

LAMBE-SUJO E CABOCLINHOS: UMA LEITURA ALÉM DOS SENTIDOS

Avelar Araujo Santos Junior¹³

Resumo

Tomando como linha interpretativa a participação dos povos indígenas na constituição dos elementos identitários da sociedade brasileira, delineamos esta proposta de análise a partir das expressões observáveis e sentidas na magnitude das criações estéticas e figurativas da cultura popular, com destaque para as relações de poder e as suas representações simbólicas. Utilizando-se como exemplo elucidativo a manifestação popular Lambe-sujo e Caboclinhos esta proposta busca contribuir com novas idéias na compreensão das problemáticas dicotômicas da formação da sociedade brasileira.

Palavras-chave: povos indígenas; cultura popular; relações de poder; simbolismo; resistência.

Abstract

Taking as interpretative line the participation of indigenous peoples in the formation of identity elements of the Brazilian society, we designed this suggestion of analysis taking as the starting points the expressions observable and felt in the magnitude of figurative aesthetic creation in popular culture, emphasizing the power relations and their symbolic representation.

The Lambe-sujo and Caboclinhos popular exhibitions are used as illustrative examples of this proposal that seeks to contribute with new ideas in the understanding of the problematic dichotomies identified in the formation of the Brazilian society.

Keywords: indigenous peoples, popular culture, power relations, symbolism; resistance.

¹³ Licenciado em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe (1998-2001), Mestre em Geografia (área de concentração em Arqueologia) pela Universidade Federal de Sergipe (2002-2005), Mestre em *Estudios Ameríndios* pela Universidad Complutense de Madrid (2006-2007).

E-mails: avelargeo@yahoo.com.br; avelargeo@hotmail.com

End.: Rua Alexandre Oliveira Porto, 91. Bairro Luzia, Aracaju/SE.

CEP: 49045-750. Tel.: (79) 3231-1226

1. A gênese de uma Nação

A partir de concepções societárias engendradas pelo invasor ávido por conquistas e fortunas, desenvolveu-se no território hoje conhecido como Brasil um processo de confluência entre três matrizes étnicas: a do colonizador europeu, a do indígena nativo e a do negro africano, cada qual com seus multiculturalismos internos. Esse “povo novo” (RIBEIRO, 1995, p.19) formou-se através de relações eminentemente híbridas que transformaram seus aspectos culturais germinais, criando identidades particulares e intercambiantes dinamizadas nas circunstâncias da colonização.

Esse panorama regulado a partir de premissas civilizatórias foi sintomático do modelo sócio-econômico então vigente na Europa, fundamentado na lógica mercantilista de expansão territorial e de apropriação de espaços, onde a escravização e a exploração das populações autóctonas (assim como do contingente africano recém-chegado) e dos recursos naturais disponíveis em suas terras, serviram de sustentáculo para o enriquecimento das nações metropolitanas européias. Em nossa perspectiva de análise, isto se aplica, sobretudo, à Espanha e Portugal que, a partir do século 15, encontravam-se em difusão geopolítica em nível intercontinental atrelada ao emergente modo de produção capitalista, desenvolvendo esquemas práticos de gestão do território e de manutenção do domínio sobre esses espaços potencialmente lucrativos ocupados na América. Neste contexto, a conquista era necessária e oportuna na medida em que engendrava os projetos nacionalistas desses Estados europeus em franco processo de consolidação.

Dentre variadas maneiras os ideais nacionalistas são fundamentados em símbolos e discursos que criam e recriam enfáticas representações identitárias associadas a um imaginário coletivo no qual esferas políticas, econômicas e culturais se articulam estrategicamente na constituição material e imaterial do território nacional e sua sociedade, logo, de suas auto-afirmações. Sendo assim, como consequência dos mecanismos de dominação aplicados durante o processo formador do Brasil, numa perspectiva de longa duração, edificou-se um Estado-Nação à luz de uma ideologia de unificação étnica que, de fato, tinha como projeto a constituição de uma civilização determinada por arquétipos culturais europeus, escamoteando evidentes e profícuas diferenças étnicas, como também, desigualdades sociais, conflitos e resistências.

Delineava-se, assim, uma camada intermediária de sensações – distanciamento, descontinuidade, clivagem etc. – que iam balizando as manifestações do cotidiano, em meio às quais ia se formando algo que poderíamos pensar como uma mentalidade colonial, esboço de uma fugidia identidade nacional em gestação. (NOVAIS, 1997, p. 29)

A liberdade e a aceitação recíproca entre os participantes dessa diversidade foram suprimidas pelo autoritarismo e intolerância que deram caráter oficial ao crescente subjulgamento das idéias e expressões populares¹⁴ relegadas a um nível de inferioridade e “primitivismo”. Contudo, este mesmo sistema ordenador, utilizou-se do paradoxal ideário da unidade correspondente a tentativa de homogeneização territorial, política e cultural, direcionada pela supressão de qualquer tendência que visasse a composição de uma sociedade autoconsciente dos seus aspectos culturais formadores constituídos historicamente e das problemáticas sociais em que está inserida. Subjacente a esta hipotética uniformidade cultural brasileira manipulada ideologicamente pelas elites, observam-se as inúmeras estratégias repressivas contra qualquer tipo de sublevação antidespótica, visando impossibilitar qualquer alteração no *status quo* estruturalmente hierarquizado. Destarte, a legitimidade do poder estatal torna-se questionável na medida em que este corrobora para a progressiva assimetria social e seus respectivos conflitos.

Nesse campo ideológico, os detentores do poder criaram paradigmas falsos de “democracia racial e social”. Aos que estão às margens das decisões foi delegado o papel de resignar-se perante esta ordem, propagada como um sistema sagrado e irreversível, mas que privilegia tão somente valores de uma minoria que imprime a dinâmica ao conjunto.

Refutando essa lógica dominante na construção histórica da nação brasileira, destacam-se os contínuos e diversos mecanismos de resistências desenvolvidos pelos grupos indígenas e afro-descendentes (que, em suas interações, compõem a maior parcela nos “empréstimos” criativos das expressões populares) contra tais ditames conservadores em diferentes momentos e regiões do país em contínua formação, possibilitando o seu uso político e ideológico em distintos contextos sociais como importantes referências para a conscientização e transformação dessas coletividades secularmente oprimidas.

¹⁴ Reconhecidas aqui como as manifestações sócio-culturais (re)criadas e vividas no cotidiano pelos agentes históricos alheios ao sistema hegemônico dominante.

Influenciados por fortes tendências apologéticas, o discurso oficial vem objetivando obscurecer essas alternativas libertárias insistindo em disseminar que a “unificação civilizatória” não encontrou qualquer tipo de refutação devido ao caráter pacífico (lê-se resignativo) desses grupos étnicos, idealizando como fatídica e legítima a superioridade enganosa. Deste modo, exemplos de sublevações põem em risco a manutenção do controle na medida em que evidenciam as causas e conseqüências da dominação histórica, sendo potencialmente capazes de instigar indesejáveis insurgências populares, tão necessárias e inevitáveis.

Transgredindo essas imposições através de suas complementárias diversidades criativas, o povo brasileiro (já reconhecido como tal), desenvolveu variadas expressões contrariando lógicas normativas em suas cotidianas manifestações espaciais, artísticas, iconográficas, religiosas, corporais, culinárias e lingüísticas, por exemplo. As representações populares tradicionais denominadas pela academia, meios de comunicação de massa e instituições oficiais como folclóricas, que sumarizam tais manifestações supracitadas, são sintomáticas desse processo de reinvenção libertária capaz de reproduzir até mesmo esquemas e ditames repressores, mas a partir de percepções contrárias a essas mesmas lógicas, reconfigurando-os com criticidade, ironia, teor contestatório e/ou espontaneidade criativa próprias do imaginário popular em sua organicidade.

2. A indianidade não perdida

Agentes co-participantes dessa gênese transformadora, os povos indígenas vêm contribuindo de modo determinante na invenção de signos e expressões populares enriquecendo-as com seus simbolismos da cultura material e imaterial, linguagens, criatividades estéticas e cosmo-visões marcadas por sentidos de reciprocidade e complementaridade, dentre outros. De maneira geral, a cultura popular brasileira vem representando a imagem do indígena sob diferentes perspectivas, desde maneiras enaltecidas às mais pejorativas e caricaturescas, sendo esta última a predominante até a contemporaneidade.

Sem pretender traçar caracterizações homogeneizantes e buscando valorizar as eloqüentes linguagens e concepções expressas pelos seus próprios criadores, pretendemos levantar novas problemáticas e proposições críticas, principalmente, no que se refere à visibilidade dos povos indígenas e às suas respectivas respostas (negando falsas

interpretações de passividade) perante a sociedade envolvente, discernindo causas e conseqüências das intolerâncias que se reproduzem continuamente e que distância ainda mais a respeitabilidade e convivência salutar entre as culturas, num país onde ainda tão largamente são propalados discursos de aceitação e livre união das alteridades.

A proposta aqui desenvolvida usa como referências elucidativas desses processos híbridos algumas das diversas manifestações populares permeadas por elementos das culturas indígenas adaptadas às diferentes condições geo-culturais do Brasil, a exemplo de folguedos, narrativas, ternos e expressões rítmicas musicais e corporais como o Maracatu, Cacumbi, Caboclinhos, Cavalo-Marinho, Lambe-Sujos e Caboclinhos, Bumba-Meu-Boi, Carimbó, Pastoris, Reisados e o Cateretê; festas profanas e/ou religiosas, como as juninas, os carnavais, cavalladas e folias de reis; mitologias e lendas, como as da Vitória Régia, Boitatá, Caipora, Matinta Perêra, a do Boto Cor-de-Rosa, Curupira, Yara (Uiara), Boiúna (Cobra Norato); representações iconográficas presentes nos signos das cores e estilos de indumentárias; nas concepções espaciais, como a idéia de “fechar uma roda”; nas linguagens gestuais; nas produções e usos cotidianos de cultura material, a exemplo de uma panela de barro decorada que, por sua vez, está associada a criações culinárias também marcadas por referenciais étnicos expressivos. Numa perspectiva fenomenológica¹⁵, transcendendo às conceitualizações unilaterais, herméticas e fragmentadas, sem pretender cair em descrições simplistas, está tentativa de análise deixa em aberto as possibilidades quanto aos exemplos pela própria multiplicidade e dinâmica do imaginário popular.

Apreendendo os complexos culturais como sistemas de signos e estímulos, entendidos como fenômenos de comunicação, percebe-se que “a semiologia mostra-nos no universo de signos, sistematizado em códigos e léxicos, o universo das ideologias, que se refletem nos modos pré-constituídos da linguagem. (ECO, 1997, p. 85)

A partir de representações estéticas, o simbolismo produzido por uma determinada comunidade se corporifica, de modo a canalizar as relações sociais em sua diversidade de conhecimentos, tradições, valores, comportamentos, equilíbrios, contradições, discrepâncias, transições e conflitos. A eloqüência e inteligibilidade dos símbolos

¹⁵ A partir da fenomenologia pode-se explicitar um certo grupo de fenômenos e ordená-los de acordo com suas relações (SAUER, 1998, p. 19).

correspondem a sua capacidade de sintetizar a complexidade, vinculando distintos contextos sociais, espaciais e temporais entre si. Para Tuner, “o pensamento simbólico e ritual tem uma função nodal com respeito a séries de classificações que se entrecruzam”¹⁶.

Perceber as condições de produção anteriores de certas realidades sociais, muitas vezes “esquecidas” nas práticas do presente, é um modo de ação transformadora essencial. Assim, desmistificar imagens estereotipadas e auxiliar na adequada valorização e reconhecimento das qualidades culturais dos povos indígenas e suas contribuições para a cultura popular brasileira requer uma sensível análise sócio-antropológica deste processo histórico-cultural, compreendendo os grupos indígenas como agentes que não se limitam a um passado perdido, mas que atuam e interferem no contexto atual de maneira direta.

Investigar o que ocorre nos grupos e instituições relacionando as ações humanas com a cultura e as estruturas sociais e políticas, tentando compreender como as redes de poder são produzidas, mediadas e transformadas, parte-se do pressuposto de que nenhum processo social pode ser compreendido de forma isolada, como uma instância neutra acima dos conflitos ideológicos da sociedade. Ao contrário, esses processos estão sempre profundamente vinculados às desigualdades culturais, econômicas e políticas que dominam nossa sociedade. (ALVES-MAZZOTTI & GEWANDSZNAJDER, 1998, p. 139)

3. Lambe-sujo e Cabloquinhos: experiências íntimas de identidades

Tomemos como modelo explicativo desse processo o caso de uma manifestação popular representada no município sergipano de Laranjeiras (Brasil), o folguedo Lambe-sujo e Caboclinhos. Como principais fontes de idéias utilizamos experiências vividas pelo autor desta proposta, em seguidos anos (de 2000 a 2005), sob diferentes ópticas, desde como “estrangeiro” e atônito expectador a partícipe como um personagem Lambe-sujo. A variedade das perspectivas não nos outorga o direito de determinar explicações absolutas, porém instiga a analisar e elucubrar a partir de intuições pessoais o complexo desse fenômeno sócio-cultural. Assim é a cultura popular em suas vias de acesso (abertas ou restritas), níveis de interpretações e percepções livres.

¹⁶ Víctor Tuner, *El proceso Ritual*, Madrid, Taurus, 1988, p.52.

Apresentando como enredo básico a luta entre negros “fugidos” ou aquilombados e índios cooptados pelos brancos, o folguedo é permeado por inúmeras características dos fatos históricos do período colonial em que determinados grupos indígenas, forjados a atar alianças com os colonizadores por necessidades de sobrevivência, tiveram de servir como brigadas na captura de escravos insurgentes que escapavam dos engenhos da zona açucareira nordestina¹⁷, em busca da liberdade em áreas interioranas de difícil acesso. O conhecimento geográfico da região e das táticas de guerrilhas e emboscadas adaptadas às condições físico-espaciais serviu como principais justificativas para o uso dos indígenas por parte dos brancos nas inúmeras tentativas de reaverem seus custosos escravos, valorizados como mercadorias humanas. Tais conflitos evidenciam a postura malevolente dos colonizadores na medida em que colocavam em oposição grupos étnicos subjugados ao sistema colonial que, unificados, poderiam sublevar de maneira significativa contra a ordem dominante. A reatualização e reinterpretção desse momento do nosso processo formador, sob a orientação do que consideramos aqui como popular e sua capacidade contestatória, indica a possibilidade ativa de mudanças estruturais nas problemáticas ainda existentes na sociedade brasileira.

As interações entre hegemônicos e subalternos são palcos de luta, mas também onde uns e outros dramatizam as experiências da alteridade e do reconhecimento. O confronto é um modo de encenar a desigualdade (embate para defender a especificidade) e a diferença (pensar em si mesmo através daquele que desafia). (Canclini, 2000, p. 279)

Pela variedade dos vieses interpretativos do folguedo consideramos como foco de análise essas relações de poder inter-étnicas e suas simbologias, sobretudo, a partir do ponto de vista do indígena, sem pretender traçar perfis maniqueístas ou subestimar a importância de outros elementos diacríticos da festa, tais como, os contribuídos pelos

¹⁷“Duas grandes revoltas urbanas de escravos negros e mulatos livres foram registradas em 1835 e 1837 em Laranjeiras. Os escravos fugitivos organizavam-se em mocambos e quilombos nas matas dos próprios engenhos. Os mais famosos líderes negros foram João Mulungu, Laureano, Dionísio e Saturnino. Para recuperar seus escravos, muito senhores chegavam a colocar anúncios nos jornais. O grande ano de fugas de escravos foi 1867. Ficam célebres alguns atos, como o enforcamento dos escravos Crispim e Malaquias, que eram acusados de assassinar seus senhores brancos; a fuga do escravo João Mulungu do Engenho Flor da Roda em 1868, sendo que muito tempo depois foi capturado e enforcado. Mas as ações cruéis dos senhores com os escravos provocaram protestos da população até a chegada da ‘abolição’.” (http://www.infonet.com.br/cinformmunicipios/municipio_laranjeiras.htm).

afro-descendentes e europeus, pois, de fato, constituem-se todos intrinsecamente plasmados.

As praças, escadarias, adros e ruas da sede do município de Laranjeiras transformam-se no palco dinâmico do cortejo realizado no segundo domingo do mês de outubro, isto é, nas proximidades do dia de Nossa Senhora Aparecida, santa católica padroeira do Brasil, e de Nossa Senhora do Rosário, correspondente sincrético no candomblé. Por envolver parte significativa do espaço público da cidade, o cotidiano espacial vivido por seus habitantes inevitavelmente é alterado em suas circulações, cores, cheiros, sons, ornamentações gráficas (desde enfeites às publicidades políticas) e expectativas, mesmo para os que não compartilham com a festa.

Um olhar geográfico sobre um espaço público deve ser capaz de identificar, por um lado, sua configuração física e, por outro, o gênero de práticas sociais que aí se desenvolvem. Sob este ângulo, o espaço torna-se um conjunto indissociável de formas e de práticas sociais. Aliás, parece-nos que esta é a única maneira de estabelecer uma relação direta entre a condição cidadã e o espaço público, isto é, concebendo este espaço como configuração física, como teatro de certas práticas e como um terreno investido de uma efetiva vivência social. (ROSENDAHL & CORRA, 200, p. 95)

Após dias de organizações prévias delineadas pelos mestres¹⁸ e seus auxiliares, como na arrecadação de mantimentos, preparação das indumentárias e afinações dos instrumentos musicais¹⁹, dá-se o início da festa na alvorada dominical, tendo como local primordial o “Mocambo” (com aspecto de maloca) construído a base de bambus extraídos nas cercanias da cidade. Como forma de delimitação temporal e espacial da cerimônia são disparados fogos de artifícios, entoados cantos e toques de abertura. Pelas ruas começa a euforia (des)organizada, até então, apenas com a participação dos Lambe-sujos ainda incompletos em sua caracterização (bermuda e gorro ou “gurita” de flanela vermelha²⁰) e já em estado de embriagues ascendente que aguçará a sensibilidade para as dramatizações, danças e cantos. Sobre esse estado psíquico, levemos em consideração o que analisa Suess (1997, p. 28): “Uma palavra, um mantra,

¹⁸ Como principal figura temos o Mestre Zé Rolinha, conhecido por seu largo envolvimento com as questões culturais tradicionais de Laranjeiras.

¹⁹ Tambores, pandeiros, reco-recos, ganzás, caixas, onças (cuícas), etc.

²⁰ Os Lambe-sujos se mostram como saci-pererês, um dos personagens mais conhecidos do conjunto das lendas brasileiras e que tem associação direta com a questão da escravatura do período colonial. Os brincantes agregam livremente acessórios estéticos, tais como, chupetas, óculos escuros e variados adornos de acordo com os gostos particulares.

uma sigla ou canção são capazes de criar emoções, sentimentos, movimentos e mudanças na realidade visível e no estado de espírito”.

Pela manhã, os Lambe-sujos seguem em breves cortejos até chegar ao adro da igreja matriz Sagrado Coração de Jesus, onde é celebrada uma missa campal seguida de orações, loas e batucadas frenéticas, num sincretismo litúrgico que transcende aos padrões cerimoniais católicos, daí o fato de ser realizada fora da igreja. Erguendo foices de madeira (ícone do trabalho no canavial) e já pintados com a solução enegrecida entre mel de cabaú extraído da cana com pó xadrez industrializado, dando ainda mais realce a etnicidade negra, partem dispersos e de forma jocosa em busca de donativos (com divertidas ameaças de melar com “cabaú” os que não colaboram) que irão contribuir na compra de cachaça, cigarros, comida e outros estimulantes para garantir a “disposição” para o largo dia de festa. Por volta do meio-dia, os Lambe-sujos se fartam na feijoada que demarca o momento de descanso antes dos episódios mais excitantes que estão por vir.

Ao entrar pela tarde, o folguedo ganha um ritmo mais intenso e teatralizado. De forma quase discreta, entra em cena o grupo dos Caboclinhos dando nova dinamicidade e delineamento aos cortejos. Em menor número de participantes (sobretudo, crianças e adolescentes), os Caboclinhos são representados, principalmente, por crianças e adolescentes trajados com indumentárias que mesclam desde iconografias indígenas generalizantes a cores e símbolos emblemáticos da nacionalidade brasileira. Os Caboclinhos se apresentam com todo o corpo pintado de vermelho, enaltecendo a indianidade dos seus personagens. Variando de acordo com o status do personagem e a criatividade individual, de maneira geral, os brincantes vestem coletes, caneleiras, saiotes, cocares e braceletes ornamentados com plumas e pequenos adereços, tais como, insígnias de santos, pequenos bonecos, amuletos, correntes douradas e medalhas. Esta simbiose figurativa denota a condição em que se encontravam os indígenas nestas relações interétnicas de conflito, já sob a influência cultural direta dos europeus, daí o uso de medalhas e seu aspecto militar, imagens de santos e anjos com conotação cristã, e o destaque das cores verde, amarelo e azul, quiçá, indicando a integração desses povos na sociedade nacional.

Regidos pelo Cacique (com postura majestosa de um rei) e ritmados pelos toques marcados das caixas, tal qual uma marcha militar dividida em dois pelotões, os Caboclinhos circulam pelas ruas em busca dos negros fugidos com ar de guerreiros disciplinados, algo talvez sintomático da associação limitada e vulgarizada dos

indígenas à aspectos beligerantes tão difundida na sociedade. O caráter ritualizado do combate, indiretamente, reproduz algumas das características que tinham as guerras e suas relações interculturais praticadas por certos povos indígenas desde períodos pré-coloniais, treatralizando-se seus sentidos e valorizações míticas, sociológicas, territoriais e de parentesco. Vide a representação do rapto²¹ da Princesa dos Caboclinhos pelos Lambe-sujos, sendo um dos momentos cruciais do enredo, denotando que o conflito encenado envolve mais que meras questões da captura de negros aquilombados.

Seguindo diferentes trajetos, por vezes, ocorrendo encontros prévios e ameaçadores de uma batalha eminente e por momentos de embaixadas (diálogos e negociações entre as batalhas), os dois grupos realizam de maneira distinta suas “obrigações” passando por lugares de importância simbólica que dão significado seqüencial à intriga, como terreiros de candomblé e casas de figuras populares com reconhecido prestígio na comunidade, onde são intercambiadas canções e batucadas por benzeduras, reverências e muitas bebidas caseiras tradicionais, as “meladinhas”.

Incrementando a composição dramática, ao longo do itinerário desses espaços simbólicos vão sendo incorporados novos personagens, tais como, a Mae-Suzana, o Pai Juá, o Rei e o Príncipe para os Lambe-Sujos; o Pajé, a Rainha, o Príncipe e a Princesa para os Caboclinhos. Cada figura desempenha seus diferentes papéis utilizando-se de expressões que vão desde o mais burlesco e satírico ao majestoso e sisudo.

Interpretamos esse jogo de opostos como um sistema de complementaridade que reflete a própria complexidade sociológica de inversão, marcada por interações de mensagens sensitivas que se sumarizam no antagonismo entre ordem e transgressão, apreços e desrespeitos, temores e atitudes de irreverência. Como exemplo desta ambigüidade, observa-se o receio por parte do Lambe-sujos para com os chamados Taqueiros (homens caracterizados como jagunços sertanejos), dois personagens que tentam controlar o grupo dos negros através de chibatadas, tais como, os antigos feitores que trabalhavam para os senhores de engenho. Em contrapartida, os mesmo Lambe-Sujos exacerbam o mais puro sarcasmo e indiferença ao passarem em frente a delegacia municipal exibindo gestos obscenos e proferindo palavras de indignação e rebeldia sob os olhares incapazes dos representantes da lei.

²¹ A encenação de raptos é tema freqüente em diversas manifestações folclóricas brasileiras, a exemplo da Chegança, Marujada e Cavalhadas.

Os Lambe-sujos e Caboclinhos seguem seu destino rumo à praça onde se encontra o Mocambo, principal referência espacial da festa, e aonde esta chega ao seu mais alto grau de dramaticidade. Neste momento, é representado o rapto da Princesa dos Caboclinhos, que é levada para o interior do Mocambo, seguido pela evacuação dos seus “parentes”. Os Lambe-sujos comemoram tal feito com a efervescência dos cantos e com a performacem exaltadas dos seus personagens protagonistas, tais como, a veneração do Rei aos seus guerreiros, as danças delirantes da Mãe Suzana e o estouro de explosivos por Pai Juá. Contudo, a aparente vitória ainda não está garantida.

Durante esta temporária comemoração, do alto de um mastro, um dos Lambe-sujos espreita atentamente a aproximação dos Caboclinhos que retornam decididos a resgatar sua Princesa. O vigilante por meio de brados desesperados clama a atenção dos seus companheiros para os perigos que os aguardam. Dá-se o combate final.

Sem cessar os batuques (agora expressando maior tensão emotiva), abre-se uma grande roda em frente ao Mocambo e, mesmo em menor número, os Caboclinhos atacam intrepidamente os Lambe-sujos com a estratégia da ofensiva surpresa e fulminante. Aproveitando-se do momento de tumulto, sorrateiramente alguns Caboclinhos adentram ao Mocambo e libertam sua Princesa do cativeiro. Perplexos, por meio da força e de insultos carregados de extrema vivacidade, os Lambe-sujos tentam reagir à captura dos Caboclinhos que pretendem cumprir com o acordo de aprisionar os negros. Por fim, alguns Lambe-sujos são dominados e levados como troféus por seus captores.

Espalhadas pelas ruas, as duplas de algozes e prisioneiros partem em busca da colaboração dos expectadores para o pagamento da alforria que libertará o negro cativo, representando outro fenômeno histórico importante. O dinheiro arrecadado servirá para os últimos instantes de sensibilização e alteração física sensorial que, de alguma maneira, instiga reflexões e descobertas cognoscitivas correspondentes às auto-percepções individuais, sociais e identitárias, sobretudo, relacionadas aos aspectos conflitivos que ainda são reproduzidos sob novas formas nas multitudes da sociedade brasileira.

4. Considerações Finais

Reconhecendo a magnitude desta manifestação, limitamo-nos no presente artigo a analisar brevemente apenas alguns dos seus aspectos mais emblemáticos, contudo, torna-se necessário considerar outros fatores que influenciam diretamente a composição

da festa, tais como: a presença de estudiosos, fotógrafos e repórteres que colaboram para certa visibilidade acadêmica e midiática do folguedo, por vezes, infelizmente, seguida dos “riscos” de uma notoriedade superficial e descontextualizada que acaba por criar “slogans” e imagens massificadas que privilegiam alguns elementos em detrimento de outros, vide a própria supervalorização dos Lambe-sujos e a conseqüente desconsideração da importância dos Caboclinhos no que se refere à compreensão deste complexo fenomenológico; questões de segurança pública que, a propósito, vêm se tornando cada vez mais problemáticas por conta da própria exacerbação da rebeldia festiva, interpretada por alguns poucos de maneira distorcida; os recorrentes oportunismos das autoridades políticas que se utilizam de discursos sobre valorizações identitárias e da tradicionalidade pouco fundamentados para assim obter maior aceitação popular, principalmente, em anos eleitorais; e as inevitáveis reformulações que agregam novas mensagens sensíveis à festa, inclusive, as que não atendem às próprias demandas dos brincantes, mas que não deixam de ser reconfiguradas e adaptadas aos contextos continuamente atualizados. A busca de autonomia nessas transformações contingenciais tem sido um dos maiores desafios enfrentados por esses agentes criadores do imaginário popular frente às incertezas da modernidade.

O que já não se pode dizer é que a tendência da modernização é simplesmente provocar o desaparecimento das culturas tradicionais. O problema não se reduz, então, a conservar e resgatar tradições supostamente inalteradas. Trata-se de perguntar como estão se transformando, como interagem com as forças da modernidade. (Canclini, 200, p. 218)

Ponderando o quadro dos estudos sobre as questões identitárias e suas dialéticas envolventes, depreendemos que é necessário de engendrar novos parâmetros reflexivos na busca de um entendimento crítico referente ao processo histórico formador da sociedade brasileira, principalmente, sobre as questões que envolvem a participação dos povos indígenas nesse sistema societário. Quando a sociedade brasileira souber reconhecer a exploração histórica praticada sobre seus povos nativos originais e perceber que, apesar de toda opressão, eles ainda mantêm uma participação ativa e fundamental nas constituições identitárias brasileiras, talvez assim possamos vislumbrar rumos alternativos para um país que ainda não se entende em sua diversidade e por isso não consegue desfazer-se dos seus problemas mais elementares. A possibilidade de realizar profícuas análises a partir da riqueza temática das manifestações populares

sugere novos entendimentos e paradigmas inovadores na constituição desses novos horizontes.

Referências bibliográficas:

ALVES-MAZZOTTI, Alda & GEWANDSZNAJDER, Judith. *O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa*. São Paulo, SP: Pioneira, 1998.

BEZERRA, Felte. *Etnias sergipanas: a contribuição ao seu estudo*. Aracaju, SE: J. Andrade, 1984.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo, SP: Global, 2001.

CORRÊA, Roberto Lobato & ROSENDAHL. *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2003.

ECO, Umberto. *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1997.

FREIRE, Felisbelo. *História de Sergipe*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1978.

NOVAIS, Fernando A. (org). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1997.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. *Guerra dos bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial*. Recife, PE: UFPE, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAUER, Carl O.. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeny. *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro, RJ: EdUERJ, 1998.

SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, DF: MEC/ UNESCO, 1995.

TUNER, Víctor. *El proceso Ritual*. Madrid, Taurus, 1988.

WEIL, Pierre; D'AMBROSIO, Ubiratan & CREMA, Roberto (orgs). *Rumo à nova transdisciplinaridade: sistemas abertos de conhecimento*. São Paulo, SP: Summus, 1993.

http://www.infonet.com.br/cinformmunicipios/municipio_laranjeiras.htm