangaço, vingando as desfeitas ao seu pai e à sua (...) mãe. Viera o Tenente Maurício para vingar o sargento Venâncio*". (P.B., p. 146).

Como demonstra Costa Pinto, esta forma de justiça é peculiar nas sociedades onde predomina a comunidade de sangue "em lugar da cidade territorial". Onde há a "*hipertrofia do poder privado e a dispersão e a fraqueza do poder público*". (Pinto, 1980:22).

A sociedade estabelecida no Sertão constitui-se sob a chancela da violência inicial contra o gentio, passa-se à violência mais abrangente da disputa entre famílias por questões de bens e de "honra".

Vivendo em constante "estado interno de luta", o Sertão não deve

ser encarado, no entanto, como uma sociedade anômala. Nela, a violência possui uma função positiva enquanto princípio estruturador da ordem social. A quase ausência do Estado faz com que a intermediação dos conflitos e das alianças dê-se sob a responsabilidade dos próprios agentes sociais sem a intermediação de uma força que lhe é exterior. Como nos lembra Maffesoli "*a dissidência social inscreve-se num duplo movimento de destruição e de construção*". (Maffesoli, 1987:21).

Forma-se, aí, uma sociedade onde o grupo familiar é primordial. Onde a pertença a esse grupo é vital para situar os indivíduos. A cooperação ou confronto ocorre entre estes grupos e não entre indivíduos isolados (Queiróz, 1977:312). Trata-se de uma sociedade de parentela. "*Uma sociedade onde os laços de parentescos são definidores de "status" e de direitos para os indivíduos que dela fazem parte. Uma organização social conformada em 'hierarquia piramidal'*". (Dória, 1981:83).

Trata-se de uma sociedade constituída pela justaposição de pirâmides familiares, como bem acentua um estudioso da área: "*O mundo do Sertão é autoritário, discricionário e repressivo*". (Silva, 1982:79).

A natureza violenta deste mundo decorre de sua natureza parental: é do confronto entre as parentelas que resultam os conflitos que atravessam o Sertão. Mas não apenas isto, é pela preponderância das parentelas que se explica essa sociedade vivendo em estado social de contínua desestruturação e reestruturação" (Queiróz, 1977:315). O parentesco demarca conflitos assim como determina alianças. Une e cinde no papel da chamada "justificativa privada e exercida pelos membros de uma parentela sob a forma de vingança. Nesta forma de justiça "*todo grupo sofre por um delito praticado por um dos seus membros*" (solidariedade passiva) e, por outro lado, "*todo grupo se une para vingar uma agressão a um dos seus membros*". (solidariedade ativa) (Pinto, 1980).

No confronto enfrentam-se grupos e não indivíduos isolados. A parentela aqui substitui o Estado, tomando deste o monopólio do exercício da

justiça peculiar às sociedades modernas. (Machado Neto, 1971:103-5).

A vingança sertaneja pondo em confronto grupos e não indivíduos isolados, assinala bem a natureza holista da sociedade sertaneja. Sob essa mesma perspectiva, torna-se compreensível o pouco valor atribuído à vida humana considerada individualmente. "*Na minha terra*", escreve o sertanejo Graciliano Ramos, "*uma vida representa escasso valor. O delito máximo é o que lesa a propriedade*" (Ramos, 1987 v.1, p. 142).

O patrimônio, enquanto garantia de reprodução material e espiritual do grupo, engloba a vida individual. Essa parece ser uma funda tradição do Sertão. Capistrano de Abreu, um dos primeiros no estudo da área, assinala: "*...(...) ladrão era e ainda hoje é o mais afrontoso dos epítetos; a vida humana não inspirava o mesmo acatamento*". (Abreu, 1963:152).

No âmbito de uma análise do Sertão alguns conceitos configuram importância essencial para uma boa compreensão daquela sociedade. Ordem moral, honra, justiça e solidariedade são, assim, conceitos-chave para um desvelamento antropológico daquela cultura. O Sertão se constitui enquanto uma "ordem moral". A expressão é aqui usada para indicar "*o sistema de valores e normas que governam o comportamento efetivo frente ao sistema de valores e normas*". (Kolb, 1987:838).

A abordagem visa aclarar quais são os valores, ou seja, os objetos norteadores da ação finalizada. Os valores são, assim, motivações para a ação, desencadeadores de necessidades, desejos e atitudes (Becker, 1987:1288). Norma, por sua vez, "*é o padrão social da referência (...) que serve para aprovar ou reprovar comportamentos, ensejando sanções de vários tipos e intensidades*". (Rios, 1987:822).

Alguns valores saltam aos olhos do observador atento da "ordem moral" sertaneja. Em primeiro lugar a honra. Este é um valor nodal do *ethos* do Sertão, ou seja "*os aspectos morais (e estéticos) da ordem cultural sertaneja*". (Geertz, 1978:143).



A honra enquanto valor tem merecido a atenção de antropólogos, sociólogos e historiadores. Zanota Machado, estudando as classes populares urbanas do Brasil, assim define a honra: "*A honra é um conceito relacional e coletivo: é atribuído a uma totalidade que circunscreve 'pessoas' frente a outras totalidades e é a partir desta totalidade que se desdobra em honra das pessoas. A honra atribuída a cada pessoa está na estreita dependência da atuação desta pessoa no eixo das regras hierárquicas de direitos e deveres. A honra feminina e a masculina são intimamente interdependentes (...) a desonra da mulher dá-se quando o seu comportamento rompe com os valores de virgindade e fidelidade constitutivos de identidade feminina (...) a honra masculina está centrada na intersecção do domínio privado com o público, seu comportamento em relação ao dever de chefe da família: prover a sua casa através do trabalho (ordem pública) e mostrar capacidade de decisão e comando (ordem privada)*" (Zanota Machado, 1985:8-9).

Em coletânea onde reúne estudos sobre o tema da honra e da vergonha nas sociedades mediterrâneas, Peristiany assim situa a honra enquanto valor: "*A honra é o vértice da pirâmide dos valores sociais. Ignorando outras classificações sociais divide os seres humanos em duas categorias fundamentais: os que possuem honra e os que não a possuem*". (Peristiany, 1988:4).

Pitt-Rivers, por sua vez, percebe na honra a sua natureza social de reconhecimento além da dimensão subjetiva da auto imagem. "*Honra é o valor que uma pessoa tem aos seus próprios olhos mas também aos olhos da sociedade. É a sua apreciação de quanto vale, de sua pretensão a orgulho, mas é também o reconhecimento dessa pretensão*". (Pitt-Rivers, 1988:13)

Como se vê, a honra requer, para a sua existência, o reconhecimento social. Não se trata, em absoluto, de uma auto atribuição subjetiva.

Baroja, investigando a origem histórica do conceito de honra na cultura ocidental, evidencia as fundas raízes etimológicas deste valor na língua

latina: "*A palavra honra (honor, honoris) tem muitos significados em latim clássico. Associa-se com idéias de consideração, estima e glória, liga-se à existência de dignidade e magistraturas públicas, recompensas, ornamentos e vestuários que levantam aquele que as possui acima dos restantes membros da comunidade*" (Baroja, 1988:64).

A honra, nunca se distribui igualmente numa sociedade. É um valor precioso desigualmente distribuído. É mais que isto, há aqueles que não a possuem. Honra e desonra são, desta forma, expressão de uma mesma realidade. Como percebeu Baroja (1988:66): "*A honra tem a sua expressão social naquilo a que se chama 'fama' e a desonra na 'infâmia'*".

Associada a noção de honra vem o conceito de justiça. No Sertão, a justiça é entendida, sobretudo, como reparar o dano, indenizando a vítima ou punindo o infrator. Estamos longe, aqui, do ideal de justiça compreendida como sendo a orientação para "dar a cada um o que lhe é de direito". (Plamenatz, 1987:660). A justiça sertaneja contrapõe-se à noção moderna de justiça exercida pelo Estado. Ela se exerce entre as duas forças em conflito sem intermediação de uma terceira força representada pela justiça dos órgãos do Estado. A justiça sertaneja é uma justiça privada. Ocorre em sociedades onde a família ou o grupo de parentesco exerce as funções do Estado. Ela surge quando há "*a hipertrofia do poder privado e a dispersão e fraqueza do poder público*" (Pinto, 1980:22).

A justiça privada, por seu turno, põe em evidência um traço característico da sociedade sertaneja, a solidariedade. Podemos afirmar que, no Sertão, como na sociedade Nuer, "*a vendeta é uma instituição política*" (Pritchard, 1978:172). Por meio dela a sociedade se estrutura e tem o seu funcionamento ordenado. "*A função da disputa é (...) manter o equilíbrio estrutural entre segmentos tribais opostos que estão, não obstante fundidos politicamente quando comparados a unidades maiores*". (Pritchard, 1978:170).

Como conclui Pritchard "*... a vendeta pode ser vista como um*

*movimento estrutural entre segmentos políticos por meio do qual é mantida a forma do sistema político Nuer*". (Pritchard, 1978:169).

A disputa, longe de significar um indicativo de desorganização, aponta, pelo contrário, para um princípio organizativo da sociedade. Pereira de Queiróz, analisando a sociedade rústica brasileira afirma que "*... se poderia considerar como traço peculiar à sociedade rústica o estado interno de luta, o estado social de contínua desestruturação e reestruturação*". (Queiróz, 1977:315).

A violência apresenta-se, aí, como uma função de organização social e não como um atavismo indicativo de um estado de anomia, de desorganização social. A instituição da vingança (enquanto forma de justiça) põe a importância de solidariedade nestas sociedades. Os conflitos, as dissidências põem em confrontos grupos e não indivíduos isoladamente. Como bem percebeu Pinto: "*É uma violência coletiva que põe à frente grupos, e não indivíduos*". (Pinto, 1980:5).

Estes fatores evidenciam a importância da parentela enquanto unidades englobadoras dos indivíduos. "*(...) fora da família o indivíduo não tem direito algum. Seu status é determinado e garantido por ela. O estrangeiro não tem direito algum, ninguém o defende, qualquer um pode atacá-lo, matá-lo até sem cometer com isso crime algum*". (Pinto, 1980:80).

Outra estudiosa revela: "*Relações de parentesco, de aliança matrimonial, de compadrio, de prestações de serviço, de gratidão uniam todos esses habitantes entre si, compondo grandes grupos de parentela, circundados por famílias de rendeiras e de moradores e por toda a sorte de outros protegidos*". (Queiróz, 1982:20).

Engana-se Capistrano de Abreu ao escrever: "*Muito tempo viveu esta gente entregue a si mesma, sem figura de ordem nem de organização*". (Abreu, 1963:151).

A sociedade sertaneja não é um modelo de anarquia. A inexistência dos aparelhos do Estado não significa que esta não possua princípios que regulem o seu funcionamento, que esta não tenha ordem.

## V - A VIDA SEXUAL SERTANEJA

### 1. A fala do sexo: terminologia sexual

Fazendo um inventário da terminologia sexual da sociedade sertaneja, esperamos entrar em contato com a cultura que a informa e lhe dá sentido.

Há, nos dois romances, um conjunto considerável de termos e expressões usadas para se referirem às "coisas do sexo". Avulta-se um conjunto de termos que nomeiam genitais, desejo e carência sexual, virgindade, intercurso sexual, violação. Não temos aqui a pletora terminológica encontrada por Pierson (1966:246), no interior de São Paulo, na década de 50 ou no calão espalhado por todo Brasil.

A genitália masculina e feminina é designada genericamente pela expressão "as partes". "*E agora, quando a cabocla cantasse de corpo nu, com as partes aparecendo quem o segurar para não correr atrás da sedução?*" (P.B. p.147). Ou ainda: "*Eu vi os soldados pegando nas partes das meninas*". (C. p. 177).

Nos dois casos a palavra partes é utilizada para discriminar os órgãos genitais da mulher. Mas a mesma palavra é também usada para designar os genitais masculinos: "*Cortaram os braços, cortaram as partes dos homens*". (P. B. p. 154).

Como registra Mário Souto Maior, em seu *Dicionário de Palavrão e termos afins*, "partes" são os órgão genitais externos de ambos os sexos" (Souto Maior, 1980:96). Esta forma de nomeação é recorrente em todo o

nordeste, sobretudo entre as camadas populares. O "Aurélio" registra ainda as variantes "partes pudendas" e "partes secretas". (Holanda, 1986:1273). Em Portugal, a expressão aparece com o mesmo significado. (Simões, 1985:315).

A abstinência sexual masculina é descrita pela expressão "jejum" e "ficar no seco". Assim, uma personagem, para falar de sua repulsa às prostitutas da Vila do Açú, afirma: **"Prefiro ficar no seco mas não faço dessas coisas. (...) Não podia compreender o gosto que tinha um homem a deitar-se com uma mulher daquela marca"** (P. B. p.172).

"Ficar no seco" é privar-se de ter relações sexuais. O desafoço na relação sexual, visto sempre na perspectiva do homem, do penetrador, é designada pelo verbos: "manjar", "espojar-se", "comer", "se servir", "vadiar", "matar a fome": **"Manjei a mulher do homem como quem come biscoito"**. (P. B. p. 171); **"Tinha me espojado em cima de uma inocente, de uma pobre de cabeça, sem tino"** (C.p. 122); **"Aqui neste Sertão tem ele terra e não manda nela. É como se fosse um homem casado que os outros comem a mulher"**. (C. p. 76); **"Só me contentava quando a gente chegava num lugar qualquer e eu matava a fome em cima de qualquer uma"**.

Conforme registram alguns dicionários consultados, todas estas expressões referem-se à atuação do homem no intercuro sexual. Registra um deles: **"Comer - gíria que significa ter relações sexuais, geralmente descreve a atividade masculina: ele come; ela, comida"** (Goldenson e Anderson, 1989:59). É importante ainda registrar que o citado verbo pode significar: consumir, corroer, absorver, tragar. Todos eles fazem uma explícita associação dentre dois atores em relação agônica (Holanda, 1986:436). **"Comer" pode também significar "desvirginar ou "deflorar"**. (Santiago, 1987:103).

Saindo do campo semântico alimentar, temos o verbo "espojar" e "vadiar". O primeiro refere-se à "ação de fazer cair na terra, estender-se e rebolar-se no chão, espolinar-se". (Holanda, 1986:707). A palavra é usada mormente para descrever as "atitudes do animal". **"Vadiar com mulher"**. (P.B. p. 191) descreve o ato de fornicar, como registra o "Aurélio" (Holanda,

1986:1748). Tem-se aqui uma polarização entre os dois atores sexuais. Fala-se de uma relação hierarquizada onde os dois ocupam papéis diametralmente opostos, antagônicos. O homem "manja" enquanto a mulher é "manjada" (comida). Nesta mesma linha de pensamento, o homem "se serve" enquanto a mulher "presta o serviço". Mesmo o termo "vadiar", "brincar", que poderia ter uma conotação de igualdade, de intercâmbio, refere-se a uma iniciativa do homem que "brinca" enquanto a mulher é o "brinquedo". O encontro sexual é pensado como uma relação entre dois indivíduos que possuem "status" bastante diferenciados e nunca permutáveis. O penetrador e o penetrado reproduzem, metaforicamente, a hierarquia social vigente no seio daquela sociedade. A relação sexual insere-se no agonismo geral que atravessa a sociedade sertaneja.

DaMatta, estudando a expressão da sexualidade brasileira de modo geral, percebe "forte ligação entre sexualidade e alimentação. O intercâmbio sexual é pensado sempre em uma metáfora alimentar. Alguém que "come" versus alguém que é "comido". Vemos a relação sexual como uma relação assimétrica, hierarquizada, polarizada entre dominador (comedor) e dominado (comido). (DaMatta, 1989). Trata-se de algo bastante profundo que atravessa todo o imaginário brasileiro, constituindo-o. O nosso modelo de vida sexual é calcado numa dicotomia entre passivo e ativo sexual. Em estudos sobre o meio urbano, Misse patenteia essa polarização presente na linguagem usual do cotidiano (Misse, 1976). A cultura sertaneja é permeada pelo modelo hierárquico levado ao seu paroxismo. Temos aí um universo extremamente cindido entre homens e mulheres, expressando uma tradição de larga extensão no chamado fundo cultural mediterrâneo. (Peristiany, 1988).

Homens e mulheres virgens (não iniciados sexualmente) são denominados "donzelos" e "donzelas": "Ele é donzelo" ( P.B. p. 190), afirma uma prostituta referindo-se a Antonio Bento, o protagonista de *Pedra Bonita*. A expressão é utilizada para o "*homem que não teve relações sexuais, homem casto*". (Holanda 1986:608), ou seja, "*homem sexualmente inexperiente*". (Goldenson e Anderson, 1989:80). Com significado semelhante aparece a donzela: "*Ele só papa donzela*" (P. B. p. 191). Segundo Aurélio

Buarque de Holanda, o termo, primitivamente, referia-se à "*mulher moça nobre*" (Holanda, 1989:608). Nos textos em análise, a palavra designa a "mulher virgem", como aliás em todo nordeste. As donzelas são ainda nomeadas pelas expressões: "moça donzela", "moça inteira". Da mulher que foi desvirginada, diz-se que "se perdeu", "está desonrada". O mesmo se diz do rapaz que teve as suas primeiras relações sexuais com mulher. Nota-se aqui uma significativa diferença, enquanto ser "donzela" é dignificante para mulher (antes do casamento), o mesmo não ocorre com aquele rapaz, que recebe a pecha de "donzelo". A virgindade é honra para mulher e desonra para o homem.

O homem que desvirginou uma mulher tem para com ela uma dívida. A virgindade é pensada enquanto um bem feminino. Assim sendo, aquele que tira esse bem estabelece com a mulher uma relação de dívida que deve ser paga. "*Eu não estava devendo nada à moça*". (P.B. p. 164). Afirma um cangaceiro para dizer que não havia deflorado uma moça.

Sendo a virgindade feminina um valor fundamental, entende-se porque o fato de desvirginamento seja designado pelas expressões: "desgraçar", "comer", "se servir", "estragar", "ofender", "comer a virgindade", "fazer mal". Tal ato é entendido como agressão à mulher e a seu grupo familiar. O desvirginamento é uma agressão e a sua ocorrência, fora do casamento, deve levar o grupo familiar da ofendida a vingar-se. "*Honra se lava com sangue*", diz um aforismo popular corrente no interior do Brasil (Souto Maior, 1980). A perda da virgindade é vista como algo que deprecia a moça ("perdida", "estragada"), na medida em que a virgindade é uma condição prévia para o casamento. Da mulher exige-se que chegue ao casamento absolutamente pura, inocente em matéria de sexo. A esse respeito, diz Pierson: "*Quanto à moça, espera-se em primeiro lugar que seja virgem. Trata-se de uma condição imperativa*". (Pierson, 1972 t. 3 p. 408).

Assim sendo, o desvirginamento deve ser reparado com o casamento da "ofendida" com o ofensor. Em caso de negativa deste dá-se lugar à vingança, pois não "lavar a honra" de uma filha ou irmã violada é atitude de suprema vergonha.

Passivo é o papel da mulher no intercuro sexual. "Passar", "agüentar", "tomar dentro" e "servir" descrevem o lugar feminino na relação sexual: "*Uma filha do Cel. passou a cabroeira toda e até a velha teve que tomar dentro como mulher dama*" (C. p. 46). O calão registra outras expressões semelhantes tais como: "passar na vara", "passar a pica", "passar no papo", "passar nos peitos", "passar o ferro", "passar o fumo", "passar o lápis", "passar pelas armas". (Almeida, 1981:196-7). "Passar" é, em síntese, "manter relações sexuais com". (Souto Maior, 1988: 121); "*Mulher nasceu foi prá servir aos homens*". (P.B. p. 191). O tema aparece aqui significando prestação de "serviços" sexuais da mulher ao homem; "*até uma menina de 10 anos agüentou o repuxo*". (C. p. 224).

A expressão "agüentar homem", segundo o dicionarista Horácio de Almeida, significa "*suportar um homem sexualmente*" (Almeida, 1981). O homem age e a parceira sofre a ação. Entende-se neste campo semântico a expressão "servir aos homens", dita por uma meretriz no romance *Pedra Bonita*.

O lugar do passivo também pode ser ocupado por um homem. "Cair com os quartos" descreve a atitude do passivo no intercuro sexual intermachos. O ato ativo pode assim "se servir" de outro homem (Souto Maior, 1980). Também o termo "bundeiro" descreve o que serve de passivo sexual para outro homem: "*Estiveram me dizendo que o tal Domício, irmão de Aparício Vieira, era um rapaz cantador de viola e até puxado a bundeiro, e virou caninana*" (C. p. 64). "Bundeiro" é o "indivíduo que dá a bunda", é o pederasta passivo" (Almeida, 1984:54). A palavra pode também designar o "*indivíduo que procura o pederasta para satisfação dos seus instintos sexuais*" (Souto Maior, 1988:19). O termo conota ainda "frouxido, passividade, covardia". Com o mesmo sentido, é utilizada a expressão "cair com os quartos": "*Pois não é que este cachorro, deu para cair com os quartos*" (C. p. 43).

A locução verbal do calão significa ser "pederasta passivo"



(Almeida, 1981:59). No romance, ela é usada referindo-se a um cangaceiro que passa a praticar relações sexuais com outros cangaceiros.

Outras palavras são utilizadas para manter o desejo sexual das pessoas. Homens e mulheres têm "cio" como os animais: "**Lembrava-se do negro Vicente saciando-se nas carnes brancas das moças. O cio dos cabras numa voracidade de cães famintos**". (C. p. 112); "A filha do major estava se espojando no chão como uma cachorra no cio" (P.B. p. 74). Registra o "Aurélio", na sua segunda acepção para a palavra: "O apetite sexual das pessoas". (Holanda, 1986:267). O desejo sexual feminino é chamado de "fogo": "**a moça tinha fogo de cem mulheres**" (C. p. 121); "Mulher até bonita e cheia de fogo" (P.B. 56). "Fogo" é usado popularmente em todo o Brasil significando "excitação sexual" (Goldenson e Anderson, 1985: 116, Holanda, 1986:792).

A gravidez e o parto são descritos pelos mesmos termos utilizado para os animais: "emprenhar" e "parir". "**Dentro das minhas entranhas gerou-se um filho do demônio. Eu pari um castigo de Deus**". "**Tinha sido uma mulher emprenhada pelo cão**". (C.p. 47).

Vê-se, aqui, uma significativa aproximação entre o sexo humano e o mundo animal. A coincidência vocabular aponta para uma mesma concepção sobre o instinto, seja entre animais seja entre humanos. Isto não implica, no entanto, que os sertanejos coloquem o sexo entre humanos no mesmo patamar do sexo entre animais. A valorização da virgindade feminina antes do casamento e o ideal de exclusividade da esposa, bem o demonstram a natureza regrada do sexo no Sertão.

A intenção de manter aproximação é descrita pela expressão "querer coisa". Relata um cantador: "**Uma vez estava sentado na ponta da estrebaria do homem sem cuidar de nada, olhando o tempo, e vi a moça na porta da casa de farinha olhando para o meu lado. Pensei que ela estivesse mirando outra coisa. Mas não era, a moça queria era coisa comigo**" (C. p. 164-4). "Querer coisa" descreve, eufemisticamente, o intento da moça de se aproximar

do cantador para namorar e posteriormente copular.

A partir do inventário da terminologia sexual da sociedade sertaneja, como aparecem em *Cangaceiros e Pedra Bonita*, algumas associações ou correlações saltam aos olhos. Em primeiro lugar, evidencia-se, como já foi dito, uma forte associação entre a vida sexual animal e humana. A identidade de termos para descrever as duas realidades aponta talvez para uma concepção onde não há diferença ontológica entre o sexo humano e o animal. O instinto sexual humano repousa na mesma natureza comum aos animais. Em segundo lugar, há de se observar a profunda dicotomia hierarquizada que separa, no Sertão, homens e mulheres. São pólos opostos, antagônicos. A cultura sertaneja concebe a mulher como paciente (sofre a ação) e o homem enquanto agente (faz a ação). Trata-se de experiências radicalmente diferenciadas e diferentemente valorizadas. Enquanto o homem (penetrador) é tido como superior, a mulher (penetrada) é inferiorizada, na sua passividade.

A linguagem sexual sertaneja é um retrato daquela sociedade: hierárquica, violenta e profundamente íntima ao mundo animal. A utilização de categorias do mundo animal para descrever aspectos da vida sexual humana, torna-se reveladora da atitude da cultura sertaneja para com o sexo. Leach avança a hipótese de "*que o modo pelo qual os animais são categorizados em relação à sua comestibilidade ter alguma correspondência em relação ao modo pelo qual seres humanos são categorizados com respeito às relações sexuais*". (Leach, 1983:184).

Se estabelece uma relação entre o mundo animal e o humano. Entre comestibilidade animal e vida sexual humana. O fato é que, parodiando Levi-Strauss, os animais não servem apenas para alimentar ou prestar serviços ao homem, eles servem também para simbolizar o sexo humano, para pensar a vida sexual entre os seres humanos. A compreensão, no Sertão, da vida sexual humana, a partir de categorias do reino animal, aponta, em primeiro lugar, para uma percepção de continuidade entre vida sexual humana e animal. A vida sexual humana é regida pelos mesmos imperativos naturais dos animais. Como no reino animal, os humanos dão vazão a seus impulsos. Os machos

humanos "cobrem" as fêmeas e as "emprenham" como os demais animais. A "animalização" da vida sexual sertaneja dá-se no contexto mais vasto de uma naturalização das coisas do sexo no que diz respeito aos seus princípios de funcionamento enquanto força vital. A presença de termos como "manjar", "comer", "fome", denotam forte associação entre impulso sexual e necessidade de nutrição. Por outro lado, a relação alimentado/alimento expressa a construção cultural das hierarquias sociais, vigentes no encontro social, ainda que naturalizado por seus atores.

## 2. Adolescentes e celibatários

No Sertão, como de resto em outras sociedades tradicionais, a informação sexual das crianças e adolescentes, dá-se de forma espontânea e informal. Configuram-se três oportunidades de aprendizado: a escuta de conversa de adultos; a observação da vida sexual dos animais e a socialização nos grupos de idade. A partir destas formas o adolescente adquire as informações fundamentais sobre a vivência sexual nos moldes ideais ditados pela comunidade. Especialmente nesta área registram a forma de educação sexual dos adolescentes sertanejos. "*A iniciação sexual sertaneja é espontânea. Meninos e meninas aprendem o essencial no convívio com os animais.*" (Silva, 1982:82).

Evidencia Silva a observação da vida sexual dos animais como fonte de informação sobre as coisas do sexo para meninos e meninas no Sertão. O fato não é desprovido de significação. Ele torna compreensível, talvez, o uso da terminologia animal para descrever as condutas sexuais no universo humano. Donald Pierson, por seu turno, encontra outra fonte de informação sexual dos adolescentes sertanejos: "*A educação sexual, amiúde incompleta e mesmo inexata é feita apenas por meio de conversações ouvidas ou informações transmitidas por outras crianças.*" (Pierson, 1972:328).

Acrescenta o sociólogo americano ao repertório de informação sexual sertaneja a conversa nos grupos de idade.

Na Vila de Açú, o grupo de conversa da tamarineira exemplifica bem esse meio de socialização dos comportamentos sexuais dos meninos, a partir de escuta das conversas de adultos. A existência de lugares, exclusiva ou preferencialmente, masculinos não é uma singularidade do Sertão. A literatura etnográfica é rica em registros da existência destes espaços em sociedades espalhadas por todo mundo. Nelas a oposição masculino/feminino se expressa, dentre outras formas, pela ocupação de espaços diferenciados. Este é o caso, por exemplo dos Iatmul da Nova Guiné, cuja casa dos homens" é um espaço tabu para as mulheres, como registra Margaret Mead: "*No interior da casa cerimonial ocorrem todos os acontecimentos do ritual, do problema da guerra, dos debates e também (...) o prelúdio da caça ao crocodilo e a festa da guerra. Geralmente, o andar de baixo é permitido a mulheres e crianças de modo que, desde que mantenham uma distância respeitosa, poderão ver algumas atividades cotidianas.*" (Mead, 1971:86).

Esta segregação espacial é ainda encontrada por Bourdieu na sociedade Cabília (Argélia). Nela, espaços femininos e masculinos são diferencialmente valorizados: "*A posição entre fora e dentro, modo de oposição entre sagrado direito e o sagrado esquerdo. Exprime-se concretamente na distinção traçada entre espaço feminino, a casa e seu jardim (...) espaço fechado, secreto, protegido, ao abrigo das intromissões e olhares e o espaço masculino, (...) sítio da assembleia, a mesquita, o café, os campos e o mercado.*" (Bourdieu, 1988:179).

Em muitas destas sociedades é nestes espaços sexualmente segregados que se dá a socialização dos adolescentes. Assim, na sociedade Tchambuli (Mead, 1976) a iniciação do adolescente é marcada pela passagem do espaço das mulheres para o espaço masculino. Nesta, o neófito é transladado do universo feminino para o masculino adulto.

Na Vila, homens adultos se reúnem debaixo da tamarineira frondosa para fofocar, contar estórias. "*Antonio Bento, (...) gostava de sentar por perto para escutar (...) E passou a ser ouvinte constante dos bate-bocas*" (P.B. p. 26).

Para o protagonista adolescente, "atrasado" na sua iniciação sexual, as conversas da tamarineira, foram a sua primeira fonte de informação sobre sexo. Este lugar de conversa masculina não é bem visto pelas mulheres. "As mulheres censuravam os maridos. Não gostavam daquelas reuniões onde se falava da vida alheia, onde se contavam histórias debochadas (...) Brigavam com os meninos. Que não fossem escutar as porcarias daqueles homens velhos sem respeito." (PB p. 25).

O lugar é nocivo para os meninos, na perspectiva das mulheres, porque nele o sexo é um dos temas prediletos. Pois, como registra o dicionarista, "porcaria", é "libertinagem", "devassidão". (Almeida, 1981:214).

Evidencia-se, pois, a existência de duas culturas: a masculina, centrada nas conversas da tamarineira; e a feminina, voltada para a igreja e a religião. Meninos e meninas ao chegarem à adolescência terão uma trajetória sexual diferenciada. Do garoto espera-se que, ingressado na puberdade, passe a ter uma vida sexual ativa. À menina se impõe a castidade até o casamento (única situação onde, legitimamente, deve ser exercida a vida sexual feminina). As diferenças biológicas dos sexos é um dado universal, no entanto esta diferenciação básica é trabalhada de forma variável de cultura para cultura. Escreve Margaret Mead a respeito: "*As diferenças entre os sexos são uma importante condição sobre a qual se edificam as muitas variedades da cultura humana e dão aos homens porte e dignidade. Em todas as sociedades conhecidas a humanidade elaborou uma divisão biológica do trabalho. (...) Baseada no contraste entre forma e função corporal, o homem constrói analogias entre o sol e a lua, noite e dia, o bem e o mal, a força e a fragilidade, a rapidez e a lentidão, a paciência e a vulnerabilidade. Às vezes uma qualidade é consignada a um sexo, às vezes a outro*". (Mead, 1971:25).

Em síntese, embora a diferenciação biológica seja universal, nota-se variedade quanto aos caracteres culturais atribuídos a cada sexo.

Tornando homem, espera-se do adolescente que este encontre jeito de "andar com mulher". A castidade masculina é algo estranho aos *mores* sertanejos.

Como no litoral da cana-de-açúcar, nenhum pai de família quer para si *"a glória de conservar filhos maricas ou donzelões. (...) O que sempre se apreciou foi o menino que cedo estivesse metido com raparigas"*. (Freire, 1983:372).

Aqui, como em outras sociedades, a puberdade é vista como sinal de ingresso em uma nova fase da vida. Entre os Arapesh da Nova Guiné, o ingresso do adolescente na puberdade é marcado pela aquisição de novos conhecimentos sobre o sexo: *"As crianças são tomadas agora, pela primeira vez, culturalmente conscientes da fisiologia do sexo"*. (Mead, 1976:82).

Em se tratando de meninas, a primeira menstruação é marcada por cerimônias que simbolizam o novo estatuto social da adolescente, (Mead, 1976:107). Este padrão parece aproximar-se daquele encontrado por Donald Pierson: *"No vale do São Francisco a puberdade feminina é marcada pelo aparecimento das primeiras regras (...). No menino a puberdade marcada pelo aparecimento de pelos (barba e genitais) dá estatuto de homem ao até então garoto"*. (Pierson, 1972:404).

A iniciação temporã do protagonista Antônio Bento, tem como conseqüência a sua não integração com o seu grupo de idade. Ele é mal visto pelos meninos em virtude do seu estado de "donzelo". Como também pelo fato de ser "criado de padre".

Ao adolescente sertanejo abrem-se variadas formas de iniciação sexual. Há, em primeiro, lugar a frequência de prostitutas. Na Vila de Açú, os garotos da idade de Antônio Bento freqüentam a Rua da Palha, rua da vila onde vivem as prostitutas. Ao contrário deles, o protagonista *"nunca tivera como os outros aventuras pela rua da Palha"*.

O fato de ser "donzelo" coloca-o em uma situação de anormalidade, e inferioridade frente ao seu grupo de idade: *"os meninos de sua idade mangavam dele"*. (P.B. p. 34). A experiência sexual com prostitutas apresenta-se como forma usual dos adolescentes da vila. O fato é motivo de orgulho, de ostentação. *"O filho do juiz falava das mulheres de Recife, os*

*outros dali falavam das mulheres da rua da Palha". (P.B. p.47).*

Em uma ordem moral como a existente no Sertão, a prostituta surge como componente estruturalmente necessário. Ela é o contraponto da castidade da mulher "séria" até o casamento e de sua exclusividade sexual quando casada. A prostituta é quase sempre aquela que teve a sua iniciação sexual fora do casamento institucionalizado ou não. O Sertão reserva à mulher pouca opção em matéria de sexo.

O romancista descreve uma outra variante de iniciação sexual. Trata-se da relação homossexual. Tal relação, envolvendo adolescentes e adultos, como forma de iniciação sexual não é estranha a outras tradições culturais. Os gregos da Antigüidade viam na relação sexual jovem/adulto uma forma reconhecida e valorizada de iniciação sexual do jovem rapaz.(06) No interior da relação erasta/erômeno dava-se a transmissão dos conhecimentos necessários para que o rapaz viesse a tornar-se um senhor varonil na aristocrática sociedade grega antiga. Tal atitude é acentuada por estudiosos que vêem na pederastia grega uma forma peculiar de pedagogia. No caso da sociedade sertaneja as coisas ocorrem de maneira diferente. A relação homossexual envolvendo um adolescente e um homem adulto não é vista positivamente. Espera-se que o adulto dê informações sexuais ao adolescente sem, contudo, ter com ele contatos sexuais. Aos olhos sertanejos é indigno e revoltante que um homem adulto "sirva-se" do menino "como se fosse mulher". O papel passivo é idealmente restrito à figura da mulher. Nos dois romances, Antônio Bento recebe de dois homens adultos (o cantador Dioclécio e o auxiliar de engenheiro Gustavo), informações sobre as relações entre os sexos. Estamos longe aqui do padrão encontrado por Herdt (1982:44-58) na sociedade Sambia, onde a felação passiva praticada pelo adolescente se constitui em um rito obrigatório para a iniciação sexual do adolescente.

Em se tratando do Nordeste açucareiro, registra Gilberto Freire a existência dessa prática homossexual como forma usual de iniciação sexual dos filhos de senhores de engenho. Escreve ele que a trajetória sexual do sinhozinho *"iniciava-se com os moleques e animais domésticos e tinha seu*

*apogeu com a negra e a mulata*".(Freire, 1984:371).

Assim, registra o autor de *Casa Grande e Senzala*: "*Através da submissão do moleque, seu companheiro de brincados e expressivamente chamado leva-pancadas, iniciou-se muitas vezes o menino branco no amor físico*". (Freire, 1984:50).

Há aqui uma homologia entre a performance sexual e o status social. A hierarquia social reduplica-se na relação sexual no par penetrador/penetrado. Tal isomorfismo identificado por Foucault na Grécia e em Roma na Antigüidade.

Na sociedade sertaneja enfocada, o intercuro homossexual ocorre entre um cantador ambulante e alguns meninos de uma vila onde este último arrancha por algum tempo. Descreve o romancista: "E o que sucedeu foi uma desgraça. Pois meninos da cidade terminaram caindo na sedução do tal. O cabra se servia dos meninos como de uma "mulher". (P.B. p. 43).

O fato termina com a população surrando o cantador e o expulsando da vila. Não é relatado, nos romances em foco, relações sexuais envolvendo meninos adolescentes, todavia essa parece ser prática sexual costumeira em todo o Brasil. A tradição de calão registra a existência da "troca" definida pelo dicionarista como sendo a "permuta de coito entre homossexuais". Na troca o "ativo" passa a ser "passivo", e vice e versa. O verbo "trocar" significa, "exercer, em ato continuado, a pederastia ativa e passiva". (Almeida, 1981,257). Outra fonte registra o substantivo composto "troca-troca" definido como sendo a "troca de pápeis no coito anal" (Goldenson e Anderson, 1985:266). O "troca-troca" surge, entre os adolescentes masculinos, como expediente para garantir o silêncio sobre a passividade sexual dos dois parceiros. Ambos ficam assim conjurados na manutenção do segredo que, desvelado, desqualificaria a ambos.

Outro silêncio do romancista recobre a prática da masturbação entre adolescentes masculinos da Vila do Açú. Em se tratando de Antônio Bento, o



protagonista de *Pedra Bonita e Cangaceiros*, não há referências explícitas sobre o exercício dessa prática sexual. Descreve o narrador, no entanto, os seus sonhos eróticos e a sensação de culpa que o levava a confessar-se com o seu padrinho, o Pe. Amâncio. Descreve o narrador: "*Nunca conhecera assim mulher nenhuma. Sonhava somente. Um coroinha devia ser casto, não pensar nas porcarias dos filhos do juiz, dos outros meninos do Açú*". (P.B. p. 64).

Antônio Bento termina por ter a sua primeira relação sexual com a solteirona da Vila, D. Fausta. Trata-se, na verdade, de um encontro entre marginais sexuais. Ele, cria de padre, coroinha e casto (marginalizado pelo seu grupo de idade); e ela, moça que passou da idade de casar (marginalizada pelos homens da Vila). Assim, ocorre a iniciação sexual de Antônio Bento. "*D. Fausta o dominava, botava a cabeça dele entre os seios, rangia os dentes, gemia, torcia-se toda numa vibração doida. Por fim ele se entregou, deu-se todo, da cabeça aos pés, à fúria da mulher*". (P.B. p. 75).

A trajetória sexual ideal da mulher sertaneja vai da abstinência sexual antes do casamento à sua exclusividade sexual no interior do laço conjugal. A ausência de atividade sexual na mulher é valorizada enquanto condição necessária para o casamento adequado. Não casar-se é uma atitude merecedora de reprovação, tanto para a mulher como para o homem. O "*ethos*" sertanejo negativiza a solteirona tanto quanto o solteirão. Como bem esclarece Silva (1982:83): "Não casar é suspeição para a virilidade do homem e desadouro para a moça".

Este é o caso, por exemplo, de D. Fausta. O fato de não ter casado é atribuído ao seu temperamento intolerante e agressivo, a sua natureza intratável. Em suma, é por culpa própria que ela não conseguiu um marido. A falta de casamento é também fator de doença. A falta de sexo "ataca os nervos". D. Fausta tem constantes ataques de nervos que enchem o seu pai de vergonha e provocam picantes comentários do grupo de conversa na tamarineira. "*A filha do major estava se espojando no chão, como uma cachorra no cio*" (P.B. p. 74).

O fato é que a doença de D. Fausta é atribuída à "falta de homem". Assim, Antônio Bento por "*mais de uma vez ouvira dizer que a moça ficaria boa se casasse. Ela só precisava de homem, afirmava Joca Ribeiro*". (P.B. p. 81), um dos assíduos frequentadores da roda de conversa da tamarineira. A desqualificação do celibato pelos sertanejos tem razões de ordem sanitária e de ordem social. A castidade de D. Fausta levava à doença dos "nervos". A mesma situação se configura para o homem: "*A ausência de atividade sexual adoece o homem, ataca os nervos, sobe prá cabeça*". (Silva, 1982:83).

Antônio Bento, até então casto, reflete sobre sua situação diante dos outros adolescentes: "*Via os outros de sua idade contando histórias, falando de namoro. E ele frio, alheio, bem de fora. Uma doença*". (P.B. p. 48)

O homem casto é ainda comparado ao animal castrado: "*Cantador assim como eu, Bentinho, é mesmo que novinho capado, Tenho desgosto*". (P.B. p. 137).

Mas não só por razões de saúde a castidade é desqualificada. A castidade, associada ao celibato, é reprovável por representar a não reprodução do corpo social. Deste modo, a mãe do celibatário e casto Domicio, lhe pergunta: "*Domicio, tu não te casa? Estou ficando velha, e aqui em casa a gente precisa de um adjutório*." (P.B. p. 137).

O celibatário, com a sua negação da reprodução social pelo casamento, representa um elemento de dissonância na harmonia social no que diz respeito à continuidade da sociedade. Pierson diagnostica a situação dos celibatários sertanejos: "*De modo geral, um chefe de família desfruta de status mais alto que um solteiro, mesmo que este último seja mais velho (...) a mulher casada tem status mais alto do que qualquer solteirona em qualquer idade e, especialmente se a última passou da idade de casar. De fato, ser solteirona é uma situação altamente indesejável*". (Pierson, 1972: 48).

Esta situação assemelha-se à sociedade balinesa onde "*nega-se ao homem que não se casa um status social pleno*". (Mead, 1971:180).

São ainda enfocados nos romances outros casos de celibato masculino. Domício, violeiro e vaqueiro da fazenda Araticum, irmão de Antonio Bento. Apesar de já estar na "idade de casar" ele não toma iniciativa em fazê-lo. O fato provoca vivas observações de sua mãe, Sinhá Josefina: "Tenho medo. O pobre Domício tem vez que não regula direito. (...) Eu desconfiava, quando via ele prá um canto só. Ia prá festas e Aparício me contava: Domício só faz tocar e cantar para os outros! Falei para ele se casar". (P.B. p. 148 - 9).

O celibato de Domício é motivo de preocupação para sua mãe. Ela desconfiava da sua situação anômala. Confessa ele: "Nunca tive vontade disso. (...) só vou à festa prá tocar. As moças no começo se danavam. Hoje não. Nem fazem caso de mim". (P.B. p. 137).

De fato o celibato de Domício é objeto de fofoca generalizada. "Eu sei que falam de mim", revela ele a seu irmão Antonio Bento. O celibato pode desencadear boatos pondo sob suspeita a virilidade daquele que o exercita. É este o caso de velho Zé Pedro, rezador das vizinhanças do Araticum e do próprio Domício. A seu respeito, comenta o mestre Gerônimo da fazenda Roqueira: "*Estiveram me dizendo que o tal de Domício irmão de Aparício Vieira, era um rapaz cantador de viola e até puxado a bundeiro, e virou uma caninana*" (P.B. p. 64).

Como registra Mário Souto Maior (1980:19) uma das acepções de "bundeiro" é "pederasta passivo". Neste sentido é, ao que parece, utilizado pelo mestre para caracterizar o cangaceiro Domício.

O celibato é, com se vê acima, uma condição indesejável. Está associado a coisas negativizadas tais como doença física ou mental, a suspeição de "homossexualismo" e a um temperamento desaprovado pela comunidade, tal como D. Fausta. Entendem os sertanejos que a ausência de

atividade sexual é prejudicial aos dois sexos. Na mulher provoca a ocorrência de ataques, dramaticamente exemplificado com o caso da solteirona da Vila do Açú. Atingindo uma certa idade, a moça deve casar-se. Pois, só no interior do casamento a mulher pode exercer a atividade sexual legítima. Como acentua Silva (1981:83) "*A ausência de atividade sexual adoce o homem ataca os nervos, sobe pra cabeça*".

A atividade sexual é algo natural, um impulso que deve ser satisfeito. A sua frustração ocasiona doença e transtornos vários para o homem. Ao que parece, as representações sobre a atividade sexual dos sertanejos reproduzem a ideologia das doenças dos "nervos" encontrada entre segmentos de trabalhadores urbanos no Brasil Contemporâneo.

Há ainda um outro aspecto implícito que leva os sertanejos a desqualificar o celibato. A condição celibatário surge como negação do contrato que visa a reprodução do corpo social: o casamento. O celibatário nega-se a contribuir para a continuidade da sociedade gerando filho e garantindo a transmissão do nome e do patrimônio. Em uma sociedade que o grupo familiar exerce um feixe variado de funções, a não estruturação da conjugalidade apresenta-se como séria ameaça à continuidade da ordem social. O celibato é uma ameaça à reprodução da sociedade sertaneja. Disso decorre a sua negatividade.

### 3 - O mundo do casal e seu avesso

A história de vida de Antônio Bento, o protagonista de *Cangaceiros e Pedra Bonita*, nos servirá de guia para acompanhar o trajeto que, no Sertão, vai do namoro ao casamento.

Vamos, neste caso, abordar a trajetória da formação da família sertaneja (namoro, noivado, rapto, casamento ou "amigação"), e também as práticas sexuais correlatas à instituição familiar, ou seja, prostituição, homossexualismo, adultério e violação.

Adolescente na vila do Açú, Antônio Bento diferencia-se dos demais de sua idade. Sendo coroinha e "cria" de padre, sua trajetória sexual é atípica quando comparada aos garotos do seu grupo de idade. Ele é ainda "donzelo" aos 17 anos, ao passo que seus colegas já freqüentam as prostitutas da Rua da Palha. Descreve o narrador: "*Via os outros de sua idade contando história, falando de namoro*". (P.B.p.48)

Antônio é uma exceção, um desviante frente aos *mores* vigentes na Vila do Açú. Enquanto ele permanece na Vila, em companhia de Pe. Amâncio, sua vida erótico-sentimental reduz-se a uma única relação sexual com a solteirona D. Fausta. Mudando-se para a fazenda Roqueira, sua existência toma outros rumos. Deixou de ser o adolescente coroinha da Vila do Açú, é agora responsável pela mãe, Sinhá Josefina, é um trabalhador na engenhoca da Roqueira, e um protegido do Capitão Aparício, seu irmão. Se na Vila, Antônio Bento vive sob a tutela do seu padrinho, agora ele é relativamente autônomo. Antônio Bento passa a ter a vida de um rapaz sertanejo convencional, mesmo levando em consideração o pesado segredo de ser irmão de cangaceiro, e o temor das volantes (já que é trabalhador numa fazenda de coiteiro).

É na Roqueira que Antônio Bento trava conhecimento com a família do mestre Gerônimo, responsável pela fabricação de rapaduras na engenhoca da fazenda. Faz amizade com o mestre, passa a frequentar a sua casa, torna-se íntimo da família. Da aproximação, surge o namoro com Alice, filha moça do mestre. O namoro dos dois obedece ao padrão convencional: vai da troca de olhares, passa pelo toque das mãos e finaliza no beijo. O desenrolar do namoro enseja o comentário da sogra, Sinhá Aninha, à Alice: "*Eu não sou cega não menina. Bem que estou reparando no teu namoro com este rapaz*". (C.p.86)

A primeira fase do namoro dá-se com a troca de olhares entre o par. Antônio Bento e Alice trocam insistentes olhares cheio de afeto. O "namoro de olho" é a primeira fase da aproximação entre um rapaz e uma moça (Pierson, 1972 t. 3 p. 408). De início, o namoro é assistido pela mãe de Alice,

que vigia os namorados constantemente. "*Ficaram os dois ali mesmo, na porta da casa, e Sinhá no saiu de perto, fazendo renda na almofada, tinindo os bilros nas mãos calejadas*". (C.p.94).

Nessa fase da aproximação, a mãe da moça vigia para que não hajam maiores intimidades entre os namorados. Passado o tempo, o par pode encontrar-se sozinho e da troca de olhares passa-se ao aperto de mãos: "(...) *o rapaz sentiu a mão de Alice segurando a sua. Um calor de vida abraçou-lhe o corpo inteiro. Alice apertava a sua mão*". (C.p.101)

O namoro recebe a aprovação da família: "*o namoro pegara, e todos de casa já falavam de casamento*". (C.p.93).

Finda-se a fase do namoro e ingressa-se no noivado. Ele, o noivo, passa a ser tratado "como se fora um membro da família". (Pierson, 1972 t. 3 p.411).

O noivado significa um claro compromisso do rapaz em desposar a moça. Este compromisso se estabelece entre o rapaz e a família da eleita representada pelo pai, ou, na falta deste, pelo irmão mais velho.

No noivado, a família da noiva dá seu "*nihil obstat*" para que o processo desenboque no casamento. Como acentua Pierson (1972 : t. 3 p. 36), "*a escolha de um companheiro é (...) influenciada com freqüência, em toda parte pelos tipos de relações existentes entre as famílias do noivo e da noiva*".

Longe de ser uma decisão estritamente pessoal, é uma decisão que envolve os interesses e disposições grupais. Da noiva, diz-se ser uma moça "apalavrada", ou seja, moça a quem um rapaz prometeu casar-se. Assim, Antônio Bento, instado a fugir de Roqueira, em virtude de uma possível aproximação de uma volante, explica-se: "(...) *eu tenho uma moça apalavrada para casar e não posso sair assim*". (P.B. p.225).

O noivado é, para o rapaz, um compromisso cujo rompimento

conspurca sua honra, sua dignidade.

O fato de ser irmão do cangaceiro Aparício, torna dificultoso o casamento de Antônio Bento com Alice. O pai da moça, ao saber do fato, até então guardado em segredo, coloca-se frontalmente contra o enlace. Ele não quer ver a sua filha esposa de um irmão de cangaceiro. Determina ele diante de Antônio Bento: ***"Este teu casório não pode ser não. Tu tem irmão no cangaço, eu já tenho um filho no mesmo caminho, e por tudo isto é que a gente deve seguir cada um para o seu lado (...) Decidi isto e está decidido"***. (C.p.240).

A decisão do pai de Alice é irrevogável: não haverá casamento. Restava a Antônio Bento o expediente do rapto. Isto é, o que lhe aconselha o seu amigo de adolescência, o cantador Dioclécio: "Vamos roubar a moça" (P.B. p.241). A solução é usual no Sertão. Noutra passagem do romance, surge a figura de um fazendeiro que teve uma filha raptada: "Aqui, ontem à noite me roubaram uma filha (C.p.243). Diante da negativa de um pai, o noivo toma a noiva e fogem pela madrugada. Antônio Bento resolve aceitar o conselho do amigo. Todavia, o acaso vem a seu favor, e o pai de Alice morre fulminado por ataque do coração. Alice está livre, órfã de pai e mãe; Zé Luiz, seu irmão, no cangaço.

Havia, aqui, três possibilidades para os noivos: a "amigação" ou "ajuntamento", o "casamento no padre" com "banhos" ou "ligeiro". Morto o pai, Alice passa a residir com a esposa do bodegueiro da fazenda, esta passa a exercer as funções de protetora da órfã. Para D. Severina, Alice deve ter um casamento "nos conformes". ***"Este rapaz se quiser casar tem que casar com banhos na igreja"***. (C.p.269).

O casamento ideal para o sertanejo é o casamento realizado pelo padre, obedecendo todo o processo de "correr os banhos". Arma-se uma peripécia. Os noivos devem fugir rapidamente, pois a volante se aproxima da Roqueira. Alice vê-se constrangida, confessa a Antônio Bento: ***"Eu sei que tu é homem de confiança, mas mãe não teria gostado de me ver casar como***

*uma rapariga*" (C.p.272).

Os fatos terminam conspirando contra o casamento com "banhos". Os dois têm, por fim, um casamento "ligeiro", em Floresta, onde o frei Martinho "casa os romeiros na missa da madrugada". (C.p.280).

O Sertão conhece variadas formas de casamento. Em primeiro lugar, há o "casamento no padre" ou "religioso". Trata-se de consórcio oficializado por um sacerdote da Igreja Católica. O casamento religioso pode, por sua vez, ocorrer de duas formas: "com banhos" ou "ligeiro". Casamento com banhos é aquele que segue todo o processo preparatório ordenado pela Igreja Católica **direito canônico**. "Correr os banhos" é a expressão popularmente utilizada para descrever este processo de busca de documentos dos noivos e de divulgação da intenção de casamento. O casamento religioso "ligeiro" ocorre geralmente quando houve algum empecilho contra a espera dos trâmites legais impostos pela Igreja, tais como: desvirginamento prévio da noiva, gravidez ou rapto (em virtude do não consentimento do pai da noiva na realização do casamento). O casamento "com banhos" é o casamento ideal, o padrão a ser seguido. O "ligeiro" é um arranjo, uma forma de remediar "um mal" já feito.

A família sertaneja também pode formar-se por meio de "amigação", ou seja, a união consensual entre um homem e uma mulher sem a intermediação de uma autoridade laica ou religiosa. Em Pedra Bonita, é relatado o caso da amigação de D. Fausta com um sargento da volante que vem alojar-se na vila para perseguir os cangaceiros. O fato provoca uma viva reação dos habitantes da vila: "*Amigada, nas ventas de todo mundo, sem nenhum respeito pelos outros. O padre Amâncio (...) foi a ela. Falou da situação dela. Por que não procurava uma casa mais arredada?*" (P.B.p.156)

D. Fausta, na condição de "amigada" não poderia continuar morando na rua central da vila. Como as prostitutas, ela deveria fixar-se nas ruas periféricas. Sumir do centro. Esta é ainda a posição do fofoqueiro Joca Barbeiro que "*achava aquilo um absurdo (...) rapariga morando na rua grande, descompondo gente direita*". (P.B.p.161).



Donald Pierson encontra situação semelhante no vale do São Francisco. Segundo ele, naquela região é usual o homem casado ter "uma rapariga nas pontas de rua" (Pierson, 1972, t. 3 p. 41-2). Temos uma expressiva simbologia espacial: a "gente direita" deve ocupar as ruas centrais, enquanto as "raparigas" devem se confinar "nas pontas de rua". O espaço urbano da vila reproduz, assim, as hierarquias vigentes na ordem social sertaneja.

No Sertão, o casamento se "constitui um meio importante para manter, fortalecer e ampliar a solidariedade social(...)" (Pierson, 1972, t 3 p. 403). Por meio deste, forma-se a rede de alianças e conflitos que atravessam de alto a baixo a agônica ordem social sertaneja. Nesta questão, a mulher tem uma função passiva. A decisão do casamento dá-se, usualmente, entre os homens das duas famílias. É expressivo, neste sentido, o comentário de Sinhá Josefina: "*Mulher de sertanejo não tinha direito de escolher, de amar quem quisesse*". (P.B.p.26).

A negociação dá-se entre o pai da noiva e o noivo. O veto do primeiro poder implicar a não realização do enlace, como vimos acima, na negativa do Mestre Gerônimo ao desejo de Antônio Bento de desposar a sua filha. O caso de Sinhá Josefina é exemplar: "*Com dezesseis anos recebera intimação do pai para casar com o primo*". (P.B.p.97).

O folclore da região está povoado de narrativas de amores vetados pelos pais. Numa toada cantada por um cangaceiro; uma moça, filha de pai rico, apaixonou-se por um rapaz pobre. Frente à negativa da família da moça, os dois fogem: são perseguidos e finalmente assassinados pelo pai da moça (P.B.p.122). O conflito se configura entre o desejo individual e os imperativos de grupo. Quase sempre, o primeiro é anulado pelo segundo. Vale ainda acentuar, que o casamento significa para a mulher "a única situação socialmente reconhecida de relações sexuais" (Pierson, 1972 t. 3 p. 407), e que a virgindade é a condição prévia para o casamento da moça.

No interior do casal há uma clara demarcação dos papéis e das atitudes para o esposo e a mulher. Este padrão é recorrente nas sociedades tradicionais do Mundo mediterrâneo. Há, assim, uma clara demarcação dos lugares masculino e feminino. Na região do Alentejo (Portugal), Cutileiro observa que: "*Cabe ao homem assegurar a sobrevivência material e, se possível a prosperidade da família; cabe à mulher garantir que permaneça a sua integridade moral*". (Cutileiro, 1988: XVIII)

No interior do Brasil, Pierson encontra o mesmo padrão dicotômico. Uma evidente separação de tarefas masculinas das femininas. (Pierson, 1966:283). A mulher é sempre tutelada pelo pai ou irmãos e depois pelo marido. Como registra Gilberto Freyre sobre o Nordeste escravocrata do passado: "*As meninas criadas em ambiente patriarcal viveram sob a mais dura tirania dos pais depois substituída pela tirania dos maridos*." (Freyre, 1984:421)

Semelhante padrão é também encontrado por Paul Veyne na Antigüidade romana, onde "a mulher é uma criança grande", e o marido é o "senhor da esposa e dos filhos" (Veyne, 1990:130). ( )

Concomitante à vida sexual conjugal ou paralela a ela, variadas formas de atividade sexual ocorrem na sociedade sertaneja. Já fizemos referências à prostituição como forma usual de iniciação sexual para adolescentes, mas não só esses fazem uso de prostitutas. É costumeiro, no Sertão, que o homem adulto (solteiro ou casado) sirva-se de meretrizes para dar vazão aos seus impulsos sexuais. Pode-se afirmar que a prostituição, no interior daquela sociedade, é correlata à instituição familiar. Por meio dela, é garantida a virgindade das "filhas de família" até o casamento.

A chegada da volante à Vila do Açú, implica um forte incremento à prostituição ali já existente. Os soldados vão à Rua da Palha saciar seus desejos. Descreve o narrador: "*A Rua da Palha crescia. Ficava arrogante. Os soldados na maioria faziam de lá o seu passeio preferido*". (P.B.p.156).

O fato provoca grande inquietação no vigário. "*No íntimo, o Padre Amâncio sofria. Ele bem via a Rua da Palha crescendo*". (P.B.p.157).

Outra faceta da vida sexual sertaneja é mostrada nos romances *Cangaceiros e Pedra Bonita*. No grupo de Cangaceiros dirigido por Aparício Vieira, não há mulheres. O grupo é constituído exclusivamente por homens nômades em constantes embates com as "volantes", saqueando vilas e fazendas, ou punindo inimigos. A vida sexual no cangaço apresenta, assim, peculiaridades que a diferencia da vida sexual ordinária vivida por outros segmentos da sociedade sertaneja mais ampla. A falta de mulheres no grupo leva o cangaceiro a formas outras de realização do desejo sexual. Configuram-se nos romances algumas maneiras de resolver a questão: a prática homossexual e o estupro de mulheres, quando das incursões dos cangaceiros nas vilas e fazendas sertanejas. A literatura sobre o cangaço silencia sobre a existência ou não, de práticas homossexuais entre os cangaceiros. Aglaé, Lins de Oliveira, que realizou exaustiva pesquisa sobre o bando de Lampião, escreve que "*nunca se ouviu falar em homossexualismo no cangaço*". (Oliveira, s. d: 265). No romance *Cangaceiros*, entretanto, registra-se um caso de relações sexuais entre cangaceiros. Trata-se do cangaceiro Laurentino, "rapaz branco, de calibre de tigre" que "deu pra cair com os quartos" (C.p.43). A atitude de Laurentino recebe a aquiescência do chefe do bando, Aparício Vieira: "*Não havia mulher e o grupo estava parado, Laurentino podia servir de mulher dama*". (C.p.43).

O cangaceiro passivo sexual serviria de prostituta para os cangaceiros. A história tem um destino não esperado. Laurentino "amiga-se com Teté", e este ficava com o diabo no corpo quando via outro cabra se "engraçando de Laurentino". O episódio termina de maneira violenta. Arma-se uma briga entre Teté e outro cangaceiro, João Patrício, na qual morrem os dois disputadores e, por fim, Laurentino é assassinado pelo chefe do bando, Aparício Vieira.

Forma usual de exercício sexual dos cangaceiros é a violentação de mulheres. A prática enchia de medo os pais sertanejos que possuíam filhas

moças. Do ponto de vista do cangaceiro, essa é também uma forma de desonrar a família atingida. "Estragando" as moças, o cangaceiro mata a descendência" *"pois nenhum sertanejo de família vai ligar-se a uma pessoa ultrajada"*. (Ramos, 1984: 153).

Os dois romances em apreço estão pontilhados de relatos de violentação de mulheres pelos cangaceiros. A prática é narrada por diversos personagens. Descrevendo a invasão de uma vila pelos cangaceiros, relata o cantador Dioclécio: *"não ficou moça donzela. Até menina de dez anos agüentou o repuxo"*. (C. p. 224)

Os feitos dos cangaceiros percorrem o Sertão de "boca a boca", motivando a admiração e medo entre a população. A respeito das suas investidas sexuais, revela um cangaceiro: *"(...) só me contentava quando a gente chegava num lugar e eu matava a fome em cima de qualquer uma"*. (C.p.121).

E o chefe do bando, Aparício Vieira, defende-se da acusação do padre da vila, afirmando: "Só faço mal a mulher safada. Não sou Luís Padre não, que anda desgraçando as moças (P.B.p.62).

De fato, a violação de mulheres pelos cangaceiros era uma prática corrente. A violação de uma mulher solteira é um expediente de agressão ao grupo familiar ao qual ela pertence. Donald Pierson, tratando essa questão, mostra como esta atitude de agressão deve ser reparada por meio de vingança grupal e como a não execução desta é vista como suprema vergonha para a família da "ofendida". Um rapaz que teve suas irmãs violadas pelos cangaceiros, relata: *"Fizeram o diabo nas moças bem na nossa cara (...) estragaram as moças, minhas irmãs"*. (C. p. 24).

Os cangaceiros, para humilhar os homens da família, os obrigavam a assistir ao ato de estupro de suas filhas, irmãs ou esposas. Até meninas não escapavam da sanha sexual dos cangaceiros. *"Não ficou nem uma donzela em Pau dos Ferros, comeram até uma menina de nove anos"*. (C. p. 21). Conta

uma lavadeira a suas companheiras de ofício.

Algumas vezes, os cangaceiros rejeitavam o dinheiro de um fazendeiro inimigo pilhado. Interessava-lhes envergonhar a vítima, submetendo-a à humilhação. Neste sentido, é bastante expressivo o diálogo entre o Cel. Teotônio e o cangaceiro Aparício: "*pois velho eu não quero o teu dinheiro, mas quero as tuas filhas - Capitão não ofenda as moças*" (C. p. 111).

Mais que o dinheiro da vítima, interessava ao cangaceiro reduzir ao pó a sua dignidade, inviabilizando um casamento decente para suas filhas. "*O cangaço, (...) violando donzelas fere um ponto que a honra masculina no Sertão mais se exalta. A "civilização do couro" e da caatinga prezando a castidade e a pureza feminina, vê-se atacada pelo cangaço violador e não pode perdoar a tropa volante que age do mesmo modo*". (Machado Neto, 1971:107).

Vale frisar, pois, que nem só cangaceiros violam mulheres. Fazendeiros, seus filhos e os soldados das volantes se equiparam no uso de violências sexuais contra mulheres. A situação, assim delineada, leva uma mãe de família sertaneja a afirmar: "*(...) o sertão não está bom para a mulher de honra, não (...). E quando não é cangaceiro, é o soldado*". (C. p. 267).

Por outro lado, muitos ingressaram no cangaço para vingar a honra de uma irmã violada por um soldado ou um fazendeiro. Também, aqui, vê-se, claramente, a natureza agônica da sociedade sertaneja. A violação da mulher pelos cangaceiros é um fato extremamente recorrente nos dois romances em foco. Temos dezoito passagens descrevendo este tipo de ocorrência. O fenômeno traz em si claras dimensões simbólicas no seio da ordem da sangüinidade sertaneja. A violação é uma forma de conspurcação da mulher. Nela, um homem lhe tem acesso sexual fora do laço conjugal e da intenção de contrair matrimônio. Trata-se de um acesso indevido, pois fora do laço conjugal. A violação afasta-se da norma, pois nela a mulher é usada sexualmente fora do casamento. A violação pode ser ainda interpretada como

um ato de usurpação. O cangaceiro violador toma para si uma mulher que pertence a outro homem, uma mulher que não lhe é de direito. É um uso ilegítimo da mulher. Tal ato põe homens em confronto. Mais que agressão à mulher é uma ofensa aos homens da família a qual ela pertence.

Há que se distinguir, aqui, entre a violação de mulheres virgens e aquela que atinge às mulheres não virgens. No primeiro caso, o violador busca, sobretudo, inviabilizar o casamento da mulher violada. No caso de mulheres não virgens a intenção é humilhar o marido, tomando-lhe o que lhe é de direito, impingindo-lhe o "estigma do corno". A violação é mais uma forma de agressão do cangaceiro às duas vítimas. O rol das usurpações (de bens, dinheiro, vidas) é completado pela tomada de um bem considerado pelo sertanejo como muito precioso: a honra das mulheres. Aqui, como em Andaluzia(Espanha), "(...) *a única garantia da honra de um homem reside na virtude das mulheres de sua família*". (Pitt-Rivers, 1988:51)

A honra masculina encontra-se, assim, nas mãos das mulheres. Violando as mulheres, os cangaceiros conspurcam a honra das suas famílias. Os romances abordados, todavia, apresentam situações em que o desejo feminino apresenta-se de forma veemente. Embora se afirme que "*a sexualidade feminina esteve sempre sufocada no sertão*". (Silva, 1982:85)

Ocorrem situações em que a mulher toma a dianteira, seduzindo os homens. Este é o caso de D. Fausta, já referido anteriormente, seduzindo o pudico e casto coroinha Antônio Bento. Mas não só a solteirona D. Fausta dá vazão a seu desejo. Outras mulheres do Sertão de *Cangaceiros e Pedra Bonita* seguem-lhe o (mau?) exemplo. Os fatos são narrados por Gustavo, um auxiliar de engenheiro de passagem pelo Açu e por Dioclécio, um cantador itinerante pelas feiras sertanejas. Há ainda o caso do cangaceiro Zé Luíz seduzido por Noca, mulher de um coiteiro do grupo. Todos os casos envolvem mulheres casadas tomando iniciativa de adultério. Dioclécio, convidado para ensinar a tocar viola à esposa de um velho fazendeiro, termina seduzido por esta com a cumplicidade do marido. O ocorrido ocasiona o comentário do cantador Dioclécio: "*O velho era um corno. Aquilo no sertão era difícil de*

*encontrar*". (P.B. p. 40-2).

Vale frisar ser a jovem esposa que toma a iniciativa do adultério visitando o cantador, em seu quarto, na calada da noite. O velho marido justifica a sua atitude complacente afirmando: "*eu não valho mais nada*". (P.B. p. 42). A seus olhos, a sua importância legítima o adultério da mulher. Estamos aqui muito longe do marido traído que lava a honra com sangue, matando sua esposa e o amante. O auxiliar de engenheiro Gustavo, por sua vez, tem o seu "affair" quando a comissão da qual participa hospeda-se em casa de um fazendeiro. A filha do mesmo, casada e com o marido ausente, toma a iniciativa de seduzi-lo. Descreve ele, "*a filha do fazendeiro se engraçou de mim*". (P.B. p. 171). O envolvimento não tem final trágico. O esposo da adúltera retorna e esta volta para os seus braços como se nada tivesse ocorrido. Relata Gustavo: "*A moça nem parecia que tinha me conhecido. Ficou de galinhagem com o marido. No outro dia de manhã nem apareceu, como fazia todos os dias para me ver sair para o campo*". (P.B. p. 122).

Contra a força do macho, a mulher responde com a mais fina dissimulação em um convincente exemplo da "força dos fracos".

A figura de sedução feminina faz-se também presente na mitologia do Sertão. A cabloca das furnas povoa a imaginação e os sonhos de Domício. "*Domício contou para Antonio Bento a história da furna dos caboclos. O povo dizia que a mãe d' água cantava lá no fundo da gruta. Era uma cabocla bonita, de cabelo arrastando no chão. Não era como mãe-d' água dos rios com metade corpo de peixe. Era toda mulher. Mais de um sertanejo tinha caído ali dentro da furna atrás da cabloca*". (P.B. p. 100).

A "cabocla das furnas", versão sertaneja da mãe-d'água, com seu canto e beleza, representa os perigos da sedução feminina.

Pode-se enxergar na figura mitológica da "cabocla das furnas", um meio pedagógico para se evitar os perigos da sedução feminina. A morte, no

interior da caverna, daqueles que dão ouvidos a seu canto maravilhoso e a seu corpo sedutor, é bem o que pode ocorrer àqueles que se deixam enredar nas malhas perigosas dos encantos femininos. A mulher surge aí como ambígua encarnação de prazer e de perigo.

Finalmente, o caso do cangaceiro Zé Luiz, seduzido por Noca, mulher do coiteiro Nó de Doninha. Ferido em uma batalha, Zé Luiz é levado para tratar-se. No coito recebe os cuidados de Noca e termina enredado nos seus encantos. *"Certa manhã, Nó já tinha saído e ele estava debaixo do pé de juá quando sentiu mãos em seus ombros. Virou-se e era Noca. Tinha ela os olhos brilhantes, tinha a boca com fome nos lábios, teve medo. Teve medo no princípio, e ela sorriu para ele"*. (P.B. p. 209).

O fato provoca vivo remorso no cangaceiro, que na volta do marido de Noca "não teve coragem de lhe olhar na cara". Noca explica a Zé Luiz que o seu marido "não era homem de verdade".

Vêm-se aqui, outros episódios em que a mulher, diante da impossibilidade do marido satisfazer-lhe o desejo sexual, apela para o adultério. Impotência e ausência do marido estão na raiz dos casos femininos relatados.

Os casos analisados bem demonstram a defasagem entre o comportamento feminino idealizado e o efetivo. Se idealmente a mulher casada deve pertencer exclusivamente ao marido, isto não impede que em situações concretas esta exclusividade não se configure. Trata-se do contraponto da efetividade dos comportamentos reais contra o modelo ideal a que todos supostamente devem seguir. Desenvolvem-se um jogo social complexo feito de nuances que a primeira vista escapam ao olhar desavisado. Este jogo não impede, contudo, que na perspectiva dos maridos, o adultério feminino, ao menos idealmente, deva ser punido com a morte da adúltera e do amante. O adultério feminino representa, no Sertão, um ponto de estrangulamento da sua ordem moral. Nele, a mulher toma a iniciativa ou aquece aos intentos sexuais de outro homem, que não o seu marido ou parceiro prescrito. O que pode levar uma sertaneja a cometer o adultério? Os



casos inventariados pelo romancista envolvem, todos eles, a impossibilidade do marido manter relações sexuais. Seja por motivo de impotência, seja por estar ausente. O marido ausente ou impotente leva a mulher a buscar noutros homens o desafogo sexual. Ao que parece, o ideal de exclusividade sexual da mulher com relação ao marido - é suspensa, na perspectiva da mulher, na medida em que o parceiro conjugal não pode atender às demandas sexuais femininas. Entram em choque dois valores capitais: a exclusividade sexual da mulher (exigida pelos homens) e a saúde feminina (já que a falta de sexo adoece). No embate, ganha o valor saúde que representa a vazão dos prazeres sexuais da mulher.

A condenação moral do adultério feminino é uma regra geral na tradição do Mundo Mediterrâneo. No seio desta tradição, a ocorrência do adultério representa uma situação de crise, de conflito. O fato pode terminar com o assassinato dos adúlteros (homem e mulher), ou apenas com a expulsão da adúltera. A traição feminina é considerada um “ponto de honra” para o marido traído bem como para sua família. José Cutileiro, estudando uma comunidade do Alentejo (Portugal), observa que o adultério implica em opróbrio definitivo do marido. (Cutileiro, 1988p: XX). Segundo ele, a insolvência do marido e o adultério da mulher são situações que fazem naufragar uma família. O "estigma do corno" é, também, encontrado por Pitt-Rivers em Andaluzia (Espanha). Para os andaluzes, não apenas a traição da esposa é infamante para o marido. "*A infidelidade de uma amante também faz dele um corno*". (Pitt-Rivers, 1988:47).

A vida sexual feminina é o "calcanhar de Aquiles" da honra masculina andaluza, assim como no Sertão.

## VI - ORDEM SOCIAL E ORDEM SEXUAL SERTANEJA

Neste capítulo, tratarei das relações sexo/sociedade. A questão pode ser formulada nos seguintes termos: de que forma a ordem social interfere na vida sexual ? A relação pode ser estabelecida entre as práticas sexuais e a estrutura social de um agrupamento humano determinado espacial e temporalmente.

Estudando a sociedade grega antiga, Foucault enxerga uma clara vinculação entre papel social e papel sexual. Segundo ele, naquele contexto *"as práticas do prazer são refletidas através das mesmas categorias do campo das rivalidades sociais e das hierarquias"* (Foucault, 1984 b: 190).

Configura-se um "isomorfismo entre relação social e relação sexual". Assim, *"a relação sexual sempre pensada a partir do modelo de penetração e de uma polaridade que opõem atividades e passividades é percebida como do mesmo tipo que a relação entre superior e inferior, aquele que domina e aquele que é dominado, o que submete e o que é submetido, o que vence e o que é vencido"*. ( Foucault, 1984 b: 190).

Como ainda esclarece Foucault, esse princípio de "isomorfismo" entre relação social e relação sexual não é exclusivo da sociedade grega antiga. Ele é encontrado em muitas outras sociedades espalhadas pelo chamado mundo ocidental.

Em se tratando da Grécia Antiga, estabeleceu-se uma clara definição e valorização entre dois papéis diferenciados, antagônicos: o penetrador e aqueles que podem ser penetrados. No primeiro pólo, temos o homem livre, adulto; enquanto que o papel passivo se distribui entre mulheres, rapazes e escravos de ambos os sexos. A hierarquia social reproduz-se, inequivocamente, no campo das práticas sexuais. O socialmente superior deve ser o dominador no encontro sexual. Mulheres, rapazes e escravos, sendo inferiores socialmente deverão ser objetos do prazer do homem adulto livre (Foucault, 1984b). O esquema é também encontrado em Roma Antiga, com

uma significativa diferença: do rol dos passivos eram excluídos os rapazes livres. Havia uma legislação proibindo-se que os jovens livres fossem submetidos à passividade sexual, considerado não dignificante. "*o que é vergonhoso é ser passivo, é preciso atacar e não ser atacado. Quem ataca é homem, não importando o sexo do atacado; é crime atacar um adolescente livre*". (Veyne, 1985:127).

A passividade era infamante para o homem livre. Sêneca pai é taxativo: "*A impudícia (isto é, a passividade) é uma infâmia em um homem livre; num escravo é seu dever absoluto para com o seu amo, no liberto permanece um dever moral*". (Veyne, 1985:45).

O moralista desconsidera, aqui, a mulher, pois, para ele, esta é naturalmente passiva, como assegurava Aristóteles. No caso da relação sexual entre mulheres, o objeto de reprovação era a "ativa" pois, "uma mulher que se toma por homem é o mundo às avessas. Horror igual ao caso das mulheres que "cavalgam" os homens". (Veyne, 1985:47). Em Roma, como na Grécia, a passividade sexual é reservada àqueles considerados socialmente inferiores ou dominados.

O isomorfismo entre sexo e sociedade é também patente em sociedades temporalmente mais próximas a nós, como é o caso de Portugal medieval, ou da "era dos descobrimentos". No campo das práticas sexuais entre machos, evidencia-se uma repressiva reprodução da hierarquia social no âmbito das práticas do prazer erótico. Entre o "agente" e o "paciente" (ativo e passivo), reduplica-se a diferenciação social entre superior e inferior. Desde o século XIII, distinguam-se dois papéis sexuais: o ativo e o passivo (Mott, 1988a:121). De ordinário, o papel passivo era ocupado por categorias sociais consideradas inferiores na pirâmide social, tais como criados ou pajens. Era tão comum a um criado ou pajem prestar serviços sexuais a seu senhor, que dizia um ditado: "*Não há galinha que não ponha ovos, nem criado que não fosse para cometer sodomia!*". (Mott, 1988a:125).

É claro que em Portugal de antanho, também passivo era o lugar da

mulher no intercuro sexual. Como rezava a igreja Católica, a mulher, como a terra, devia ser fecundada pelo homem, que sobre esta devia colocar-se. A metáfora é por demais evidente. Gilberto Freire, rastreando a formação da sociedade brasileira, patenteia claramente a natureza sadomasoquista da vida sexual brasileira. Na gênese da nossa formação social, lateja um desejo sexual fundido a um desejo premente de subjugação. Senhor/escravo. Homem/mulher; numa palavra, superior e inferior. A escravidão marca a sociedade brasileira no seio de sua vida sexual, estendendo para o campo erótico os antagonismos sociais. Pode-se pensar uma aproximação entre o mundo antigo e o mundo dos engenhos do Nordeste brasileiro, no que diz respeito ao isomorfismo sexo/sociedade. De um lado, temos o senhor (penetrador) e, do outro mulheres livres, escravos e escravas como objetos sexuais. O mesmo Freire mostra como escravos foram objetos de apetite sexual de seus senhores, muitas vezes de forma violenta. Estudando o "sexo nefando" no Brasil colonial, Ronaldo Vainfas assim resume a situação dos negros escravos envolvidos com o dito pecado: "*Possuídos sexualmente à força, seduzidos em troca de alguns vinténs ou pequenos agrados, eis como aparece a maioria dos escravos na documentação inquisitorial relativa ao pecado nefando*". (Vainfas, 1988:18).

O padrão isomórfico evidenciado nas sociedades acima não deve ser entendido, no entanto, como um modelo rígido, inapelável. É claro que muitas vezes, no interior dessas sociedades, ocorrem desvios do padrão idealizado, quando o socialmente inferior subverte a ordem, tomando o papel "ativo" (superior) no intercuro sexual. Todavia, parece patente a existência de um padrão que regula estas práticas, estabelecendo o lugar devido de cada parceiro no encontro erótico entre homens e mulheres ou entre homens.

Na sociedade sertaneja descrita em *Cangaceiros e Pedra Bonita*, as práticas sexuais reproduzem, metaforicamente, as hierarquias sociais. As práticas do prazer sexual reiteram a sociedade em sua conformação hierarquizada. Não poderia ser de outra forma. Já as práticas sexuais, embora ancoradas na capacidade biológica, são determinadas pela cultura no interior das quais ocorrem. É no seio do arbitrário cultural, que deve ser compreendido

o exercício da vida sexual de uma sociedade. As práticas do prazer tornam-se legíveis só quando inseridas no contexto mais vasto da cultura onde estas ocorrem. Aquele que vê no sexo uma potência naturalmente insubmissa, subversiva da ordem social, esquece o caráter culturalmente determinado do uso sexual dos corpos. O Sertão é marcado por uma forte hierarquia piramidal. Sociedade agônica marcada pelas alianças e conflitos entre grupos de parentela, entre aliados e inimigos em um constante movimento de estruturação e reestruturação do tecido que forma o corpo social. Temos uma sociedade fundada sob "pares hierárquicos", que viabilizam o funcionamento do organismo social: Coronel/cliente; padrinho/afilhado; beato/seguidor; santo/devoto e ainda marido/mulher; cangaceiro/coiteiro, são pilares estruturantes da ordem social sertaneja.

Tomando dados dos dois romances especificamente, caracterizemos mais detalhadamente a sociedade sertaneja. Três fenômenos têm importância fundamental na constituição da sociedade sertaneja. Trata-se do tripé: messianismo, cangaço e repressão policial. "*Sertanejo é assim mesmo: vem santo, vem cangaceiro, vem o volante*" (P.B. p.183). Esta fala de Sinhá Josefina, mãe do protagonista dos dois romances, é bem reveladora da associação dos três fatores. Um outro personagem, o coiteiro Capitão Custódio, enxerga claro essa associação. "*Este nosso sertão é assim mesmo,(...) há de sofrer do governo, de rezar com o beato e lavar os peitos com os cangaceiros*". (P.B. p.39)

Segundo o Capitão, o sofrimento (provocado pelo Governo) tem como lenitivo a reza do beato e a vingança dos cangaceiros. Os três, assim, estão estruturalmente associados. Na visão do Cel. Clarimundo, um representante da elite econômica da vila do Açú, só restam duas alternativas ao povo sertanejo: "*O povo de lá só vive assim: quando não é no cangaço é no fanatismo*." (PB;p.142)

Em uma perspectiva dos pertencentes aos baixos estratos sociais, o cangaço e a volante significam, ambos, violência. Declara um personagem, refletindo sobre a situação dos seus pares: "*Vida de sertanejo é esta que tu tá*

*vendo. Quando não é cangaceiro é a volante fazendo essa desgraça que tu tá vendo". (PB.p.142)*

Um retirante, por sua vez, tem clara percepção da situação dos sertanejos: "*Quando não é a seca, é o cangaceiro, é o soldado*". (C.p.17)

Ao lado da violência da seca, acrescenta-se a violência do cangaceiro e do soldado. O fato faz com que um vendedor de aguardente declare, fazendo eco à fala do retirante: "*Quando não tem seca, tem soldado. Quando não tem soldado tem cangaceiro*". (C. p.77)

A força ou o cangaço significam violência sobre os sertanejos. Mesmo um policial sertanejo vê claro esta realidade: "*Eu sou do sertão. Sertanejo vive sofrendo como couro de fazer torrado. É um apanhar que não tem conta. Quando não é o cangaceiro é a força*". (P.B. p.154)

Um outro traço significativo da sociedade sertaneja é, como já vimos, o sangue enquanto valor polissêmico. No parentesco, na religião messiânica, no cangaço, o sangue mostra a sua força significativa, estruturante.

O sangue surge, em primeiro lugar, como indicativo da pertença de um indivíduo a um grupo de parentesco: "*Era a sina dos Vieira, o sangue corrompido dos que haviam traído os antigos*". (C.p.239)

O sangue tem uma força imperativa. Antônio Bento, diante do dilema de confessar ou não a Alice, sua noiva, o parentesco com o cangaceiro Aparício, debate-se entre duas forças contraditórias: "*Mais forte que seu amor era Aparício, era a força do sangue que o consumia naquele silêncio sobre tudo que ele era*". (C.p.93)

Configura-se um conflito entre o amor individual e o sangue representado pelo seu irmão, o cangaceiro. Em outro contexto, o cangaceiro Domício revela a seu irmão Antônio Bento: "*Neste sertão há um menino com*

*meu sangue, gente que vai sofrer muito*". (C.p.133). O cangaceiro sabe que o simples fato do seu filho ter seu sangue irá determinar o seu destino, o seu lugar no mundo.

Também o messianismo sertanejo é uma religião cruenta. É pelo derramamento de sangue inocente que o reino paradisíaco será instalado na terra. Desta forma, uma lavadeira narra para suas companheiras de trabalho: "*O finado meu pai me contou tanto coisa de lá, dos meninos e das donzelas que o santo matava para lavar a pedra com sangue*". (C.p.23)

Para ressurgir da terra, o rei messiânico D. Sebastião, essa deve ser banhado com sangue inocente dos meninos e das moças virgens. Trata-se, portanto, de uma redenção cruenta à exemplo da redenção do Cristianismo, onde a teologia advoga que a salvação do gênero humano decorreu do derramamento do sangue inocente de Jesus Cristo. Jesus é, então, apresentado como o cordeiro inocente reconciliador dos homens com Deus Pai. Na comunidade da Pedra, o santo vê no sangue inocente das donzelas e meninos, o meio de inauguração do paraíso terrestre. Descreve o Velho Zé Pedro, morador das proximidades de Pedra: "(...) *o Filho queria o sangue dos inocentes para o grande milagre. O sangue dos que não estivessem sujos de pecado. O sangue dos meninos e das donzelas para o grande milagre*". (P.B. p.117)

O sangue surge, para o messianismo sertanejo, como elemento indispensável para inauguração do paraíso terrestre. A instalação do bem supremo, aqui na terra, é mediada pelo derramamento do sangue de inocentes. O paraíso tem como preço a imolação.

No cangaço, o sangue também é símbolo de grande magnitude. O cangaceiro pode ser definido como aquele que não teme derramar o seu próprio sangue, muito menos, o de outros. Fazia parte do rito de admissão no cangaço assistir a práticas do sangramento de uma vítima. Declara um cangaceiro: "*Homem com medo de sangue é como se fosse mulher*". (C.p.193). Esta declaração ocorre após o fato de um rapaz ser dispensado do

cangaço, porque "*na hora da sangraria virava a cara para o outro lado para não ver o sangue espirrar*". (C.p.193)

A ação violenta define o estatuto daquele que pertence ao cangaço. A sua vida gira em torno do sangue: sangrar ou emascular seus inimigos, violar mulheres das famílias atacadas. O tratamento dado a seus inimigos orienta-se por práticas violentas que desumanizam as suas vítimas, tais como sangrar, castrar, esfolar etc. Tratamento de ordinário dispensado a animais. Descreve o narrador de *Cangaceiros*: "*Cobra Verde sangrou o Velho Zé de Paula e fez até precisão na cara do defunto no meio da mulher e das filhas mortas*". (C.p.35). O ato de Cobra Verde, cangaceiro do bando de Aparício, é uma vingança pelo assassinato de um parente pelo chefe da família por ele chacinada.

O tema da vingança nos remete diretamente à questão da honra, pois realizar uma vingança é uma condição **sine qua non** para a manutenção daquela. Muitos, a exemplo de Cobra Verde, ingressam no cangaço para efetuar a vingança, seja de um parente assassinado, seja por ter tido uma irmã violentada. Declara Cobra Verde, agonizante, ao seu chefe: "*Capitão eu já posso morrer. Minha mãe pediu vingança e eu dei a vingança*". (C.p.35)

Mas não só cangaceiros orientam seus comportamentos pelo valor "honra". Qualquer sertanejo sabe que a sua dignidade e hombridade dela dependem. É comum, assim, encontrar um sertanejo "*que se fez no rifle para vingar a morte do pai ou outro parente qualquer*". (C.p.39) A vingança deve ser realizada sobretudo, em caso de assassinato, roubo, (de bens e mulheres), adultério feminino e ainda violação de mulheres. A não realização da vingança provoca a morte social daquele que deveria realizá-la e não a fez. "*Por estas bandas um homem que não vinga uma morte é um homem morto*". (C.p.52). No sertão, a justiça entendida como vingança, é um mecanismo estruturante da ordem social. Por meio dela se mantém coeso o tecido social: "*Aparício no cangaço as desfeitas ao seu pai e a sua mãe. Viera o tenente Maurício para vingar o sargento Venâncio*". (P.B.p.146)

Zé Luís, aspirando a ingressar no cangaço, comenta sobre um outro rapaz: "*Terto é que é cabra mofino. Eu se fosse ele tinha ido para o serviço de*



*Aparício. Só assim podia vingar a família toda. Tem até irmã ofendida".* (C.p.128).

Consonante à honra, homens e mulheres ocupam, no Sertão, posições extremamente diferenciadas. De um lado, temos o universo feminino ligado, sobretudo, ao mundo doméstico. Do outro, o universo masculino ligado ao exterior da casa e ao mundo do trabalho. Trata-se de uma sociedade cindida entre duas culturas diferenciadas. Homens e mulheres ocupam espaços diferencialmente demarcados. Expressa bem esta demarcação a fala de Sinhá Aninha, sogra do protagonista, a propósito das atitudes de seu marido, o mestre Gerônimo: "*Eu não quis dizer nada, porque mulher não deve cuidar do que é cuidado de homem*". (C.p.126)

Também significativa a respeito é a declaração de uma prostituta da Vila do Açú, sobre o lugar da mulher no mundo: "*Mulher nasceu foi prá servir os homens*". Refere-se a prostituta ao duplo "serviço" prestado pelas mulheres aos homens: serviços sexuais e serviços domésticos.

Da mulher espera-se, como vimos, a virgindade até o casamento e a partir deste, a exclusividade sexual para com o marido. Aparício, chefe do bando cangaceiro, falando da fidelidade que espera dos seus coiteiros, declara: "*Coiteiro que trabalha comigo tem que ser como mulher casada. É só de um homem*". (C.p.189)

O adultério feminino, muitas vezes, é punido com a morte da adúltera. Do capitão Custódio, um homem sem honra por não ter vingado a morte de um filho assassinado, e não defender as suas terras, diz-se: "*Aqui neste sertão tem ele terra e não manda nela. É como se fosse um casado que os outros come a mulher*". (C.p.76). A mulher é propriedade que deve ser usufruída exclusivamente pelo marido.

De um homem espera-se que seja o guardião e o provedor da família. Assim, tendo sua mãe tornado-se viúva, reflete Antônio Bento: "*Tinha que ser homem e como homem governar a casa*". (C.p.13)

Ser homem é, dentre outras coisas, governar a casa, cuidar do sustento dos que nela habitam. Homem de verdade é aquele que administra a sua casa e realiza a defesa dos seus, por meio da vingança quando esta se faz necessária. Deste modo, o Capitão Custódio afirma que no dia que realizar a vingança do seu filho assassinado, ser considerado um "homem de verdade". Um homem honrado é um "homem de palavra", alguém que cumpre suas promessas e realiza seus compromissos. É, sobretudo, alguém incapaz de "*bambear numa ordem*." (C.p.157).

A vida sexual descrita em *Cangaceiros e Pedra Bonita* é um espelho da sociedade sertaneja. Nela podemos vislumbrar o esqueleto da organização social do Sertão com seus valores peculiares. Há uma homologia entre a ordem social e a ordem sexual, com esta última reproduzindo de forma especular a sociedade em sua constituição hierarquicamente organizada. A vida sexual, à exemplo da sociedade, apresenta-se fendida entre dois polos antagônicos e complementares. No primeiro, temos a mulher enquanto paciente da ação sexual do homem, e é o elemento cuja passividade é expressa em termos de "serviços prestados" aos homens. O homem, por seu turno, é o agente da ação, ele é o "comedor" e ela é a "comida". Toda a terminologia sexual usada para descrever o encontro sexual entre homens e mulheres, desdobra-se em um agonismo essencial onde um domina e o outro é dominado. A metáfora alimentar, usada para descrever o encontro sexual é muito eloqüente em apontar esta hierarquia.

Obviamente, este modelo é mais um ideal do que a prática concreta dos sertanejos. A MULHER REAL, no seu comportamento concreto pode não se conformar a este protótipo da mulher paciente. Nos romances, como vimos, há alguns casos em que elas tomam a iniciativa na relação sexual, como no caso do casto Antônio Bento, que é praticamente violentado pela solteirona D. Fausta. Surgem outros relatos de mulheres casadas tomando iniciativa para o adultério, seja pela ausência do marido, seja pela importância deste. Estes casos sugerem que a mulher sertaneja, longe de ser desprovida de interesse sexual, pode, em alguns casos, tornar-se uma parceira ativa. Ainda a este respeito, é significativa a crença de que a falta de sexo pode levar a mulher a ficar doente. O casamento é assim, a legítima condição para as relações sexuais das sertanejas.

## VII - CONCLUSÃO

Sexualidade ou sangüinidade?

Considerando-se como "as coisas do sexo" se constituem no interior da sociedade sertaneja descrita em *Cangaceiros e Pedra Bonita*, vê-se que esta apresenta traços singulares que a afastam da "experiência da sexualidade", tal qual vivida e pensada no âmbito da sociedade moderna depois de Freud.

As "coisas do sexo no sertão" ligam-se fundamentalmente à fisicalidade. Não é uma chave interpretativa para a leitura da subjetividade. O sexo é um instrumento de prazer e de reprodução social. Por outro lado, é o mecanismo de geração dos filhos, de mais braços para o trabalho necessário à manutenção do grupo familiar. O casamento, é o único lugar legítimo para o exercício da atividade sexual feminina. Ao homem, a sociedade sertaneja reserva um amplo leque de possibilidades.

Outro traço singular da experiência do sexo no interior sertanejo é a sua natureza essencialmente social. Não se trata de uma questão de "foro íntimo", como mormente se pensa a sexualidade. As práticas sexuais são submetidas a rigorosos códigos culturais. O casamento, por exemplo, não ocorre visando às satisfações sexuais do indivíduo isoladamente. Trata-se mais de um meio de pacto inter grupal, do que de um contrato entre indivíduos, de união entre famílias mais dos que entre pessoas isoladas. Os interesses grupais se impõem ao indivíduo. O grupo engloba o ser individual.

Diferentemente das sociedades modernas, onde a vida sexual orienta-se em termos de normalidade e patologia, no Sertão não se pergunta se tal prática sexual é normal ou não. A questão é se tal comportamento é desonrante ou não para o seu praticante. Há uma ordem social (não divina) de onde se origina a legitimidade de um ato. Assim, o homem é "naturalmente" ativo sexualmente e a mulher, por sua vez, "nasceu para servir os homens". A mulher existe em função do homem, embora os sertanejos atribuam causa sexual a algumas doenças, como os ataques nervosos de D. Fausta, por

exemplo, que são atribuídos à falta de homem. Entretanto, entre eles o sexo não é "causa de tudo" - uma causalidade polimorfa inesgotável - característica da sexualidade.

O sexo é entendido enquanto força natural muito próxima da experiência da animalidade. Deste modo, o termo "cio" é utilizado para descrever o desejo sexual das mulheres. E o termo "bode" designa o indivíduo de forte desejo sexual. Homens e animais comungam a mesma experiência do sexo de forma muito aproximada. O sexo, aqui, não está inflacionado de "sentido" como na sexualidade.

As "coisas do sexo", entre os sertanejos de *Cangaceiros e Pedra Bonita*, oferecem algumas aproximações com os "aphrodisia" (coisas do sexo entre os gregos do 4o. século. A.C.) sobretudo no referente à polarização entre atores ativos e passivos na estruturação da experiência sexual, segundo relações de poder (o superior e o inferior), e na idéia de regulação segundo uma moral atenta às posições e ao estatuto social dos parceiros. (Wolf, 1984:8-10).

Outras aproximações podem se fazer entre as duas sociedades. No Sertão, como na Grécia Clássica, a ética sexual parece orientar-se mais para o exterior do que para a interioridade do sujeito. O que se busca é uma conformidade com a natureza e a sociedade, e não uma obediência a uma "lei interior" consubstanciada na consciência. A ética antiga, de um modo geral, está orientada pelo naturalismo e objetivismo. Como esclarece um helenista, "na ética antiga só cabia culpa que fosse erro e não pecado, no sentido de violação consciente da lei interior tal qual entende a moral moderna". (Mandolfo, 1968:291). Assim parece ocorrer também no Sertão, onde o "erro" faz mais sentido que o "pecado".

Embora o Sertão nordestino não fosse infenso à influência da igreja católica, a sua ética sexual não parece pautar-se pela teologia moral difundida entre as populações do interior por meio das chamadas missões populares agenciadas pelos missionários de diversas ordens religiosas, entre os fins do

século 19 e as primeiras décadas deste século. Nestas missões, especializaram-se, sobremaneira, os capuchinhos, espalhando entre a gente simples o terror do fogo do inferno. Os pregadores enfatizam a observância da moral sexual católica.

A carne é, para a moral católica, o reduto do mal, do pecado, o esconderijo do Diabo. O homem sertanejo não parece ter aceito integralmente a pregação missionária. Para ele, "*a carne, (...) é fraqueza que Deus deixou com a criatura. Pode o missionário insistir, não adianta*". (Silva, 1982:86).

A "carne", ou seja, o prazer sexual veio de Deus (mesmo sendo fraqueza) e não é o esconderijo do demônio. No respeitante à obrigação de castidade antes do casamento os sertanejos tratam diferencialmente homens e mulheres. No romance *Pedra Bonita*, patenteia-se a maior influência da moral sexual católica entre as mulheres e as crianças (não iniciadas sexualmente). Desta forma as mulheres da Vila do Açú vêem as conversas dos homens na tamarineira como "porcarias", das quais os meninos devem estar afastados. E Antônio Bento, cria de padre e sacristão da vila, vê também assim, as experiências sexuais dos seus colegas de idade e os seus próprios desejos sexuais. Configuram-se duas morais: a das mulheres, mais formais pelo catolicismo clerical e a dos homens, regidas por outros princípios. Convém lembrar ainda que no sertão, como de resto em todo interior brasileiro, a frequência da Igreja e dos sacramentos é prática mais adequada às mulheres. Os homens vão ao templo em momentos especiais tais como batizado e casamento.

Feitas estas considerações vejamos, afinal, o sentido das "coisas do sexo" no seio da cultura sertaneja, nos dois romances enfocados.

Em primeiro lugar, a sociedade sertaneja é dominada por uma "simbólica do sangue". O sangue é um valor primordial a partir do qual aquela sociedade organiza simbolicamente o seu funcionamento. (Foucault, 1984:138). Todo sistema social sertanejo, do parentesco à religião, repousa no valor-sangue. Temos uma organização social atravessada pelo "dispositivo de

aliança", definindo o sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos e de transmissão dos nomes e dos bens (Foucault, 1984:100). No âmbito dos sistema de parentesco vigente no Sertão, o sangue ocupa um lugar definidor. Os indivíduos se definem a partir do sangue que possuem, ou seja, do grupo familiar ao qual pertencem. A família dos Vieiras é identificada por possuir sangue de traidores e cangaceiros. O sangue é sinal de pertença a um determinado grupo de parentesco. É algo que passa de geração a geração, hereditariamente e não se pode fugir. Assim, o mestre Gerônimo, frente à intenção de Antônio Bento (irmão de cangaceiro) casar-se com sua filha, opõe-se à pretensão do rapaz: "*tu tem sangue de cangaceiro*" (P.B. p. 261). Um grupo de parentesco é identificado pelo sangue que possui. O jogo da trama social dá-se pelo afrontamento ou alianças existentes entre os "grupos de sangue" que constituem o corpo social. Mas, não só os "de fora" valem-se do sangue para classificar os do grupo. Na sua vivência interna, os elementos também se auto-identificam através do sangue.

Antônio Bento, ante o desejo de fugir do Sertão, para afastar-se da sua família de cangaceiros e casar-se, vê-se em um dilema pois: "mais forte que seu amor a Alice era Aparício, era a força do sangue que o comprimia naquele silêncio. (C. p. 93).

Debalde, o herói tenta esconder da família de sua noiva o fato de pertencer a uma família de cangaceiros. E sua mãe, na tentativa de afastá-lo da influência do cangaço, afirma ao seu irmão Domício: "*O sangue do povo do teu pai não corre nas veias daquele menino*". (C.p. 29).

É na ordem do parentesco que o signo do sangue impele o membro de uma família a arriscar-se em defesa da honra grupal. Vê-se, aí, como o sangue é o móvel simbólico para efetivação da vingança. (Foucault,1984a:138).

Em se tratando do cangaço, a vida do cangaceiro gira em torno do

sangue. Inicialmente, ele é definido como alguém que não teme derramar o seu sangue e dos demais. Do cangaceiro, exige-se a coragem para ver jorrar sangue, de si mesmo ou dos outros. A prática do sangramento é usual quando da agressão a inimigos. Estes, também voltam-se para práticas que desumanizam as suas vítimas, tais como esfolar e castrar, todas elas marcadas pelo farto derramamento de sangue. Beber o sangue da vítima era também uma prática usual dos cangaceiros. Para o cangaço *"homem com medo de sangue é como se fosse mulher"*.

O noviciado do cangaceiro consistia na participação em chacinas. Deste modo, um aprendiz que na *"hora da sangria virava a cara para o outro lado, para não ver sangue espirrar"* não servia para o cangaço.(C.p. 193).

A participação nestes rituais funciona como um rito de iniciação na vida do cangaço.

Mas não só no cangaço o sangue surge como valor essencial. Toda a sociedade sertaneja funciona a partir do signo do sangue. De qualquer homem, exige-se a sua disposição para derramar o sangue dos outros ou o seu próprio em defesa da propriedade de uma mulher violada, ou de um parente assassinado. São estas as situações onde a honra da família é e, assim sendo, deve ser lavada com sangue impreterivelmente.

O messianismo sertanejo é uma religião cruenta. A instauração do reino celeste aqui na terra, a volta de D. Sebastião, dar-se-á mediatizada pelo derramamento de sangue inocente. É com o sangue que o Santo lava a terra de onde dever surgir o glorioso D. Sebastião. Vemos aqui o sangue enquanto elemento redentor de uma nova ordem: a ordem paradisíaca.

A simbólica do sangue atravessa a sociedade sertaneja do alto ao baixo. É o fundamento da sua organização. Um dispositivo de alianças liga ou desliga as diversas partes do corpo social. Este dispositivo se estrutura em

torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o preceito e o ilícito. Patrões, empregados, cangaceiros, coiteiros, homens/mulheres, orientam sua conduta obedecendo a este sistema. A sua quebra provoca o conflito, a vingança, a desonra. Conta entre os objetivos do dispositivo da aliança reproduzir a trama das relações e manter a lei que as rege. Nesta sociedade o que é pertinente é o veículo entre parceiros com status definidos. Não há lugar aqui para a idéia de uma igualdade genérica, tal qual postula a moderna ideologia política fundada no individualismo. Vê-se que esse dispositivo se articula fortemente com a economia devido ao papel que pode desempenhar na transição ou na circulação das riquezas". Neste contexto, entende-se a preocupação com a geração de herdeiros que resguardem a conservação do patrimônio familiar. O casamento tem aí como função assegurar herdeiros legítimos para a propriedade. É também no interior do dispositivo de aliança que a "justiça privada" sertaneja ganha o seu sentido e a sua legitimidade. A manutenção da ordem social dá-se, paradoxalmente, na dialética do confronto e das alianças que se dão entre os diversos grupos agentes da justiça privada. Aqui, é desonroso esperar pela "justiça do governo". Cada grupo vê-se no imperativo de realizar a sua justiça ou melhor, a sua vingança. Trata-se de uma sociedade agonística, onde a existência do corpo social repousa sobre a possibilidade sempre iminente de agressão e retaliação. Um equilíbrio sobre bases precárias. Vê-se, pois, um *"vinculo essencial do dispositivo de aliança com o direito"*. (Foucault 1984a:101).

Os traços apresentados, bem caracterizam a sociedade sertaneja como uma sociedade regida pelo dispositivo de aliança atravessada pela simbólica do sangue. O sangue, no seu papel instrumental ("poder derramar o sangue"), na sua dimensão de signo ("ter um certo sangue, ser do mesmo sangue, dispor-se a arriscar o seu próprio sangue"), na sua precariedade ("fácil de derramar, sujeito a extinção, demasiado pronto a misturar-se, susceptível de se corromper rapidamente") parece dominar todo o imaginário do Sertão.

Vê-se que nessa sociedade é mais pertinente falar-se de "sangüinidade" que de "sexualidade". A sangüinidade aparece nela enquanto signo estruturante de alta pertinência. Sociedade de sangue, não de



sexualidade.

Creio ser possível estabelecer uma ligação entre Sangüinidade e Pessoa (Holismo) e Sexualidade e Indivíduo (Individualismo) (Dumont, 1985, Foucault, 1984a, Da Matta, 1981).

Nas culturas onde a vida sexual é ordenada segundo o modelo da sangüinidade, o encontro sexual se dá entre pessoas, não entre indivíduos. Trata-se sempre de algo que envolve os agentes na condição de pertencentes às unidades sociais englobadoras, tais como: família, parentela, etc. O intercâmbio sexual é também um encontro entre papéis e identidades socialmente demarcadas (marido/esposa, homem/mulher, macho/bundeiro). Ao contrário do "dispositivo de sexualidade", não há lugar aqui para encontro meramente intersubjetivo de individualidades desligadas dos seus lugares na sociedade.

No decorrer da interpretação sobre a vida sexual sertaneja, patenteou-se a existência de valores que lhes são fundamentais. Este é o caso do valor "sangue". Para finalizar, empreenderemos uma genealogia deste valor buscando as suas raízes históricas. Neste sentido, filiamos a cultura do sertão nordestino à colonização portuguesa, inserindo esta no âmbito do chamado Mundo Mediterrâneo. Assim sendo, o Sertão, no que diz respeito aos seus valores fundamentais, entronca diretamente aos valores da tradição mediterrânea.

A sangüinidade sertaneja pode ser pensada como historicamente filiada ao Mundo Mediterrâneo. O sangue se apresenta, em diversas sociedades pertencentes àquela tradição como elemento altamente relevante para a estruturação e manutenção do tecido social. O parentesco, nestas sociedades, é pensado e vivenciado através da linguagem do sangue (07).

O modelo de vida sexual vigente no Sertão nordestino é idêntico àquele encontrado por Pitt-Rivers na Espanha e por ele denominado "*modelo mediterrâneo*" (1988).

A colonização portuguesa no Brasil representou muito de transplante em se tratando de traços culturais. Dos portugueses recebemos a língua e a religião católica, além de outros elementos. De Portugal, também recebemos alguns valores fundamentais como a noção de "honra", a valorização da "vingança" e a idéia de "sangue" como elemento agregador. Cremos poder afirmar que os valores básicos da nossa ordem moral advém da colonização portuguesa.

De modo geral, o valor do "sangue" sobrevive ainda na cultura brasileira. Roberto DaMatta evidenciou o caráter dialético da brasilidade, orientada, paradoxalmente, por valores modernos (Indivíduo, Igualdade) e valores tradicionais (Pessoa e Hierarquia). Segundo ele, esta dialética constitui o chamado "dilema brasileiro" (Da Matta, 1981). Se estes valores ainda vivem no Brasil atual (em vias de modernização), com mais força atuaram no Brasil do passado. Numa perspectiva espacial, é de se acreditar que no Brasil rural eles são mais atuantes que no Brasil urbano. Dentro deste contexto, o Sertão nordestino, uma região rural entre a segunda metade do século passado e 1930, aparece como locus "natural" dos valores tradicionais da "honra", do "sangue", e da "vingança". O fato é explicável pelo relativo isolamento daquela área do nordeste brasileiro em comparação com o litoral. A precariedade dos transportes e dos meios de comunicação determinou a permanência dos valores culturais mais antigos no Sertão.

Estudiosos vários têm acentuado a existência de valores idênticos em diversas partes do Mundo Mediterrâneo. Tal mundo se configura enquanto tradição cultural de larga abrangência geográfica e de longa permanência temporal. Braudel, em magistral estudo sobre a área, pôs em destaque a unidade representada por este universo cultural (Braudel, 1984). Campbell, por sua vez, ao estudar a cultura saramakatsani, escreve: "*As formas sociais que são descritas aqui possuem interessantes paralelos com outras partes do Mundo Mediterrâneo*". (Campbel, 1974:V).

Peristiany, prefaciando a coletânea *Honra e Vergonha*: os valores das sociedades mediterrâneas, também põe em destaque as semelhanças existentes entre as diversas sociedades do Mundo Mediterrâneo no referente ao par honra/vergonha. (Peristiany, 1988).

A presença de valores mediterrâneos no âmbito do Brasil tem sido contado por alguns estudiosos dessa tradição cultural. Fukui, (1972) por exemplo, em estudo sobre a família camponesa rural, estabelece um claro vínculo entre este gênero de arranjo familiar e aquele existente no Mundo Mediterrâneo.

Os princípios ordenadores da vida sexual sertaneja são expressões do padrão de cultura sexual vigente no Mediterrâneo. Os dois padrões, o sertanejo e o mediterrâneo, apresentam semelhanças essenciais quanto a seus fundamentos. Em primeiro lugar, o encontro sexual, sempre pensado e vivido como uma relação desigual entre dois parceiros: o ativo e o passivo, o penetrador e o penetrado. O primeiro é visto como superior, ao passo que o parceiro passivo é considerado inferior, dominado, submetido. Ao homem, cabe o papel ativo e a mulher, o passivo. O parceiro feminino é percebido como naturalmente passivo. O mesmo ocorre entre dois homens. Ser ativo dá fama ao passo que a passividade é infame e vergonhosa para um homem. O encontro sexual é, assim pensado, um espelho dos antagonismos sociais: superior/ inferior, ativo/passivo, penetrador/penetrado. A transplantação de elementos culturais do Mundo Mediterrâneo para outras partes do mundo é destacada por Fernand Braudel: "*Viagens dos homens; viagens também dos bens culturais*".

Para o historiador francês, o vigor da civilização Mediterrânea deveu-se à sua capacidade de exportar homens, bens materiais e imateriais.

## NOTAS

- (01) No que diz respeito especificamente à confissão, trata-se de fato uma refuncionalização. Desde a Idade Média, o Ocidente conhecia a prática da confissão religiosa. Com a Modernidade há uma generalização da prática confessional (Justiça, Medicina, etc). A confissão passa a ser agora um procedimento laico de ampla abrangência.
- (02) Roberto DaMatta, como de resto outros estudiosos da vida sexual, usam o termo "sexualidade" como sinônimo de "vida sexual" ou de "coisas do sexo". Evito o termo, no respeitante à cultura sertaneja, por causa das associações medicalizantes ou psicologizantes que este termo traz.
- (03) Esta predileção pelo particular singularizante, propugnada pelo Regionalismo, tem um significativo paralelo com a Antropologia proposta por Geertz. Segundo ele, a disciplina antropológica tem como principal finalidade o "alargamento do universo do discurso humano" através de um inventário exaustivo das particularidades culturais ou, nas suas palavras, por meio de um "registro de consultas" sobre as falas do homem. (Geertz, 1978:41).
- (04) O ideal de uma literatura resultante da observação e da vivência do escritor, advogado pelo Regionalismo, aproxima sobremaneira a Literatura da Antropologia. Como se sabe, tradicionalmente, os textos etnográficos resultam da observação e da vivência pessoal do antropólogo. Desta forma, as duas, Literatura e Antropologia, nasceriam de uma experiência comum.
- (05) O campo semântico recoberto pela expressão "ponto de honra" utilizada por Euclides da Cunha, parece equivaler à noção de "senso de honra" formulado por Pierre Bourdieu. Para este autor "o senso de

honra" é a "cultivated disposition, inscribed in the body schemes and in the schemes of thought which enables each agent to engender all the practices by means of countless invention, which the stereotype unfolding of ritual would in no way demand." (Bourdieu, 1977:15).

- (06) A valorização da relação "erasta" (adulto) "erômeno" (jovem) na Grécia Clássica não implica numa aceitação pacífica da passividade sexual do jovem rapaz. A passividade é algo negativizado e, como tal, é apropriada apenas para mulheres (consideradas naturalmente inferiores) e escravos. A passividade do rapaz livre é uma concessão em nome da amizade. Nela o rapaz não encontra nenhum prazer. Para maiores detalhes sobre esta relação, ver Foucault, 1984b.
- (07) Em se tratando do Brasil Abreu Filho (1982) identificou em Arax (M.G.) o sangue ocupando um lugar central na constituição de parentesco. Escreve ele: "Pelo sangue não se transmite apenas genes: a pessoa não nasce apenas natureza, apenas corpo. A pessoa já nasce de certo modo, moralmente constituída, representante de uma família, de uma tradição." (1982:99). As qualidades morais de uma família são transmitidas hereditariamente a seus membros, não havendo, portanto, possibilidade de se escapar à herança moral familiar: "O sangue dá conta de identidades familiares, de tipificações individuais e de demarcações e diferenciação de famílias." (Abreu Filho, 1982:99)

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Capistrano de. (1963). **Capítulos da História Colonial**. 5a. ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- ABREU FILHO, Ovídio de. (1982) "Parentesco e identidade social" In: **Anuário Antropológico 80**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Fortaleza: Universidade Federal do Ceará pp. 95-118.
- ADORNO, T.W. (1980). "Lírica e sociedade" In: - et alli **Textos escolhidos**. São Paulo, Abril Cultural, pp. 193-208.
- AGÜERO, Celma. "Messianismo". In: **Dicionário de Ciências Sociais**. 2a. ed. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas, 1987. p. 746-748.
- ALBUQUERQUE, Manuel Maurício de. (1962). "O Povoamento". In: HEREDIA, Maria da Glória Campos (org.). Geografia do Brasil. **Grandes Regiões Meio Norte e Nordeste**. Rio de Janeiro: IBGE/CNG.
- ALMEIDA, Horácio de. (1981). **Dicionário de termos eróticos e afins**. 2a. ed. Rio de Janeiro" Civilização Brasileira.
- ANDRADE, Manuel Correia de. (1986) **A terra e o homem no nordeste**. 5a. ed. São Paulo. Atlas.
- ARIES, Philippe. (1986). "Reflexões sobre a história da homossexualidade". In: ----- e BEJIN, André. **Sexualidades Ocidentais**. 2a. ed. São Paulo. Brasiliense, pp. 77-22.
- AULETE, Caldas. (1958). **Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa**. 4a. ed. Rio de Janeiro, Delta, VIII.
- AZEVEDO, Neroaldo P. de. (1984). **Modernismo e Regionalismo**. João Pessoa: Secretaria de Educação e Cultura.
- BACELAR, Jeferson Afonso. (1982). **A família da prostituta**. São Paulo: Ática.
- BAROJA, Júlio Caro. (1988). "Honra e vergonha: exame histórico de vários conflitos". In: PERSISTIANY, J.G. (org.). **Honra e Vergonha**. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 63-109.
- BARTHES, Roland.(1984). **O Grau zero da escrita**. Lisboa: Edições 70.
- BARTHES, Roland. (1987). "Senhores e Escravos". **Folha de São Paulo**, SP, 24 de julho.
- BARTHES, Roland.(1988) "Da Ciência à Literatura". **O Rumor da Língua**. São Paulo: Brasiliense, pp. 23-29.

- BARTHES, Roland.(s.d.) **Aula**. São Paulo: Cultrix.
- BECKER, H. (1987). "Valor". **Dicionário de Ciências Sociais**. 2a. ed. Rio de Janeiro. FGV. pp. 128-9.
- BEVENISTE, Émile.(1989) "Estrutura da língua e estrutura da sociedade". **Problemas da Lingüística Geral II**. Campinas/SP: Pontes. p. 93-104.
- BORNHEIM, Gerd. "O conceito de tradição". In: -----, et alli. **Cultura Brasileira: tradição contradição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Funarte, p. 12-29.
- BOURDIEU, Pierre. (1977). "The objective limits of objectivism". **Outline of Practice**. Cambridge: Univ. Cambdrige Press pp. 1-71.
- BOURDIEU, Pierre. (1988). "O sentimento de honra na sociedade cabília" In: PERISTIANY, J. G. (org.). **Honra e Vergonha**. 2a ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian pp. 159-195.
- BOUDRILLARD, Jean.(1984). **Esquecer Foucault**. Rio de Janeiro. Rocco.
- BRAUDEL, Fernand. (1984). **O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo**. São Paulo, Martins Fontes. vol. II.
- CAMPBELL, J.K. (1974). **Honor, Family and Patronage**. New York: Oxford University Press.
- CÂNDIDO, Antonio. (1985). **Literatura e Sociedade**. 7a. ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- CASCUDO, Luís da Câmara. (1977). **Locuções tradicionais no Brasil**. Rio de Janeiro: Cia de Defesa do Folclore.
- CASTELO, José Aderaldo. (1961). **José Lins do Rego: Modernismo e Regionalismo**. São Paulo: EDART.
- CASTORIADIS, Cornelius.(1982). **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- COULANGES, Fustel (1980) - **A cidade antiga**. 10 ed. Lisboa: Livraria Clássica.
- CUNHA, Euclides de. (1989). **Os Sertões: Campanha de Canudos**. 4a. ed. Rio de Janeiro. Francisco Alves.
- CUTILEIRO, José. (1988). "Honra, Vergonha e amigos". In: PERISTIANY, J.G. (Org.). **Honra e Vergonha**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. IX-XXVII.
- DA MATTA, Roberto. (1981) - **Carnavais, malandros e heróis: Para uma**

**sociologia do dilema brasileiro.** 4a. ed. Rio de Janeiro: Zahar.

DA MATTA, Roberto. (1983) - "Para uma teoria da sacanagem: Uma reflexão sobre a obra de Carlos Zéfiro". In: Marinho, Joaquim (org.). **A arte sacana de Carlos Zéfiro.** 3a. ed. RJ: Marco Zero, 1983. pp. 22-32.

DA MATTA, Roberto. (1986) - **O que faz do Brasil, Brasil?.** 2a. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DÓRIA, Carlos Alberto.(1981) - **O Cangaço.** 2a. ed. São Paulo: Brasiliense, (col. Tudo , História, 6).

FACÓ, Rui. (1988) - **Cangaceiros e fanáticos.** 8a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

FOUCAULT, Michel e SENNET, Richard. (1981) - "Sexuality and Solitude. **London Riview of Books.** London (9): B-7, 21 may 3 june.

FOUCAULT, Michel. (1982) - "O Verdadeiro sexo". **Herculine Barbin: diário de um hermefrodita.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 1-9.

FOUCAULT, Michel. (1984a). **História da sexualidade I: A vontade de saber.** 5a. ed. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel. (1984b). **História de sexualidade 3: Guidado de si.** Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel. (1984c). **História de sexualidade II: O uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel, (1987) - "A presença da literatura na pesquisa de Michel Foucault". **Folha de São Paulo, S.P.,** 6 janeiro. (Ilustrada) p. 35.

FLANDRIN, Jean Louis. (1988) - "Sentimentos e civilização: sondagem no nível dos títulos de obras". **O sexo e o ocidente.** São Paulo: Brasiliense, p. 21-52.

FREYRE, Gilberto. (s.d.). **A interpretação do Brasil.** Lisboa: Livro do Brasil.

FREYRE, Gilberto. (1967) - **Manifesto Regionalista de 1926.** 4a. ed. Recife: Ed. IJNPS.

FREYRE, Gilberto. (1984) - **Casa Grande e Senzala.** 23a. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio.

FRY, Peter e MACRAE, Edward. (1985) - **O que é homossexualidade.** São Paulo: Brasiliense.

FUKUI, Lia G. (1972) - **Sertão e Bairro Rural.** São Paulo: Ática.



- GASPAR, Maria Dulce. (1985) - **Garotas de programa**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,
- GAUSEN, Frederic. (1984) - "Prazer e moral segundo Foucault". **Folha de São Paulo**, São Paulo, 27 junho. p. 44.
- GEERTZ, Clifford. (1978) - **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar.
- GEERTZ, Clifford, (1983) - **Local Knowledge**. New York. Basic Books.
- GEERTZ, Clifford, (1989) - **El antropólogo como autor**. Barcelona: Paidós.
- GÓIS, Clara Raissa. (1986) - **O país do silêncio**. Rio de Janeiro: UFRJ/Departamento de História (Dissertação de Mestrado em História).
- GOLDENSON, Robert e ANDERSON, K.N. (1989) - **Dicionário de sexo**. São Paulo: Ática.
- HERDT, Gilbert. (1982) - "Fetish and fantasy in Sambia Initiation" In: **Rituals of Manhood**. California: U: Press. pp. 44-8.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. (1986) - **Novo Dicionário de Língua Portuguesa**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- KOLBE, W.L. (1987) - "Ordem moral". **Dicionário de Ciências Sociais**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. pp. 838-839.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.B. (1986) - **Vocabulário de Psicanálise**. 2a. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- LEACH, Edmund. (1983) - "Aspectos Antropológicos de linguagem: categorias animais e insultos verbais" In: DAMATTA, Roberto (org.). **Leach: Antropologia**. São Paulo: Ática.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1976) - **A estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, São Paulo: EDUSP.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1985) - "Introdução: história e etnologia". **Antropologia Estrutural**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 13-41.
- LIMA, Luis Costa e SIQUEIRA, Priscila (1981) - "Sociologia de Literatura" In: **Enciclopédia Mirador Internacional**. Rio de Janeiro" Encyclopaedia Britânica do Brasil.
- LIMA, Luis Costa. (1986) - "José Lins do Rego". In: COUTINHO, At e FARIA, E. de. (org.). **A literatura no Brasil: Era modernista**. 3a ed. Rio de Janeiro: José Olympio/UFF. pp. 341-64.
- LOPES, José Sérgio Leite. (1977) - "Relações de parentesco e de propriedade

- nos romances do ciclo da cana de açúcar de José Lins do Rego" In: VELHO, Gilberto. (org.). **Arte e Sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar.
- LOTMANN, Iuri. (1978) - **A estrutura do texto literário**. Lisboa: Estampa.
- MAFFESOLI, Michel. (1987) - **Dinâmica da violência**. São Paulo, Edições Vértice.
- MELO, Mário Lacerda de. (1978) - **Regionalização Agrária do Nordeste**. Recife: Sudene.
- MACHADO, Lia Zanotta. (1985) - **Família, Honra e Individualismo**. Brasília Universidade de Brasília/Trabalhos de Ciências Sociais/Série Antropológica. no. 47.
- MACHADO NETO, Zahidé. (1971) - **Estrutura Social dos dois nordestes na obra literária de José Lins do Rego**. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- MEAD, Margaret. (1971) - **Macho e fêmea**. Petrópolis: Vozes.
- MEAD, Margaret. (1979) - **Sexo e temperamento**. 2a. ed. São Paulo: Perspectiva.
- MACRAE, Edward, (1986) - "A homossexualidade". In: **Macho Masculino Homem**. São Paulo, S.P., L & PM.
- MACRAE, Edward.(1990) - **A construção da igualdade: Identidade sexual e política no Brasil da "Abertura"**. Campinas. Ed. da UNICAMP.
- MALINOVISKI, Branislav. (1982) - **A vida sexual dos selvagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- MENEZES, Djacir. (1970) - **O outro nordeste**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Artenova.
- MERQUIOR, José Guilherme. (1979) - "Situação de escritor. In" MORENO, César F. (org.). **América Latina em sua literatura**. São Paulo: Perspectiva. pp. 383-99.
- MONDOLFO, Rodolfo. (1986) - "O problema do caráter objetivo da ética antiga". **O homem na cultura antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga**. Trad. Luis Aparecido Caruso, Mestre Jau, São Paulo, p. 291-296.
- MONTEIRO, Teixeira. (1974) - "Sertão e civilização: compassos e descompassos". **Boletim do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná**, Curitiba, (21):31-42.
- MOTT, Luiz R.B. (1987a) - **O lesbianismo no Brasil**. Porto Alegre: Mercado Aberto.

- MOTT, Luiz R.B. (1987b) - **Dez viados em questão: tipologia dos homossexuais da cidade de Salvador**. Salvador, BA: Espaço Bleff.
- MOTT, Luiz R.B. (1988a) - "Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais". **Ciência e Cultura**, São Paulo, 40(2):120-139, fevereiro.
- MOTT, Luiz R.B. (1988b) - **Escravidão, Homossexual e demologia**. São Paulo, Ácone.
- MOTT, Luiz R.B. (1988c) - **O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da inquisição**. Campinas, SP: Papirus.
- OLIVEIRA, Aglae Lima de. (1970) - **Lampião, cangaço e Nordeste**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro.
- PARKER, Richard G. (1988) - **Sexual culture and Aids education in urban Brazil**. Bostom (E.U.A.), Prepared for apresentação at the Anual Meetng of the American Association for the advancement of Sciense, February.
- PEIRANO, Mariza G. (1987) - **O Pluralismo de Antônio Cândido**. Brasília: Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia. (Série Antropologia 58).
- PERISTIANY, J.G. (org.) (1988) - **Honra e Vergonha**. 2a. ed. Lisboa: Fundação Balouste Gulbenkian.
- PERLONGHER, Néstor Osvaldo. (1987) - **O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo**. São Paulo, Brasiliense.
- PIERSON, Donald. (1966) - **Cruz das Almas**. Rio de Janeiro: José Olympio.
- PINTO, Luís de Aguiar Costa. (1980) - **Lutas de família no Brasil**. 2a. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional.
- PIERSON, Donald. et alli. (1972) - **O homem no Vale do São Francisco**. Rio de Janeiro: SUVALE t. 3.
- PITT-RIVERS, Julian. (1988) - "Honra e posição social" In: PERSISTIANY, J.G. (org.). **Honra e Vergonha**. 2a. ed. Lisboa: Fundação Balouste Gulbenkian, pp. 13-52.
- PLAMENATZ, J.P. (1987) - "Justiça". **Dicionário de Ciências Sociais**. 2a. ed. Rio de Janeiro: FGV. pp. 660-1.
- PRITCHARD, E.E. (1978) - **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva.
- QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. (1976) - **O Campesinato Brasileiro**. 2a. ed. Petrópolis Vozes.
- QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. (1977) - **O Messianismo no Brasil e no**

- Mundo**. 2a. ed. São Paulo: Alfa-Omega.
- QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. (1982) - **História do Cangaço**. São Paulo, Global Ed.
- RAMOS, Graciliano. (1984) - **Vivente das Alagoas**. 14a. ed. São Paulo: Record.
- RAMOS, Graciliano. (1987) - **Memórias do Cárcere**. 23a. ed. São Paulo, Record. vol. 1.
- REDFIELD, Robert. (1949) - **Civilização e Cultura de Folk**. Trad. Asdrúbal Mendes Gonçalves. São Paulo: Livraria Martins.
- REGO, José Lins do. (1941) - "Prefácio" In: FREYRE, Gilberto. **Região e Tradição**. Rio de Janeiro. José Olympio.
- REGO, José Lins do. (1952) - **Homens, Seres e Coisas**. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde.
- REGO, José Lins do. e ATAIDE, Austragésilo de. (1957) - **Discurso de passe e recepção na Academia Brasileira de Letras**. Rio de Janeiro: José Olympio.
- REGO, José Lins do. (1976) - **Pedra Bonita**. 8a. ed. Rio de Janeiro. José Olympio.
- REGO, José Lins do. (1976). - **Cangaceiros**. Rio de Janeiro: José Olympio.
- REGO, José Lins do. (1981) - **Dias Idos e Vividos**. (Antologia). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- RIOS, José Artur. (1987) - "Norma". **Dicionário de Ciências Sociais**. 2a. ed. Rio de Janeiro: FGV. 822-3.
- ROSENFELD, Anatol. (1987) - "Literatura e Personagem". **A Personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, pp. 9-45.
- ROWLAND, Robert. (1987) - **Antropologia, História e Diferença**. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Antônio Lima dos. (1986) - **Frei José de Mansano**. Salvador: Província de Nossa Senhora da Piedade da Bahia e Sergipe dos Frades Capuchinos.
- SANTOS, Roberto Corrêa dos (1985) - "História como Literatura". **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro (82):5-12, Abril-junho.
- SELL, Tereza Ada. (1987) - **Identidade homossexual e normas sociais: histórias de vida**. Florianópolis. Ed. da UFSC.

- SILVA, Cândido Costa e. (1982) - **Roteiro da vida e da morte: Um estudo do Catolicismo no Sertão baiano**. São Paulo: Ática, 1982.
- SIMÕES, Guilherme A. **A Dicionário de expressões populares portuguesas**. Lisboa: Perspectiva e Realidades, s.d.
- SODRÉ, Néelson Werneck. (1971) - "Introdução". In: REGO, José Lins do. **Jurídico**. 6a. ed. Rio de Janeiro: José Olympio. pp. XXVII-LXXIII.
- SOUTO MAIOR, Mário. (1980) - **Dicionário do palavrão e termos afins**. 3ª ed. Recife: Guararapes.
- SUSSEKIND, Flora. (1984) - **Tal Brasil, qual romance?** Rio de Janeiro: Achiamé.
- VAINFAS, Ronaldo. (1988) - "O sexo nefando e a inquisição. In: Negros Brasileiro. **Ciência Hoje**. São Paulo. 8(48): 16-15, novembro.
- VEYNE, Paul. (1976) - "Os conceitos em História". In: SILVA, Maria Beatriz Nizza de. (org.). **Teoria da História**. São Paulo: Cultrix, 1976. pp. 120-34.
- VEYNE, Paul. (1985) - "A homossexualidade em Roma". In: ARIÈS, P. BEJIN, A. (org.). **Sexualidades Ocidentais**. 2a. ed. São Paulo: Brasiliense. pp. 38-49.
- VEYNE, Paul. (1990) - "O império romano". In: -----(org.). **História da vida privada: de império romano ao ano mil**. São Paulo: Cia das Letras. pp. 19-123.
- WOLFF, Francis. (1984) - "A genealogia da moral segundo Michel Foucault". **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26 de agosto. p. 8-10.
- WOORTMANN, Klaas e ELLEN. (1990). **Amor e celibato no mundo camponês**. Campinas/SP. NEPO/UNICAMP, (Textos NEPO, 17).
- ZERAFFA, Michel. (1974) - **Romance e sociedade**. Lisboa. Estúdios Cor.
- ZIMA, Pierre. "Literatura e sociedade: Para uma sociologia da escrita": In VARGAS, A. Kibedi et alli. **Teoria da Literatura**. Lisboa Presença, s.d. pp. 237-251.

Aracaju-SE, outubro 1998.