

Passado fora da lei: memórias do sertão nordestino entre a colonialidade e a decolonialidade

 /tempoeargumento

 @tempoeargumento

 @tempoeargumento

 **Vagner Silva Ramos Filho**
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP – BRASIL
lattes.cnpq.br/7444530571172442
vagner.ramosf@gmail.com
 orcid.org/0000-0002-1268-7079

 <http://dx.doi.org/10.5965/2175180317462025e0105>

Editores Responsáveis (Convidados):

Rogério Rosa Rodrigues
Universidade do Estado de Santa Catarina
orcid.org/0000-0002-5189-7095

João Paulo Avelãs Nunes
Universidade de Coimbra
orcid.org/0000-0003-0419-9179

Recebido: 19/08/2025

Aprovado: 01/12/2025

Passado fora da lei: memórias do sertão nordestino entre a colonialidade e a decolonialidade¹

Resumo

Este trabalho trata de um passado constantemente atualizado em que são pautadas memórias do sertão nordestino brasileiro. Diz respeito ao modo de vida fora da lei conhecido popularmente como cangaço. Sua intenção é problematizar diferentes formas de atualização desse passado ao longo do tempo, especialmente entre o começo do século XX e o início do século XXI, notando distintos modos de ver e dizer o tema que indicam rastros de colonialidade e decolonialidade do ser, do poder e do saber em confronto. Com base em discussões alinhadas aos interesses da história do tempo presente, argumento que esse procedimento permite rastrear leituras de tal passado que variam desde a tendência à naturalização da animalização das vidas no cangaço até a ênfase nas lutas contra a desumanização de seus corpos na contemporaneidade, a partir de imagens que marcam a vida e a morte de cangaceiros e cangaceiras. Com tais reflexões, o texto pretende contribuir com o debate sobre conflitos em torno desse passado e tensões que envolvem a forma como se lida com seu legado no presente e para o futuro.

Palavras-chave: usos do passado; sertão; nordeste brasileiro; memória; cangaço.

Outlaw Past: memories of the northeastern brazilian backlands between coloniality and decoloniality

Abstract

This work addresses a past that remains strikingly present when memories of the Brazilian Northeastern backlands are brought to the fore. It concerns the outlaw way of life more widely known simply as cangaço. Its aim is to problematize different forms through which this past has been updated over time, especially between the early twentieth century and the beginning of the twenty-first century, noting distinct ways of seeing and narrating the subject that reveal traces of coloniality and decoloniality of being, power, and knowledge in confrontation. Drawing on discussions aligned with the field of contemporary history, I argue that this approach allows us to trace readings of this past that range from the naturalization of the animalization of these lives to the emphasis on struggles against the dehumanization of their bodies in the present, through images that mark the life and death of male and female cangaceiros. With such reflections, the text seeks to contribute to the debate on the subject, as it deals not only with conflicts around its past but also with disputes over how its legacy is addressed in the present and for the future.

Keywords: uses of the past; backlands; Brazilian northeast; memory; cangaço.

¹ O artigo é resultado de pesquisa realizada com financiamento de bolsa de doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n. 2019/23503-4.

Introdução

As imagens de Brasil ordeiro parecem se esfumar rapidamente quando nos defrontamos com cenas de revoltas, rebeliões e insurreições por todo seu vasto território. Em vários desses conflitos, fica muito nítido, aliás, que a “luta simbólica é crucial na política”. Daí que “aniquilar emblemas, memórias, signos, reputações é tão relevante quanto abater o corpo” (Alonso, 2017, p. 19). A breve situação descrita faz todo sentido para um episódio marcante dos sertões nordestinos brasileiros que conhecemos popularmente como cangaço. A maior parte da vida fora da lei de famosos cangaceiros e cangaceiras terminou com degolas que visavam pôr fim não só aos seus corpos, mas às suas memórias que circulavam aos montes pelos sertões como emblemas de confronto aos poderes instituídos da época.

O passado do cangaço, embora remeta a um fenômeno acabado há décadas, é continuamente revisitado. Trata-se de tema instigante para aqueles interessados em práticas de história do tempo presente que buscam analisar “um passado atual, ou melhor, um passado em permanente processo de atualização e que, portanto, intervém nas projeções de futuro elaboradas por sujeitos e comunidades” (Franco; Levín, p. 31). Realizar um estudo sobre algumas atualizações de leituras do tema entre o começo do século XX, quando ocorreu, até o início do século XXI, momento em que o assunto permanece bastante atual, é uma intenção tão desafiadora quando instigante. A observação de algumas imagens desse passado que marcam a vida e a morte de cangaceiros(as) pode ser, contudo, um modo de interrogar o que “nos é permitido ou não ver, ou o que somos levados a ver” nesse processo (Schiavinatto; Menezes, 2020, p. 8).

A ênfase na “atualização” não é casual. Parto da premissa de que a atitude de saber analisar atualizações do passado é uma virtude fundamental para a comunidade historiadora no mundo contemporâneo (Araújo; Pereira, 2019). Sem ter a pretensão de ser exaustivo sobre o tema em cena, ressalto que o objetivo desse texto é historicizar algumas condições de possibilidade de emergência de dados modos de ver e dizer esse passado fora da lei que indicam rastros de colonialidade e decolonialidade do ser, poder e saber em confronto. Argumento que esse procedimento permite explicar certas leituras que naturalizam uma

animalização dessas vidas, até lutas contra a desumanização de seus corpos na contemporaneidade. Com isso, pretende-se complexificar o olhar para diferentes modos de lidar com esse passado no transcurso do tempo.

Tempos de (des)conhecimento

Este sertão estagnado no tempo, este sertão incapaz de contemporaneidade não é somente um erro, um mito ou um desconhecimento, é uma arma, é um argumento, é um instrumento usado nas lutas sociais e políticas travadas no país [...] (Albuquerque Jr., 2014, p. 43).

Muitos dados modos de ver, dizer e dar a conhecer o “povo” do sertão nordestino brasileiro são tributários de uma lógica de pensamento político moderno europeu que faz recorrentemente usos de concepções de história historicista, evolutiva e etapista. Segundo Dipesh Chakrabarty (2008, p. 36), este pensamento europeu estabeleceu, a partir do seu centro, parâmetros para várias outras regiões do mundo, definindo o que seria algo “pré-moderno”, “em transição” e “moderno”. Uma forma de pensamento que carrega consigo premissas do século XV e XVI, época de “Descoberta da América”, quando foi usado para justificar a missão de “civilização” que diziam ter em suas “colônias”. Mesmo após a independência de muitas dessas colônias, essas lógicas perduraram em nacionalismos reproduzidos em distintos locais que, sobretudo nos séculos XIX e XX, inventaram “nações” onde antes não existiam.

Na construção dessas “nações”, foi amplamente utilizada uma leitura-chave da “História” como “coletivo-singular”, quer dizer, que existia uma “História” que balizava todas as outras experiências, conforme nos ensina Reinhart Koselleck (2006). As polarizações entre “progresso” e “atraso”, tão usadas nas composições de identidades espaciais, sejam elas locais, regionais ou nacionais mundo afora, derivam desse procedimento. A naturalização dessa lógica gerou a percepção de que alguns povos eram “sem história”, enquanto outros estariam na “sala de espera da história” ou “à margem da história”. Essa dinâmica expressa um tipo de colonialidade do poder, saber e ser na forma de ler populações negras, indígenas e aqueles que Frantz Fanon nomeou, posteriormente, de “condenados da terra” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2020).

Para Nelson Maldonado Torres (2020, p. 32), tais situações em torno desses grupos sociais indicam mais do que traços de uma modernidade, como oposto ao pré-moderno ou não moderno, mas dimensões da “modernidade/colonialidade”, enquanto oposto ao que está além da percepção da modernidade. Para o autor, a colonialidade do saber, ser e poder é constituída por uma “catástrofe metafísica”, responsável por naturalizar uma suposta diferença subontológica entre pessoas; por uma “naturalização da guerra”, principalmente contra grupos que destoam de normas sociais, políticas e culturais impostas; e por várias “modalidades da diferença humana”, dentre as quais o racismo enquanto ato de subjugação do outro é uma das mais patentes.

No território que se convencionou chamar de América Latina, a significação de povos situados em lugares distantes assume contornos particulares. Javier Uriarte (2020) aponta como “guerras travadas contra os “desertos” no final do século XIX em prol da nação (como foram descritos e imaginados a patagônia argentina, o sertão brasileiro e o interior uruguaio) utilizaram essas nomeações com o intuito de justificar ali novas fundações. Enunciá-lo como vazio serviria “para trazer noções temporais como a modernização e o progresso para espaços que foram descritos como estando fora da história” (Uriarte, 2020). Além de fornecer justificativa moral para a guerra, essa operação também visava controlar a forma como o “povo” desses espaços nacionais seria reimaginado. Assim, os desertos foram transformados em “una especie de laboratorio para producir todo tipo de enunciados” (Rodríguez, 2010, p. 14).

Na virada do século XIX para o XX, o primeiro período republicano do Brasil, conhecido muitas vezes pela acunha de “República Velha”, entrou oficialmente em vigor. Em cada canto do país, onde o advento do regime foi vivenciado de forma diferente, notam-se cenários contrastantes em zonas rurais e citadinas. Todo território afastado do centro do país poderia ser definido como sertão, por isso a ideia de que seria atrasado em relação a locais citadinos com mais progresso. Tratamos aqui do sertão que passou a ser discursivamente associado à região nordestina como um “objeto de saber e poder que, por meio de práticas e discursos regionalistas, ganhou imagens marcantes”, conforme ensinou Durval Muniz (2011) em obra monumental. Essas “histórias dos sertões foram pensadas,

mediadas e significadas a partir de muitas linguagens, que, por sua vez, também têm suas próprias histórias” (Araújo Sá; Rodriguez; Ramos Filho, 2025, p. 15-16).

A explicação da vida fora da lei na historiografia tem sido um grande desafio há anos. Considero que toda a celeuma criada sobre a ideia de “bandido social”, cunhada por Eric Hobsbawm (2010), documenta bem as complexidades envolvidas na tentativa de construir uma visão da história do bandido em sociedade ao mesmo tempo em que se busca entender a visão histórica da sociedade sobre o bandido. Partindo disso, pode ser prudente situar algumas tendências de leitura no estudo do bandoleirismo, que, por sua vez, ajudam a compreender alguns traços da vida e da morte de cangaceiros e cangaceiras, assim como de memórias construídas sobre eles/as na época.

Uma das mais fortes formas de abordagem do tema costuma apontar como este é um fenômeno situado em várias partes do mundo, geralmente associado a ditos “períodos de transição do que se denomina mundo arcaico para o moderno” marcados pela irrupção de leituras normativas sobre aspectos da violência rural (Hobsbawm, 2010). No Brasil, o “cangaço” é situado entre os séculos XIX e XX, especificamente durante as décadas de 1890 e 1940, período que compreende a instauração da Primeira República e a instalação do dito Estado Novo. No todo, é seguro dizer que cangaceiro(a) é aquele(a) “que vive ‘debaixo do cangaço’”, assim como que o “cangaço não é somente na linguagem sertaneja, o armamento do bandoleiro; é, também, o seu modo de vida nômade, desregrado e sanguinário”, pela qual a “tradição mantém certo apreço”, embora também a critique (Barroso, 1913). Com o tempo, vários outros “modos de vida à margem” passaram a ser identificados por essa alcunha.

Historicamente, foi nesse intervalo que o cangaço alcançou um caráter epidêmico, marcado pelo predomínio do chamado “cangaço independente”, em que os bandoleiros deixaram de manter vínculos diretos com os ‘coronéis’. Os cangaceiros mais notáveis, tais como Antônio Silvino (1875-1944), Sinhô Pereira (1896-1979), Lampião (1898-1938) e Corisco (1907-1940), situaram-se nesse período. As atuações, cada vez mais autônomas no sertão, amparavam-se tanto no estabelecimento de relações com coiteiros, aqueles que concediam proteção voluntária ou involuntária aos cangaceiros, quanto no recurso à extensa

quantidade de equipamento, armamento e munição (Pericás, 2010). Muitos passaram a viver profissionalmente do cangaço. Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião, foi o mais emblemático, tendo nascido no sítio de Passagem das Pedras, Serra Talhada-PE, em 1898, e sido morto na Grota de Angico, Poço Redondo-SE, em 1938.

O ciclo lampiônico, período que contempla a entrada, a liderança e a morte de Lampião no cangaço, entre 1916 e 1938, é considerado o período áureo do fenômeno. Nesse momento, a prática foi atravessada por elementos muito particulares, como a indumentária, a linguagem, as táticas de guerrilha e as relações com as mulheres, os sertanejos, os fazendeiros e a polícia. Alguns elementos ajudam a entender o porquê de Lampião ter conquistado o epíteto de “Rei do cangaço”. Esse período foi marcado pela estruturação e atuação ampla de seu bando; a integração diversificada dos grupos, contando com mulheres, crianças e até animais de estimação; a ideia de que Lampião nunca abandonou o cangaço, não se rendeu e nem foi preso, diferentemente de outros líderes; e o maior alcance da mídia (rádios, revistas e jornais), que o divulgava recorrentemente (Pericás, 2011).

Esse modo de vida à margem da lei, que atraiu pessoas diversas da sociedade, é extremamente complexo, inclusive em termos de subalternidade, raça, gênero e sexualidade. Sobre tais questões, convém mencionar alguns paradoxos. Muitas das pessoas que entraram nessa vida eram oriundas de “setores subalternos”, mas também houve aquelas com posições sociais mais elevadas. Dizer que o território desse fenômeno enquanto um “irredentismo coletivo, armado e popular” foi um local do qual qualquer um(a) podia fazer parte, independente de “forma racial” (Mello, 2010), fosse branco(a), negro(a), indígena e ou caboclo(a), não significa que o racismo estivesse ausente em suas relações sociais. A participação de mulheres no cangaço tampouco coibiu práticas de “violência de gênero” por parte de homens. Além disso, no campo das dissidências de sexualidade, pouco é comentado sobre os “affectos mal-ditos” que se manifestavam entre cangaceiros pelos sertões (Ferreira, 2008; Lins, 1997; Ramos Filho, 2018).

Uma parte significativa de estudos remete para como a definição de “criminalização ou não da violência do banditismo rural está relacionada à forma com que o Estado se defrontou com a imagem pública da questão”, o que pode variar muito no tempo e no espaço (Ferrerias, 2003; Jasmin, 2006). Certo é que o Estado frequentemente classifica o banditismo rural como algo “arcaico”, construindo uma imagem que reforça sua oposição ao fenômeno. Em 1922, a saber, foi formulado um “Convênio contra o banditismo” celebrado entre os estados de Pernambuco, Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte, a fim de “extinguirem os bandos de cangaceiros e capturarem os criminosos que perturbam a ordem pública e constantemente ameaçam a população sertaneja” (Pericás, 2010). É importante destacar que os próprios cangaceiros participaram dessa disputa de imagens. Esse envolvimento foi um dos fatores que contribuiu para a ampla notoriedade de muitos cangaceiros, especialmente aqueles do grupo de Lampião.

O projeto político de eliminar os contrastes no Brasil foi amplamente personificado na figura dúbia de Getúlio Vargas (1882-1954). Sua ascensão ao governo federal, com promessa de findar oligarquias estaduais, ocorreu em um estilo coronelista, por meio da autoproclamada “Revolução de 1930”. Vargas representava uma “figura política de ambição unificadora, sem precedentes no país, mas que coexistia com profundas contradições sociais, políticas e culturais” (Gomes, 2013, p. 30-31). A controvérsia se intensifica com a imposição, em 1937, de uma Constituição nitidamente autoritária. Esse período, conhecido como o “Estado Novo”, foi situado por um esforço de demarcar fronteiras entre a nova sociedade idealizada e a velha que se buscava superar. Dentre os elementos a serem relegados, estavam o “messianismo de Padre Cícero” e o “bandoleirismo de Lampião”.

A relação que Lampião teve com a comunicação foi fundamental para combater sua imagem de “terror dos sertões do nordeste”, como foi nomeado em 1932, tal qual uma fera em sentido animalesco. Geralmente, o cangaceiro era descrito como “indivíduo primitivo que tem um estilo de vida rudimentar”, mas é sabido que soube produzir para si uma “aparência peculiar”, criativa e exuberante, com o “propósito de interferir no processo de interação social” com os outros

(Araujo, 2020, p. 9). A produção de uma estética em seus trajes com “bordados em cores vibrantes, padronagens geométricas e composições com ritmo simétrico”, somadas aos objetos, adornos e enfeites que entrecruzavam suas armas, interferiam no jogo do poder de atração e/ou repulsa que causavam no sertão, com impactos para além deles (Araujo, 2020, p. 9). Em sua trajetória, o cuidado com a imagem usando meios de comunicação que, em princípio, não faziam parte de seu cotidiano, tornou-se elemento crucial de sua atuação.

Algumas das imagens que Lampião deixou produzir de si contribuíram para contrapor a face do terror que o acompanhava. Durante seu período de liderança, os cangaceiros passaram por inúmeras áreas rurais de quase todos os estados que compõem a região Nordeste do Brasil. Em 1936, uma fotografia registrada por Benjamin Abrahão com os cangaceiros foi considerada uma afronta ao Governo Federal brasileiro, pois retratava Lampião exibindo-se como se fosse um “Governador do Sertão”. A ampliação da fama dos cangaceiros por meio dessas imagens era vista como um símbolo de “primitivismo”, em oposição ao ideal de progresso “moderno” que o Estado buscava levar aos recantos mais afastados do país.

Figura 1 - Os Cangaceiros



Fonte: Benjamin Abrahão (1936) / Instituto Moreira Salles (IMS).

No centro de uma dessas imagens (Figura 1) estão Lampião e Maria Bonita, muitas vezes descrita simplesmente como a companheira do cangaceiro. Ao lado deles, oito cangaceiros, dispostos como se simulassem a coesão do grupo,

embora nesse conjunto não estivessem outras cangaceiras que faziam parte dele. Tais cangaceiras foram fotografadas, em grande medida, de forma isolada ou, no máximo, ao lado de seus companheiros. As posturas dos presentes sugerem a imagem de força, riqueza e altivez que queriam apresentar. Seus chapéus são decorados com medalhas e, na maior parte, ornados com bordados, além das cintas dos fuzis serem igualmente enfeitadas. Como bem notou Élise Jasmin, a postura frontal dos personagens e o ângulo escolhido pelo fotógrafo “conferem à imagem um aspecto agressivo” (Jasmin, 2006, p. 128).

Na mesma época, foi realizado um vídeo dos cangaceiros que, pouco depois, foi censurado pelo Departamento de Imprensa e Propaganda do Estado. Um dos efeitos de sua exibição foi a intensificação das ações para o extermínio dos principais cangaceiros que culminou em 1938, com a morte de Lampião, Maria Bonita e outros cangaceiros, no interior sergipano (Figura 2). Como prova da execução, uma fotografia, de autoria anônima, foi tirada. Em cena, a imagem das cabeças decapitadas vira um troféu de guerra. A fotografia “parece forjada para conjurar o espectro dos cangaceiros e de tudo o mais que representam” (Clemente, 2007, p. 5). Assim, ficava subjacente o entendimento de que esses populares rurais não possuíam direito à imagem e à voz, ao menos não da forma como ousaram se exhibir. A circulação de suas figurações em estado abatido, em clima animalizado como se fossem caças abatidas, reforçava a mensagem.

Figura 2 - Cabeças cortadas do cangaço



Fonte: Anônimo (1938) / Instituto Moreira Sales (IMS).

“Às fotografias ilustrando o sucesso, a riqueza, a invencibilidade de Lampião deveriam opor-se imagens eficazes, indicando claramente onde estava o poder e a ordem” (Jasmin, 2006, p. 29). Segundo observação sagaz de Élise Jasmin (2006, p. 149), os detalhes dos bordados, ornamentos e peças de ouro que sugerem brilho “contrastam violentamente com as cabeças cortadas, remetendo o observador, inapelavelmente, ao ato de decapitação e à profanação dos cadáveres”. Na cena, os símbolos da força guerreira cangaceira estão presentes, mas contornados para indicar implicitamente uma força maior daqueles que o combateram, mataram e decapitaram. A falta de sepultamento desses restos mortais, que ficaram anos sob a guarda do Museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima, vinculado ao Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, da Bahia, evidencia o caráter violento com que trataram esses “troféus macabros”.

A impressão que os cangaceiros tinham deixado antes era totalmente contrária à imagem que o Estado nacional queria passar. Diante da ruptura profunda provocada pelo Estado contra aqueles que ameaçavam sua imagem “moderna” de nação, cuja vitória ficou registrada pela fotografia das cabeças cortadas, os demais “arcaicos” que escaparam do desfecho da decapitação trataram de fugir, se esconder e permanecer em silêncio, por medo de serem presos ou por outras represálias de seus crimes. Por conta disso, essas imagens do cangaço tornaram-se os principais testemunhos da época, exercendo na maioria das vezes uma função simbólica evidente na distinção do que era “arcaico ou moderno”, além de ser usada em práticas coloniais que tendem a animalizar esses foras da lei, independentemente de qualquer outra vivência que tenham tido.

Tempos de imagens do passado em conflito

“as controvérsias sobre os sentidos do passado se iniciam com o acontecimento conflitivo mesmo” (Jelin, 2002, p. 44).

O estudo sobre “las imágenes contemporáneas del pasado a las que llamamos memoria” (Jelin; Vinyes, 2021, p. 17) constitui certamente um dos terrenos mais férteis para se historicizar diferentes dizeres, escritas e leituras do sertão nordestino brasileiro. Daí que as pesquisas sobre a dimensão conflitiva que

gerou, estruturou e deu fim a determinados fenômenos como o do cangaço, possam se valer de reflexões sobre suas distintas memórias na sociedade. Tratando-se do passado de cangaceiros(as), é muito sintomático perceber que o antagonismo de apoio ou crítica às suas ações em vida fora da lei perdurou na forma controversa de significá-lo depois de suas mortes.

Nesse itinerário, os passados do sertão são dados a ver e dizer conforme diferentes “espaços de experiência” e “horizontes de expectativa” no transcurso do tempo (Koselleck, 2006). Se o interesse pela cultura visual de cangaceiros e cangaceiras foi também a causa de seus desfechos, dado que ao se deixarem fotografar e filmar “tornaram suas presenças insuportáveis para os poderes instituídos”, foi a partir de um conjunto de imagens que continuaram aparecendo (Albuquerque Jr., 2020, p. 21). Mesmo a degola de suas cabeças e a deformação de seus crânios não foram capazes de “desfigurar a figura que criaram em vida” (Albuquerque Jr., 2020, p. 21).

Conforme apontou Fernando de Araújo Sá (2011) sobre o passado do cangaço, trata-se de evidente “palimpsesto da cultura brasileira por ser reescrito indefinidamente, mediante correções, acréscimos, revisões, deslizamentos, em que nenhuma interpretação escapa à configuração das forças discursivas em luta”. A observação de algumas dessas releituras em disputa pode ser bastante eficaz em nossa reflexão. Mesmo que os comentários não se pretendam exaustivos, podem expor como esse passado pode ser atualizado em função de diferentes demandas de presente e vislumbres de porvir. E, mais do que isso, são rastros de disputas mais ampliadas sobre sentidos do passado do sertão no debate público (Ramos Filho, 2025).

No período dos chamados governos populistas que marcaram a América Latina, na primeira metade do século XX, existia no Brasil a prevalência de um imaginário sobre o rural “enquanto um espaço vazio, longínquo, abandonado e atrasado que deveria se tornar um lugar ocupado, não mais periférico e sim integrado ao corpo da nação, contribuindo com riquezas para a modernidade” (Gomes, 2013, p. 44). A valorização simbólica do povo rural e tradicional em políticas de integração ocorria em muitos países, mas subordinada ao ideal de progresso urbano enquanto parâmetro dominante das lógicas da modernidade.

Foi nessas condições históricas que o filme “O Cangaceiro”, dirigido por Vitor Lima Barreto, de 1953, foi produzido. Em sua trama, emerge uma imagem de passado do cangaço que, após ser censurado, pode ter uma exaltação em sua dimensão exótica. Nele, há uma figura do cangaceiro que, apesar de viver distante de lugares ditos civilizados e modernos, carrega consigo uma valentia da terra sertaneja onde nasceu que pode ser admirada, pelo menos como saudosismo em relação ao território.

Em tempos de ditaduras militares que atravessaram a América Latina, sobretudo em meados do século XX, a valorização do rural diante do urbano no Brasil continuou primordial para caminhos de modernização e com um evidente choque de imaginações (Ridenti, 2014). Esse espaço rural era estratégico tanto para projetos políticos estatais de integração e unificação do país, quanto para projetos alternativos de transgressão e contestação de arbítrios em nome da nação.

Os filmes de Glauber Rocha sobre o tema do cangaço, “Deus e o Diabo na Terra do Sol”, de 1964, e “Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro”, de 1969, são tramados entre tais imaginações. Em cenários nos quais a apreciação do cangaço estava muitas vezes atrelada à manutenção de valores exóticos presos ao passado, suas projeções enfatizam uma visão da figura cangaceira ambivalente, visto que também poderia ser domada por valores rebeldes, revoltosos e até revolucionários propensos a auxiliar em lutas por outros futuros possíveis.

Uma das pessoas que trabalhou nesse primeiro filme citado foi Paulo Gil Soares. Em documentário lançado também em 1964, intitulado “Memória do cangaço”, aprofundou abordagens do tema que não tiveram tanto espaço no cinema de Glauber Rocha, pelo menos não diretamente. Um dos focos era nos depoimentos de remanescentes, cangaceiros e soldados, que versavam sobre temas complexos. Parte deles era, justamente, sobre os restos mortais (Figura 3), que eram apresentados no mencionado Museu Estácio de Lima junto à “anomalias genéticas, armas, drogas e objetos relacionados às religiões afro-brasileiras apreendidos pela polícia” (Britto, 2018).

Figura 3 – Cabeças mumificadas de Lampião e Maria Bonita



Fonte: Documentário “Memória do Cangaço” de Paulo Gil Soares (1964).

No período, as imagens apresentadas pelo documentarista não foram vistas como sensacionalistas, possivelmente por ter sido feito por alguém de vanguarda revolucionária dedicado a recontar histórias do povo rebelde em tom de intervenção contra arbítrios sociais. Esse filme-pesquisa, montado em linguagem que preza por um maior “compromisso com a verdade, o real e o humano” (Dídimo, 2007, p. 255), teve forte impacto na opinião pública da época. A projeção do estado precário de restos mortais mumificados, que desestabilizava o argumento de que estavam sendo guardados com intuito de estudos científicos sobre os famosos bandoleiros, auxiliou na mobilização que culminou com o sepultamento das cabeças no ano de 1969 (Ramos Filho, 2020).

No contexto das redemocratizações políticas da América Latina, principalmente no final do século XX, o imaginário no Brasil sobre o rural enquanto espaço de atraso marcado pela dissonância com a cidade foi cada vez mais questionado, em função de suas variadas mutações sociais e históricas em curso (Albuquerque Jr., 2014). Nesse cenário, o discurso de ampliação de uma modernidade em muitos lugares por conta de políticas neoliberais contrastava, na maioria das vezes, com as assimetrias sociais que continuavam a marcar o país, principalmente em seus muitos rincões.

O filme “Baile Perfumado”, lançado por Lírío Ferreira e Paulo Caudas em 1997, foi tramado nessas circunstâncias. Nessa produção, vemos uma figura de

cangaceiro que, longe de ser alguém excêntrico, tem uma dimensão eminentemente híbrida. Isso porque, em grande medida, a terra sertaneja em que atua, mesmo estando longe de grandes centros urbanos, tem contato com vários aparatos, objetos e valores ditos mais civilizados e modernos. A visão projetada não elimina as assimetrias entre um lugar e outro, mas critica percepções que costumam situá-las como totalmente apartadas, parecendo desvelar assim um tipo de otimismo cultivado sobre a região na época.

Embora cada época seja marcada por controvérsias específicas, é possível notar alguns desconfortos mais patentes no debate público. Parece existir um incômodo quando as imagens do passado cangaceiro se distanciam de uma leitura que os enfatiza como “manifestação de rusticidade, de barbárie e de primitivismo” (Albuquerque Jr., 2020, p. 21). Talvez por isso a dimensão estética do cangaço, especialmente do bando de Lampião, tenha sido tão silenciada quanto “à elaboração de formas, de gramáticas visuais, de signos, de imagens, de ícones e de perfis” (Albuquerque Jr., 2020, p. 21) variados em relação aos seus objetos, vestimentas e ornamentos.

Em leituras provocadoras sobre o tema, Daniel Lins (1997) atribuiu esse contraste ao que chamou de “racismo da inteligência à brasileira”. Em sua escrita, buscou realizar uma análise do “corpo do cangaço e suas imagens” que fosse crítica à tendência de “animalizar os cangaceiros, e por amálgama os nordestinos” (Lins, 1997, p. 119). Sua intenção era questionar a leitura desse “outro” que nada mais é que uma “categoria sem conteúdo, sem sopro, sem corpo, sem o movimento contagiante de uma epiderme que anuncia, na sua essência, a vontade de dissidência e transgressão, a vibratilidade de um corpo que é também depósito de gozo e vontade de potência” (Lins, 1997, p. 119).

No campo das disputas de memória, o assunto não é menos complexo. Ao lidar com suas veredas, nota-se como lidamos com a herança do passado que “habita na tênue fronteira do que é popular ou impopular, do que é da ordem da tradição e da desordem da reinvenção, do que deve permanecer e do que demanda ser rompido” (Nogueira; Ramos Filho, 2020). Uma atenção ampliada para essas reflexões pode auxiliar tanto em debates de histórias sobre os sertões já escritas, quanto outras a serem escritas (Santos, 2019). Como é sabido, o ato

de escrever uma história carrega consigo um envolvimento em disputas do tempo que a condiciona, mobiliza e atravessa.

Por essa vereda, é prudente entender como o que “quer que seja um sujeito, ele é constituído e sustentado pela sua localização no tempo e no espaço, sua posição na estrutura de poder e na cultura”, assim como o modo pelo qual é dado a ver está intrinsicamente ligado à “produção de saber” (Maldonado-Torres, 2020, p. 43). Com essas notas fundamentais para uma analítica da colonialidade e decolonialidade, conforme sustenta Nelson Maldonado-Torres, não tratamos só de métodos, mas de atitudes. “Enquanto método define a relação entre um sujeito e um objeto, atitude refere-se à orientação do sujeito em relação ao saber, ao poder e ao ser” (Maldonado-Torres, 2020, p. 45). Cada uma dessas orientações tem, a saber, sua própria história.

Tempos de (re)conhecimento

Os sertões, distantes da ideia restrita de regiões semiáridas, apenas, vivem e florescem por todo o Brasil; suas práticas, memórias e histórias merecem ser (re)conhecidas (Veiga; Vasconcelos, 2019, p. 198).

As demandas por outras formas de conhecimentos sobre o “povo” do sertão nordestino brasileiro na sociedade e na cultura contemporânea, frequentemente denominadas de “cultura pós-moderna”, têm relação direta com o abalo da legitimidade de metanarrativas. A forma do “grande relato” perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido: relato especulativo, relato de emancipação” (Lyotard, 2009, p. 69). A ampliação das mídias de informação, que atingiu proporções gigantescas na virada do século XX para o XXI, trouxe consigo um paradoxo. É certo que “a visualização da diversidade cultural e epistemológica se tornou, ela própria, mais diversa e, por isso, mais convincente para públicos mais amplos e diversos”, fomentando o questionamento das formas tradicionais de validação do saber (Santos; Meneses, 2009, p. 12). Todavia, expôs igualmente a “gigantesca dimensão dos obstáculos políticos e culturais que impedem sua concretização” (Santos; Meneses, 2009, p. 12).

Nesse contexto, difundem-se projetos políticos que buscam provincializar, contestar e deslocar a “Europa” de sua posição como modelo universal (Chakrabarty, 2008). Os muitos debates pós-coloniais, como os atrelados aos pensamentos de Ranajit Guja, Homi Bhabha e Gayatra Spivak, forjaram vocabulário singular na crítica às representações históricas eurocêntricas. Quanto às teorias decoloniais, que ficaram bastante ligadas ao Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), especialmente Walter Mignolo, Enrique Dussel e Aníbal Quijano, tornaram-se muito conhecidos por uma “radicalização do argumento pós-colonial” a partir de questões da América Latina (Ballestrin, 2013, p. 89). Como se pode notar, um ponto em comum são as inúmeras críticas às epistemes balizadas por lógicas do “Norte Global” em detrimento do “Sul Global”.

A metáfora Sul remete em parte ao Sul geográfico, “conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu” e que, com exceção de poucos lugares, “não atingiram supostos níveis de desenvolvimento semelhantes ao do Norte global”, balizados por vários países da Europa e América do Norte (Santos; Meneses, 2009, p. 12). É válido dizer que esses debates não são homogêneos. Em nossa reflexão, em que autores como Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2020) foram muito mobilizados, a perspectiva decolonial é um “projeto acadêmico-político”. Nesse caminho, os trabalhos brasileiros de Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro são referências incontornáveis, sobretudo para uma episteme que considere enfaticamente marcadores de classe, raça e gênero.

Nessa crítica geopolítica, o projeto decolonial, especialmente via América Latina, que teria sido intensamente atingindo por esse projeto dito universal desde sua dita “descoberta”, desafia o que denomina como um “universalismo abstrato”, vertical e moderno. O que se reivindica, em contraponto, é um “universalismo concreto”, horizontal e trans-moderno que permita uma diversidade epistêmica, para além da modernidade europeia, incluindo nessa seara saberes que foram “apagados, invisibilizados e negados pela colonialidade”, sobretudo em perspectivas afrodiaspóricas, originárias e tradicionais (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2020, p. 15). O questionamento às concepções de história calcadas na experiência da modernidade europeia é intrínseco ao projeto

de decolonialidade do saber, ser e poder enquanto atitude política que, mais do que fazer um cultivo à tolerância da diversidade, combate todas as formas de desumanização naturalizadas.

O debate suscita a necessidade de superar abordagens marcadas pela leitura-chave da história como coletivo-singular que, como dissemos, tanto demarcam as polarizações entre “progresso” e “atraso”, com replicações nas composições de inúmeras identidades espaciais, sejam locais, regionais ou nacionais. Nesse percurso, nota-se como “os mesmos acontecimentos podem significar glória para uns e humilhação para outros. À celebração, de um lado, corresponde à execração, do outro. É assim que se armazenam, nos arquivos da memória coletiva, feridas reais e simbólicas” (Ricouer, 2007, p. 95). Nas ressignificações desses quadros, chama atenção uma série de atitudes decoloniais em torno do pensamento, da arte e do ativismo que se juntam na luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (Maldonado-Torres, 2020, p. 36 e 46).

A virada do século XX para o XXI, tempo de redemocratização política brasileira conhecido como “Nova República”, é marcada por inúmeras reordenações nas concepções de história. No período do governo de Luís Inácio Lula da Silva (1945), entre 2003 e 2011, houve uma ampliação de condições de releituras de passado nacional, para além das visões eurocêtricas. Veio dos movimentos negro e indígena, inclusive, a pressão que resultou na criação da Lei nº 10.639/2003, que passa a indicar a obrigatoriedade do “Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana” (Brasil, 2003), assim como a Lei nº 11.645/2008, que modifica a anterior, passando a designar em conjunto a obrigatoriedade do “Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e indígena” (Brasil, 2008).

Frente aos sentidos hegemônicos dos sertões, diversos meios passaram a apontar para as antinomias que envolvem seu enunciado. Como vimos, o conceito de sertão foi elaborado, tradicionalmente, como “um espaço de anacronia marcado pela dissonância com o tempo da cidade, do litoral, do progresso, da contemporaneidade”, o que impossibilitou “falar das mutações históricas, econômicas, tecnológicas, sociais, políticas e culturais pelas quais vem passando” (Albuquerque Jr., 2014, p. 44). As revisões sobre os sentidos de sertões

nordestinos instigam debates que, em contraponto a imagens estereotipadas, enunciam demais falas, vozes e imagens que os atravessam. Identidades muitas vezes idealizadas simplesmente como sertanejas nordestinas passam a ser mais revisitadas em perspectiva étnico-racial. Em sintonia com o pensamento de Ana Veiga (2023, p. 25), penso que ampliar estudo sobre essa tensão seja um modo de “enfrentamento a práticas intelectuais colonizantes”.

Apesar dessas novas perspectivas, penso que se o passado do cangaço permanece tão controverso é porque há imensa dificuldade de compreendê-lo para além do paradigma “civilização e barbárie”. O questionamento à noção de “tempo homogêneo, em que se busca perceber “estridente articulação de temporalidades diferentes, heterogêneas, polirrítmicas” (Robin, 2016, p. 40), não é tarefa fácil. Mesmo que muitas produções culturais enunciem que abordam o tema de forma nova, o enredo pouco foge do paradoxo. Enquanto tais produções ocorrem, o termo “cangaço” continua a ser aplicado para criminalizar ações de crime por cidades interioranas de todo o país. O projeto de lei nº 5365/2020, que legisla sobre algumas dessas práticas, é visto, a saber, como uma forma de “combater e punir” o que entendem como um “novo cangaço” (Câmara [...], 2022).

A situação tem movimentado mais o debate público desde o filme “Bacurau”, de 2019, produzido por Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles. O badalado filme trata de moradores de um povoado do sertão nordestino que, além de certas vinculações com o “velho cangaço”, apresenta também alguns “novos cangaceiros” prontos para se rebelar contra injustiças que atingem o lugar onde moram. Em torno da película, a intelectualidade brasileira se dividiu em opiniões. Enquanto uns afirmavam que o filme era a “síntese de um Brasil Brutal” (Bentes, 2019), outros se perguntavam se “Bacurau era mesmo resistência” (Albuquerque Jr., 2019) devido ao uso de estereótipos.

O caso parece ser suficiente para expor um argumento. A naturalização da métrica “arcaico e moderno” causa imensa dificuldade de pensar imagens para além de um “ícone e documento do horror”, algo da “esfera do simulacro”, ou seja, como uma “imagem do acontecimento”, que marcam tais temas (Didi-Huberman, 2012, p. 52-55). Digo isso porque tais imagens, como a produção a que fiz referência, também não é homogênea, embora eu mesmo tenha dado essa

impressão. A firula foi um tanto proposital para que agora saliente que a produção carrega consigo vários tempos, embora os comentários a respeito delas costumem tratar apenas dos mesmos. “Bacurau” é emblemático porque, mesmo que não traga só o tema do cangaço, mas vários outros elementos do passado da cidade, é tal fenômeno que fica em evidência na maioria das percepções.

Entrelaçadas a essas imagens, estão várias outras que marcam e demarcam cidades, grupos e pessoas diversas. Não me refiro a só quem é retratado, mas a quem produz as imagens ou interage com elas. O esforço de olhar mais para esses outros aspectos seria uma forma de pensar tais imagens “na dimensão da fenomenologia” em seu “estatuto de acontecimento visual”, algo situado no “campo do histórico”, ou seja, o “acontecimento da imagem” que marca intensamente a própria percepção histórica do tema (Didi-Huberman, 2012, p. 56-60). O procedimento pode ser feito com qualquer imagem, mesmo as mais difíceis de lidar, como é o caso do registro das cabeças do cangaço. A obra de “Sousa Maria” (2022), que diz vir “do alto do sertão paraibano para falar de arte contemporânea”, é significativa (Figura 4).

Figura 4 – “As 11 Cabeças dos Cangaceiros”



Fonte: Arte de Sousa Maria (2022) / Instagram.

Dentre suas pinturas sobre “Cangassus”, destaca-se uma de 2022, em que figuram “As 11 Cabeças dos Cangaceiros”. Sob o fluxo do seu jeito “escancarado

de ser”, apresenta o tema com ironias ao seu destino: “Cangaço!!! Cepem as cabeças e ergam como troféus!!!”. E continua: “essa corja de selvagens pretos, matutos, consumados são o estorvo do Estado!!! Cerquem as catingueiras, patrulhem o mato ralo, tragam as cabeças!!!”. Por esse caminho, afirma: “Vigiem os movimentos, sigam os rastros... Mate o Cangaço!!!” (Maria, 2022). De seu acervo virtual, a imagem migrou virando “Peça Única de Museu”. No caso, o Museu Interativo do Semiárido, da Universidade Federal de Campina Grande (MISA-UFCG). O uso de alguns estereótipos na descrição, com fim de explodir essa “animalização na construção do outro” (Kilomba, 2019, p. 79) com sarcasmo, busca destacar sentidos que costumaram ficar ocultados em torno desses corpos sertanejos, sobretudo em perspectiva étnico-racial.

A atitude de evitar naturalizar a lógica dualista do progresso e atraso é uma forma de se libertar de algumas amarras próprias da compreensão da memória em seu aspecto “unidirecional em detrimento de sua dinâmica “multidirecional” que flui, circula e é sentida de maneira mais distinta. Para notá-la, é preciso perceber que a memória não está vinculada exclusivamente a algumas versões de identidade, como a sertaneja, reconhecendo que a “lembrança a atravessa” ao mesmo tempo que se une em sua viagem a questões de diversos outros “locais espaciais, temporais e culturais” (Rothberg, 2009). Se as imagens são feitas para serem vistas, assim como provocar e “arrancar ao pensamento” (Didi-Huberman, 2012, p. 19), convém olhar mais uma vez para elas, atentando-se ao que querem, desejam e provocam.

Essas experimentações artísticas e digitais no trato com documentos históricos têm, por sua vez, provocado debates intrigantes. Suas “novas modalidades de construção da memória, atravessadas pelos corpos, pela experiência individual e coletiva, despedem-se aos poucos da noção mais abstrata e artificial de uma unidade do povo e da nação” (Seligmann-Silva, 2022, p. 31). Muitos “artistas procuram fazer com que memórias e documentos, muitas vezes perdidos ou apagados, tornem-se visíveis e legíveis” de outras formas (Beiguelman, 2018, p. 179). No caso do passado do cangaço, uma das provocações artísticas mais perceptíveis direcionam-se ao lugar das mulheres. Nesse aspecto, vale pensar em conjunto com Caroline de Araújo Lima (2022, p. 15), quando

sinaliza que questionar representações estereotipadas dessas “mulheres negras e pardas, nordestinas e marginalizadas” é “contribuir para a descolonização da história”.

Nesse percurso, o mundo digital é terreno aberto às observações sobre imagens de passado do cangaço em disputa, sobretudo em redes sociais como Facebook e Instagram (Ramos Filho, 2020). Uma releitura das clássicas fotografias de Benjamin Abrahão é intrigante. Trata-se de uma imagem modificada digitalmente que faz montagem com a presença apenas de cangaceiras. Como seus registros na época foram todos feitos com a companhia de homens, como se seus lugares fossem apenas de acompanhantes, a experimentação cria uma imagem distinta. Uma imagem, datada de 2020, em que todas elas podem aparecer juntas de forma semelhante ao modo como cangaceiros foram registrados muitas décadas antes. Sua autora, Luci Guimarães (2020), intitulou o registro sagazmente de “A foto nunca tirada – as 11 cangaceiras”, a fim de que pudesse ser um “tributo às mulheres que nunca foram chamadas para serem fotografadas juntas” (Figura 5).

Figura 5 – “A foto nunca tirada - as cangaceiras”



Fonte: Arte de Luci Guimarães (2020) / Facebook.

A imagem faz pensar no jogo de visibilidade e invisibilidade que a contorna, no passado e no presente. Muitos outros trabalhos têm buscado revisitar o

sentido das cangaceiras, inclusive, para além da exclusiva nomenclatura de “cangaço”. Em pesquisas oriundas das artes visuais, costuma-se apresentar “imagens de Maria Bonita e Dadá, cangaceiras do sertão, como referência de guerrilha” (Rampe, 2023). E, diante do território americano compreendido como “Abya Yala”, considerando distintas “corpas que lutam e suas formas de guerrilhar dentro desse espaço” nos últimos duzentos anos, apresentam-nas também a partir de inúmeras semelhanças entre “toda o que são”: latinas, nordestinas, tapuyas, caboclas, indígenas” (Rampe, 2023). Com esse movimento, notamos tanto um alerta para os “perigos de uma história única” (Adichie, 2019) quanto a importância de “poder contar mais uma história” (Krenak, 2019).

Nesses trabalhos, o que se impõe é a “demanda por uma outra forma de conhecimento do presente pelo acesso ao passado” (Beiguelman, 2018, p. 179-180). A prática do direito à memória é uma questão central “ao impulso historiográfico na produção que vem do Sul Global porque aí estão em jogo interdições caladas durante décadas nos porões das ditaduras, disputas de narrativas, memórias traumáticas e heranças da brutalidade do colonialismo” (Beiguelman, 2018, p. 180). As ressignificações dessas imagens são testemunhos de uma época em que distinções entre o que é “arcaico ou moderno” são intensamente contraditórias. Sua composição indica usos com atitudes decoloniais em que se questiona a desumanização na forma de ler determinadas pessoas somente pela alcunha de fora da lei, visto que suas trajetórias são atravessadas por tantas outras vivências.

Considerações finais

A caminhada realizada com essas reflexões mostra como a imagem de Brasil pacato soa cada vez mais tão artificial. Quando lidamos com memórias do sertão nordestino, a singularidade do modo de vida fora da lei conhecido por cangaço é sintomático em relação aos inúmeros conflitos políticos, simbólicos e epistêmicos envolvendo seus corpos, imagens e sentidos. Se ser fora da lei foi prerrogativa, no começo do século XX, para sustentar que tais pessoas estavam praticamente “à margem da história”, vimos como, nesse início de século XXI, outras noções de história em voga impulsionam leituras muito distintas sobre a

temática. Nesses entremeios temporais, nota-se igualmente como os dilemas com o assunto não versam apenas sobre o que ele foi no passado, mas modos de gerir seu legado no presente e para o futuro.

No desenrolar do texto, várias discussões que auxiliam a pensar práticas de história do tempo presente em sua analítica de atualizações de passado foram mobilizadas. Sem pretensões de exaurir os muitos modos de pensamento sobre o tema, o seu intuito foi apenas historicizar algumas das condições de possibilidade de emergência de certos modos de ver e dizer o assunto no transcurso do tempo. Em meio à sua narrativa, busquei argumentar sobre a capacidade que esse procedimento carrega de expor determinados rastros de colonialidade e decolonialidade na forma de ler o assunto em confronto, sobretudo a partir de imagens que marcam a vida e a morte do cangaço. A interpelação sobre o que nos leva a ver explicitou um contraste de projeções que oscilam entre a tendência a naturalizar uma animalização dessas vidas, como se seus destinos fossem um abate macabro, e o acirramento de embates contra a desumanização de seus corpos, memórias e identidades.

Em sintonia, o escrito procurou ressaltar como os olhares lançados não advêm só da mobilização de um método a ser seguido, mas de uma atitude política e epistêmica em torno de imagens do passado que habitam nosso presente. Daí esse impulso em tentar cultivar modo de ver e dizer que suspeite de certos gestos, escolhas e condutas responsáveis por naturalizar, enquadrar e aprisionar leituras do assunto. A mais recorrente talvez seja a de encapsular sua discussão em um quadro emblemático destinado à exaltação de uma identidade sertaneja nordestina genérica que, contraditoriamente ou não, costuma silenciar sobre diferentes marcadores sociais, étnicos e raciais. Uma atitude que, embora seja muito pontual, talvez instigue ao menos a desconfiar de alguns modos de lidar com esse passado desde as inquietudes dos nossos tempos.

Referências

- ABRAHÃO, Benjamin. **Os cangaceiros**. São Paulo: acervo fotográfico do Instituto Moreira Sales – IMS, 1936. 1 fotografia, gelatina/prata, p&b. Localidade: sertão nordestino, nas proximidades do rio São Francisco. Disponível em: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/5247> . Acesso em: 15 maio 2025.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALBUQUERQUE JR., Durval M. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.
- ALBUQUERQUE JR., Durval M. Distante e/ou do instante: sertões contemporâneos. *In*: FREIRE, Alberto (org.). **Culturas dos Sertões**. Salvador: Edufba, 2014. p. 41-58.
- ALBUQUERQUE JR., Durval M. Bacurau: será mesmo resistência? **Saiba Mais**: agência de reportagem, [s. l.], 15 set. 2019. Disponível em: <https://saibamais.jor.br/2019/09/bacurau-sera-mesmo-resistencia/>. Acesso em: 30 jun. 2025.
- ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de. Os poderes da aparição. *In*: ARAÚJO, Germana G. **Lampião em cena**: criatividade na cultura visual do cangaço. 1. ed. Aracaju: Códice, 2020. p. 15-25.
- ALONSO, Angela. À mão armada. *In*: ALONSO, Angela; ESPADA, Heloísa (org.). **Conflitos**: fotografia e violência política no Brasil, 1889-1964. São Paulo: Instituto Moreira Salles (IMS), 2017. p. 16-20.
- ANÔNIMO. **Cabeças cortadas do cangaço**. São Paulo: Acervo fotográfico do Instituto Moreira Sales – IMS, 1938. 1 fotografia, gelatina/prata, p&b. Localidade: Piranhas. Disponível em: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/5243> . Acesso em: 15 maio 2025.
- ARAÚJO, Germana G. **Lampião em cena**: criatividade na cultura visual do cangaço. 1. ed. Aracaju: Códice, 2020
- ARAÚJO, Valdei; PEREIRA, Mateus. **Atualismo**: como a ideia de atualização mudou o século XXI. Vitória: Milfontes; Mariana: SBTHH, 2019.
- ARAÚJO SÁ, Antônio Fernando. **O cangaço nas batalhas da memória**. Recife: UFPE, 2011.

ARAÚJO SÁ, Antônio Fernando; RODRÍGUEZ, Juan C. R.; RAMOS FILHO, Vagner S. (org.). **História dos sertões**: linguagens entre o local e o global. São Paulo: Dialética Editora, 2025.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política - RBCP**, Brasília, DF, v. 2, p. 89-117, 2013.

BARROSO, Gustavo. **Terra de sol**: natureza e costumes do Norte. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1913.

BEIGUELMAN, Giselle. Impulso historiográfico. **Revista seLecT**, São Paulo, n. 40, p. 179, 2018.

BENTES, Ivana. Brasil e a síntese do Brasil brutal. **Revista Cult**, [s. l.], 29 ago. 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/bacurau-kleber-mendonca-filho>. Acesso em: 27 fev. 2025.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Brasília, DF: Presidência da República, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 15 mar. 2025.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Brasília, DF: Presidência da República, 11 mar. 2008. Disponível em: http://planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 28 mar. 2025.

BRITTO, Clovis Carvalho. Revisitando uma “coleção de cabeças”: notas sobre a musealização de restos mortais do cangaço. **Soc. e Cult.**, Goiânia, v. 21, p. 95-112, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/54912/26194>. Acesso em: 30 jun. 2025.

CÂMARA aprova medidas para combater e punir novo cangaço. **Câmara dos Deputados - Notícias**. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 07 jul. 2022. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/901340-camara-aprova-medidas-para-combater-e-punir-novo-cangaco>. Acesso em: 28 mar. 2025.

CLEMENTE, Marcos E. A. Cangaço e cangaceiros: histórias e imagens fotográficas do tempo de Lampião. **Fênix**, Uberlândia, v. 4, n. 4, p. 1-18, 2007. Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/1521/1206>. Acesso em: 30 jun. 2025.

CHAKRABARTY, Dipesh. La idea de provincializar Europa. /n: CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa: pensamiento pós-colonial y diferencia histórica**. Barcelona: Tusquets Editores, 2008. p. 29-54.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imagens apesar de tudo**. Lisboa: KKYM, 2012.

DÍDIMO, Marcelo. **O cangaço no cinema brasileiro**. 2007. Tese (Doutorado em Multimeios) – UNICAMP, Campinas, 2007.

FERREIRA, Paulo Rogers. **Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas**. São Paulo: Editora Hucitec: ANPOCS, 2008.

FERRERAS, Noberto O. Bandoleiros, cangaceiros e matreiros: revisão da historiografia sobre o Banditismo Social na América Latina. **História (São Paulo)**, São Paulo, v. 22, p. 211-226, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/rJNDV4h9LfYRLfh4Q5RPH8y>. Acesso em: 30 jun. 2025.

FRANCO, Marina; LEVÍN, Florencio (org.). **Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2007.

GOMES, Angela. Marcas do período. /n: GOMES, Angela (org.). **História do Brasil Nação: olhando para dentro (1930-1964)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013. p. 23-39.

GUIMARÃES, Luci. **A foto nunca tirada**. [S. l.], 28 nov. 2020. Facebook: Luci Guimarães. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=4340641549295697&set=gm.793809431167733>. Acesso em: 27 fev. 2025.

HOBSBAWM, Eric. **Bandidos**. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

JASMIN, Elise. **Lampião, senhor do sertão: vidas e mortes de um cangaceiro**. São Paulo: Ed. USP, 2006.

JASMIN, Elise. A guerra das imagens: Lampião descobre a fotografia. /n: ALONSO, Angela; ESPADA, Heloísa (org.). **Conflitos: fotografia e violência política no Brasil, 1889-1964**. São Paulo: Instituto Moreira Salles (IMS), 2017. p. 297-308.

JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. Madrid: Siglo XXI Editores S.A., 2002.

JELIN, Elizabeth; VINYES, Ricard. **Cómo será el pasado: una conversación sobre el giro memorial**. Barcelona: Ned Ediciones, 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOSSELEK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Caroline A. As mulheres que subverteram a ordem e o feminino no cangaço. **Cangaço em Revista - Centro de Estudos Euclides da Cunha**, Euclides da Cunha, v. 1, p. 15-38, 2022. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/cangacoemrevista/article/view/13728> . Acesso em: 25 mar. 2025.

LINS, Daniel. **Lampião, o homem que amava as mulheres**. São Paulo: Annablume, 1997.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 27-51.

MARIA, Sousa. **As 11 cabeças dos cangaceiros**. [S. l.], 24 mar. 2022. Instagram: @sovsamaria. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CbfmlU6v4vq/?img_index=1. Acesso em: 9 fev. 2025.

MELLO, Frederico Pernambucano de. **Estrelas de couro**: a estética do cangaço. São Paulo: Escrituras Editora, 2010.

NOGUEIRA, A.; Gilberto R.; RAMOS FILHO, Vagner. S. Patrimônio e cultura popular. *In*: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (org.). **Dicionário temático de patrimônio**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020. p. 177-180.

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

PERICÁS, Luiz Bernardo. **O cangaço desmistificado**. *In*: GAMA, Aldo. **Brasil de Fato**, São Paulo, 02 maio 2011. Cultura. Disponível em: <http://antigo.brasildefato.com.br/node/6182>. Acesso em: 05 fev. 2025.

RAMOS FILHO, Vagner S. “Lampião mal-dito: o gênero em narrativas de um mito em disputa. GÓIS, Cecília; LIMA, Marília (org.). **Diversidade e resistência**: coletânea literária LGBT. Fortaleza: Aliás - Selo Editorial, 2018. v. 1. p. 147-162.

RAMOS FILHO, Vagner S. Imagens de um passado sensível: formas de memória do cangaço em arquivos públicos, pessoais e digitais. **Esboços**, Florianópolis, v.

27, n. 45, p. 306-328, maio/ago. 2020. Disponível em:
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2020.e70797>. Acesso em: 30 jun. 2025.

RAMOS FILHO, Vagner S. **Ser tão Brasil**: rastros de memórias, escritas de histórias e tempos em transe (arquivo do CNFCP/IPHAN na era digital). Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, 2025. Disponível em:
<https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1519591>. Acesso em: 15 out. 2025.

RAMPE, Dani. **Comigo ninguém pode**, 2022. [S. l.], 21 mar. 2023. Instagram: _danirampe. Disponível em:
https://www.instagram.com/p/CqEI_4TvQul/?img_index=1. Acesso em: 27 fev. 2025.

RICOEUR, Paul. **Memória, história e esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RIDENTI, Marcelo. Caleidoscópio da cultura brasileira (1964-2000). In: MICELI, Sérgio; PONTES, Heloisa (org.). **Cultura e sociedade**: Brasil e Argentina. São Paulo: EDUSP, 2014.

ROBIN, Régine. **A memória saturada**. Campinas: Ed. Unicamp, 2016.

RODRÍGUEZ, Fermín A. **Un desierto para la nación**: la escritura del vacío. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.

ROTHBERG, Michael. **Multidirectional memory**: remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford: Stanford University Press, 2009.

SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria P. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Evandro. Ensaio sobre diversidade historiográfica: como escrever (e reconhecer) histórias dos sertões a partir de novas e velhas epistemologias. **Saeculum** (UFPB), João Pessoa, v. 24, p. 441-452, 2019. Disponível em:
<https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/47700>. Acesso em: 30 jun. 2025.

SOARES, Paulo Gil. **Memória do Cangaço**. Documentário. Rio de Janeiro. Produção: Thomaz Farkas, 1964. 1 vídeo (30 min.). Disponível em:
<https://www.thomazfarkas.com/filmes/memorias-do-cangaco/>. Acesso em: 15 maio 2025.

SCHIAVINATTO, Iara; MENESES, Patrícia (org.). **A imagem como experimento**: debates contemporâneos. Vitória: Ed. Milfontes, 2020. *E-book*.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. **A virada testemunhal e decolonial do saber histórico**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2022.

URIARTE, Javier. **The desertmakers**: travel, war, and the state in Latin America. New York: Routledge, 2020.

VEIGA, Ana; VASCONCELOS, Vânia Nara P. Lugares de escuta e de acolhimento nas pesquisas sobre sertanidades. **Saeculum**, João Pessoa, v. 24, p. 196-203, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/49590>. Acesso em: 30 jun. 2025.

VEIGA, Ana. Quando Clio é preta, pobre, periférica: relocalizando a teoria da história. COSTA, Bruno. B. A.; SANTOS, Evandro; VASCONCELOS, Eduardo H. B. (orgs.). **Ensaio de teoria da história & história da historiografia**. Teresina: Cancioneiro, 2023. p. 19-32.