
FRANCISCO JOSÉ ALVES

RETALHOS DE
HISTÓRIA

ABRIL DE 2012

SUMÁRIO

CREDO HISTORIOGRÁFICO.....	3
PARTE 1: DA TOPONÍMIA.....	5
“Aracaju”, o que significa?.....	6
Mocambos e quilombos na toponímia de Sergipe.....	9
Mussuca, um topônimo de origem africana?.....	12
Abais, o que significa?.....	15
“Dar em vaza-barris”- uma antiga locução portuguesa.....	18
PARTE 2: DA CULINÁRIA.....	20
Origem de uma tradição secular: comer caranguejo.....	21
Uma herança cariri: os usos do adicuri.....	24
“Macasado”, um item da culinária sergipana.....	27
O enigma da canjica.....	30
PARTE 3: DOS MESTRES.....	33
Um vulto esquecido.....	34
Um monumento de erudição e de amor ao Brasil.....	36
Mestre José Silvério Leite Fontes: 45 anos de magistério.....	38
Uma professora e pesquisadora exemplar.....	40
Um desbravador do passado sergipano.....	43
PARTE 4: DE SERGIPE COLONIAL.....	45
Pistas para a arqueologia de Sergipe colonial.....	46
Fontes para a história da colonização de Sergipe.....	50
1575: a “conquista espiritual” de Sergipe.....	53
1590: a “guerra de Sergipe”.....	58
1637: a invasão de São Cristóvão-SE pelos flamengos.....	62
A capitania de Sergipe em 1612.....	66
Aldeias indígenas em Sergipe (sécs. 16 e 17).....	70
Em Sergipe, o que ficou dos holandeses?.....	75
Os jesuítas em Sergipe (1575-1759).....	79
PARTE 5: DAS OBRAS.....	85
Centenário de uma história inaugural.....	86
Coronelismo: morte ou mutação.....	89
Desfazendo mitos, abrindo veredas.....	92
História de Sergipe: um esboço de síntese.....	95
PARTE 6: DO PATRIMÔNIO CULTURAL SERGIPANO	98
Sobre os bens sergipanos tombados – nota prévia.....	99
Igreja de N. S ^a . do Rosário de Estância: patrimônio ameaçado.....	104
Praças de Aracaju: o que os seus nomes revelam?.....	106
Os nomes dos municípios sergipanos.....	110
Fazenda Colégio: alguns marcos do seu passado.....	114

CREDO HISTORIOGRÁFICO

1. Creio na História como uma manifestação das potências da vida, e não um “imaculado conhecimento”. Na condição de força vital, a História expressa não só a vontade de relembrar, conservar, venerar, mas também o impulso de libertar, romper e inventar coisas novas. A História é congenitamente plural, pois atende a homens e a momentos diversos. Na História palpita o homem com as suas múltiplas feições. Renego, como perigosamente imperialista, toda tentativa de reduzir a História a um único feitio, a um modelo único. O reino de Clio tem muitas moradas e é multiforme a legião dos seus amantes.

2. Advogo por uma História que una erudição e arte, “saber com sabor”, como dizia Roland Barthes. Assim sendo, me enfileiro entre aqueles que entendem que a História é, além de perícia técnica, uma arte da escrita; que o historiador, além de perito, deve ser, fundamentalmente, um bom narrador de enredos verídicos. A historiografia é, incontornavelmente, um relato como a lenda, a saga, a poesia épica ou o romance moderno. O bem narrar é dever no ofício de historiar. Bom historiador será sempre aquele capaz de dar sangue, carne e espírito aos mortos evocados.

3. Defendo, com firmeza, que um bom historiógrafo não se improvisa. A escrita da História exige saberes e técnicas, e somente com uma formação bem conduzida o historiógrafo logra êxito. Ninguém pode arvorar-se historiador desconhecendo os expedientes elementares da heurística, da crítica histórica e da interpretação dos documentos. Historiografia implica competência técnica, modos de fazer, formas de tratar as evidências. Clio não admite na legião dos seus amantes os que não dominam os fazeres do ofício. A historiografia rigorosa é domínio de iniciados.

4. Acredito que uma das obrigações incontornáveis do historiador é comunicar-se com os leitores. Os resultados da pesquisa histórica não devem limitar-se aos muros dos campi universitários. É dever do historiógrafo buscar os caminhos do público não especializado. Devemos socializar os resultados das nossas investigações para além dos nossos pares. Creio que o bom historiador é aquele não apenas capaz de falar a língua dos eruditos – seus companheiros de ofício – como também capaz de dizer em língua

acessível ao público de fora da academia. Vejo nisso um dever social do pesquisador, uma função do historiógrafo.

5. Penso que o saber histórico é um dos componentes indispensáveis à formação do homem esclarecido e livre. O conhecimento histórico é chamado a ocupar um lugar de relevo na constituição de sujeitos ativos e lúcidos. A História, assim entendida, é fator educativo por excelência. Por meio dela, o homem põe-se ao espelho e perscruta a sua face em infinita metamorfose... É lição de humanismo, de prudência e também de esperança. Através da História o homem de hoje toma conhecimento do rio secular onde corre a humanidade. É meio de autoconhecimento.

6. Pugno pela pluralidade das temáticas. O passado pode ser abordado nos mais diversos aspectos. Nenhuma faceta dele pode ser, de antemão, vetada ao interesse do historiógrafo. Contra as historiografias que reduzem o passado a uma única dimensão. Advogo o exame não somente do político, do econômico ou do social, mas também o da mentalidade, ou do imaginário, e do simbólico. Enfim, todas as facetas constituintes do bicho humano em sua trajetória pela temporalidade. O homem do passado – como o de hoje – é pluridimensional. Deve ser encarado sob ângulos diversos. Reduzi-lo é mutilá-lo.

7. Nego, com fervor, todas as teorias que querem reduzir os porquês da História a um fator único e/ou determinante. O homem social é complexo. O processo histórico em sua inteireza é irreduzível a um motor único, a um “carro-chefe”. Uma historiografia livre das seduções dos “abre-te, Sésamo” deve atentar para a diversidade de fatores que, em conjunta atuação, movem os sucessos históricos. Contra as sereias das explicações monocausais, é preciso fazer jus à complexidade das sociedades.

8. Vejo na História uma expressão da vontade semiológica do homem. Um discurso por meio do qual as épocas procuram se situar significativamente no mundo. Penso o saber histórico como um componente da teia de sentido onde os homens se movem. Historiar é semantizar, é ordenar conceitualmente o caos da experiência do passado; é o esforço do homem para não se perder na amnésia ou no absurdo. Por meio da História inventamos o passado, forjamos identidades, nos situamos na voragem do tempo. Vejo na História um componente terapêutico de nossa civilização.

PARTE 1

DA TOPONÍMIA

“ARACAJU”, O QUE SIGNIFICA?

A explicação etimológica do termo Aracaju é assunto controvertido. Os estudiosos do tupi colonial não estão de acordo quanto ao significado da palavra nativa. Teodoro Sampaio (1885-1937), um investigador pioneiro dos nomes tupis na geografia brasileira, acredita que o vocábulo significa “cajueiro dos papagaios”. A palavra seria, na sua formulação primitiva, composta dos elementos *ará* = papagaio, *acayú* = fruto do cajueiro (SAMPAIO, Teodoro. *O Tupi na Geografia Nacional*. 5. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1987. p. 197). O aparelho escolar estadual tem-se encarregado de difundir essa interpretação sobre o nome da capital de Sergipe. A associação de Aracaju com cajueiros e papagaios tem um quê de bucólico que agrada aos sergipanos. E tal noção circula como se fosse verdade incontestável...

Outra versão sobre o nome da capital de Inácio Barbosa é dada pelo naturalista e viajante alemão Karl Friedrich von Martius (1794-1868). Para ele, Aracaju significa, simplesmente, “lugar dos cajueiros”. O topônimo nomearia cajueiral – sítio de cajueiros (apud GUARANÁ, Armindo. Glossário Etimológico dos Nomes da Língua Tupi na Geografia de Sergipe. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, Aracaju, v. 3, f. 1-4, p. 297-326, 1916. Citação p. 289).

Francisco da Silveira Bueno discorda tanto da interpretação de Teodoro Sampaio quanto da de Karl Friedrich von Martius. Conforme o professor paulista, o étimo Aracaju quer dizer “época dos caju”. É designação de tempo, e não de lugar. Silveira Bueno decompõe a palavra: *ara* = tempo, época, estação; *caju* = fruto do cajueiro (BUENO, Francisco da Silveira. *Vocabulário Tupi-Guarani – Português*. 6. ed. São Paulo: Éfeta Editora, 1998. p. 55).

A visão do filólogo parece aceitável. Uma testemunha do século 17, o padre jesuíta Simão de Vasconcelos (1597-1671), diz que os índios tupinambá marcavam “os anos da vida pelos frutos das árvores que chamam *acajus*”. Conforme o religioso, para os índios, “o mesmo é dizer tantos anos que tantos cajus” (VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977. v. 2, p.97).

Apoiando a hipótese do significado de Aracaju como designação de tempo, há o registro, no português atual, das expressões “tem seus cajus”, significando “anos de vida”, e “de caju em caju”, querendo dizer “de ano a ano”. Esses dados, correntes na linguagem falada sobretudo no meio rural, reforçam a hipótese de Aracaju significar “tempo dos cajus” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 316). A presença de tais indícios mostra que ainda hoje se conserva, entre o povo, o uso da contagem do tempo a partir da colheita anual dos cajus.

Outro indício do uso nativo do caju para marcar o tempo é a expressão “chuvas dos cajus”, presente nas obras de Franklin Távora (1842-1888), Euclides da Cunha (1866-1909) e Domingos Olímpio (1850-1906). Segundo esses autores, a locução popular nomeia as chuvas que caem entre setembro e outubro (CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. 4. ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Ed. da UNB, 1998. p. 86-88). Essa e outras pistas indicam a importância do caju na vida dos primitivos habitantes do Brasil e das populações rurais nordestinas na atualidade.

O topônimo Aracaju tem seu registro escrito mais antigo num documento do século 17. Trata-se da petição de sesmaria do Pe. Bento Ferraz. Ele solicitava duas “léguas de terra em quadro no caminho de Taperagüa que vai ao *Areaiu*[...]” (Carta

[Sesmaria] do Pe. Bento Ferraz, 20 out. 1601 In: FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 363). O documento seiscentista é lacônico quanto ao topônimo. O que era *Areiaú* em 1601? Uma aldeia? Uma sesmaria? Um sítio? As perguntas ecoam no vazio, pois o velho documento não responde a tais indagações.

Na segunda década do século 17 há mais um registro do topônimo. É a petição de sesmaria de Antônio de Azevedo, morador na capitania, diz o documento, “há muitos anos”. O sesmeiro pede uma légua de terra ao capitão-mor João Mendes. A sesmaria solicitada e recebida estava localizada no “Rio do Araquaju Contendiba Seregipe[...]” (Carta [Sesmaria] de Antônio de Azevedo, São Cristóvão, 18 ago. 1623 In: FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 412).

O étimo tupi *Areaiu* torna-se Aracaju. No processo de aportuguesamento do termo indígena houve algumas modificações básicas. Em primeiro lugar, a substituição do *e* pela vogal *a*. Assim, *are* torna-se *ara*. Também ocorreu o acréscimo da consoante *c* após a sílaba inicial (epêntese). Por fim, nota-se a substituição do fonema *i* pela consoante *j*. *Iu* torna-se *ju* (consonantização).

Aracaju pode ser cajueiro dos papagaios, cajueiral ou época dos cajú. Seja como for, a capital sergipana tem ligação histórica visceral com o fruto dos cajueiros. Os tupinambá, antigos habitantes da região, aqui vinham buscar cajú para fabricar uma das suas bebidas prediletas. E faziam a festa...

Jornal da Cidade, Aracaju, 24-25 out.1999.

MOCAMBOS E QUILOMBOS NA TOPONÍMIA DE SERGIPE

A toponímia (nomes de lugar) é, quando devidamente perscrutada, um rico documento. Os topônimos são indícios reveladores da história e da cultura de um espaço ocupado pelo homem. Neles pode-se “ler” muito do passado de uma sociedade. Os nomes de lugar são prenes de significado. Cabe decifrá-los. Um exemplo: a importância do catolicismo na cultura brasileira pode ser “lida”, dentre outros meios, na profusão de lugares com nomes de santos. Lembremos alguns municípios sergipanos: São Cristóvão, Santa Luzia do Itanhy, Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora do Socorro, Nossa Senhora da Glória, Amparo do São Francisco, Santana do São Francisco, Santa Rosa de Lima, Nossa Senhora de Lourdes, Divina Pastora, Rosário do Catete, Santo Amaro das Brotas, Cedro de São João, São Miguel do Aleixo...

Os nomes de lugar também deixam patente a contribuição das três etnias fundantes da nossa cultura. Basta abrir um mapa de qualquer estado da federação para constatar o fato. Nele abundam nomes portugueses, indígenas (tupi colonial) e africanos (nagô e banto). Tomando o caso sergipano, designações geográficas evidenciam o contributo indígena – Indiaroba, Itaporanga, Pacatuba, Itabaiana, Japarutuba...; africano – Mulungu (povoado em Canindé do São Francisco), Mocambo (povoados em Carmópolis e em Riachão do Dantas, e riacho em Poço Verde), Guandu (povoado em Itabaiana), Zumbi (povoado em Poço Verde), Samba (riacho em Riachão do Dantas), Caboji (povoado em Riachão do Dantas), Quilombo (povoado em Simão Dias)...; e europeu – Estância, Convento, Areia Branca, Neópolis, Retiro...

Em Sergipe, é possível destacar a presença de dois topônimos de assente procedência africana: mocambo e quilombo. Conforme os peritos, os dois vocábulos são oriundos do *quimbundo*, língua falada na África pelos banto, uma das etnias exportadas como escravas para o Brasil. Tal língua, atualmente, é falada em Angola, em Zâmbia, no Congo, no Gabão e no Zaire (Os Reinos Bantos do Congo. In: *Guia do Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro: Terceiro Mundo, 1986. p. 125).

Renato Mendonça (1912-1990), em obra pioneira de 1943, decompõe o étimo: *mu* (prefixo nominal designativo de entes inanimados) + *kambo* = esconderijo. Mocambo é, em terras brasileiras, o esconderijo do escravo fugido (MENDONÇA, Renato. *A Influência Africana no Português do Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973. p. 152). O *Novo Aurélio* confirma a origem africana da expressão e dá dupla acepção ao vocábulo. Mocambo pode vir do quimbundo *mu'kambo* = cumeeira [da casa] ou *mu'kamo* = esconderijo (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 1349). O “Aurélio” ainda registra o termo como brasileirismo: “couto de escravos fugidos”.

Mocambo aproxima-se de “quilombo”, outro termo de origem *quimbundo*. Na opinião dos estudiosos, deriva de *kilombo* e significa “povoação” (MENDONÇA, op. cit., p. 164). Enquanto brasileirismo, a palavra nomeia a povoação que abriga escravos fugidos. Outra fonte esmiúça mais detidamente a origem da expressão. *Lumbo* é muro, paliçada. Daí vem *kilumbu*, recinto murado, campo de guerra (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 1686). Os termos parecem apontar para uma origem comum: a experiência da escravidão africana no Brasil ao longo de quase quatro séculos.

Tal regime servil deixou marcas evidentes na cultura sergipana. A toponímia é somente um dentre muitos indícios que falam do cativo negro. Espalhados pelo território, os nomes “mocambo” e “quilombo” acenam para uma fase da nossa organização social. É um resquício eloquente de uma época ainda presente no nosso imaginário coletivo.

Em Sergipe, quilombo e mocambo nomeiam vilas, povoados, rios e riachos. De norte a sul, da mata ao sertão, os nomes de origem africana (quimbundo) aparecem de modo irregular, mas expressivo.

Vejamos, inicialmente, o termo “mocambo”. Vindo da zona interiorana para a zona da mata, temos um povoado com esse nome no município de Porto da Folha, no sertão sergipano do Baixo São Francisco. O mesmo topônimo surge também em Carmópolis, na faixa da zona da mata. Essa denominação pode ser eco dos muitos mocambos existentes no Vale do Cotinguiba durante a vigência da escravidão e do auge da cultura canavieira no século XIX.

O nome volta a comparecer nas terras sergipanas em Poço Verde, nas fronteiras com a Bahia. Naquele rincão, passa o riacho do Mocambo.

Consideremos agora o topônimo “quilombo”. Tal reduto em Sergipe, como no restante do Brasil, existiu durante a escravatura. Nas terras Del Rey, os governantes e os senhores tiveram muita dificuldade em domar os quilombolas (habitantes dos quilombos). Durante o século 19, redutos de escravos pipocaram em diversos pontos da então Província. Na época, o epicentro da insubordinação eram as vilas d*Ze a Violência do Branco. O negro em Sergipe*. Rio de Janeiro: José Álvaro Editora, 1977. p. 83-94).

Quilombo ainda comparece na nossa atual toponímia denominando um povoado situado em Simão Dias, município nos confins do agreste sergipano, dedicado sobretudo à pecuária. Também em Estância, cidade do litoral sul do estado, há um logradouro chamado pelos velhos habitantes de rua do Quilombo. É provável que tal nomeação seja lembrança da época em que havia no local um reduto de escravos. O quilombo acabou-se, mas ficou o nome como indício de uma realidade passada, guardada na memória dos estancianos. Ainda na primeira metade do século 20 a citada rua periférica era habitada, sobretudo, por pessoas pobres e de cor negra.

Os topônimos “mocambo” e “quilombo” são somente uma amostra de um conjunto mais vasto de designações de procedência africana que pontuam a paisagem sergipana. Faz-se necessária uma pesquisa sistemática para levantar e analisar outros nomes de lugar de origem similar. Essa é uma tarefa indicada àqueles interessados em fazer um inventário da contribuição dos africanos (e seus descendentes) à cultura sergipana. Tal levantamento seria muito útil para um mapeamento das comunidades afro-brasileiras remanescentes de quilombos. Fica a sugestão.

Jornal da Cidade, Aracaju, 6-7 de jul. 2000. Caderno B, p. 6.

MUSSUCA, UM TOPÔNIMO DE ORIGEM AFRICANA?

A toponímia brasileira é, como outros setores da nossa cultura, mestiça. Nela se manifesta o conjunto das influências étnicas recebidas pela Língua Portuguesa falada no Brasil ao longo da história. Os nomes de lugares evidenciam a influência não apenas das línguas indígenas (sobretudo do tupi colonial), como também, em menor escala, das línguas faladas pelos escravos africanos trazidos para cá quando da vigência da escravidão, entre os séculos 16 e 19. Os topônimos de origem tupi têm sido catalogados e explicados desde o século 19. Dentre os estudos sobre o assunto, destaca-se a obra de Teodoro Sampaio (1885-1937), **O Tupi na Geografia Nacional**, publicado inicialmente em 1901.

Quanto à contribuição das línguas africanas ao português no Brasil, há o estudo pioneiro de Renato Mendonça (1912-1990), **A Influência Africana no Português do Brasil**, editado em 1933. Trabalho recente orça em trezentos “o número de palavras africanas que foram incorporadas ao léxico do português do Brasil” (CASTILHO, Ataliba T. de. O Português do Brasil. In: ILARI, Rodolfo. **Linguística Romântica**. São Paulo: Ática, 1987. p. 235-240).

Da contribuição das línguas africanas à toponímia brasileira fala Mário Marroquim em estudo de 1993. Em seu entender, nomes de lugares como Macaco, Cacimba, Cabaço, Bangüê, Cachimbo, Quilombo, Mulungu, Moleque, Mucando, Bugiganga, Caxambu, Giló, Marimbundo e Quiabos, dentre outros, são procedentes de línguas africanas faladas pelos escravos trazidos ao Brasil. Esse mesmo autor lista cerca de cento e vinte vocábulos oriundos de línguas africanas e correntes no português do Brasil falado no Nordeste (MARROQUIM, Mário. **A Língua do Nordeste**. 3. ed. Curitiba: HD Livros, 1996. p. 120-121). É assente, desse modo, a influência das línguas africanas sobre a nomenclatura geográfica do Brasil.

Em Sergipe – até onde sei – nada foi feito no sentido de levantar e analisar a influência das línguas africanas (banto ou sudanesa) no falar local. Noutra ocasião, esbocei uma análise de alguns nomes de indiscutível origem africana na toponímia de Sergipe: quilombo e mocambo.

Mussuca, em Sergipe, é um povoado do município de Laranjeiras, na região do Cotinguiba, tradicional zona canavieira do estado. A população atual da localidade é de

cerca de dois mil habitantes e, em sua maioria, é formada de afro-descendentes. Examinemos o termo que batiza o povoado. Em primeiro lugar, mussuca, no feminino, não é consignado em três dicionários correntes da língua portuguesa. Falo do **Aurélio**, do **Michaelis** e do Houaiss. Nenhum deles registra o topônimo. Todavia, nessas obras comparecem o vocábulo “mussuco” e a variante gráfica “muçoco”.

O enciclopédico **Houaiss** traz o termo “mussuco”. Para ele, o vocábulo vem do quicongo “munsuku” (quicongo é uma língua banta falada atualmente em Angola e Moçambique). A palavra, ainda segundo a obra, possui dois significados distintos em Moçambique e em Angola. No primeiro país, **munsuku** (mussoco) denomina o **tributo** pago pelos colonos nativos por cada palhoça. Já em Angola, **munsuku** nomeia o **aldeamento** nativo (HOUAISS, Antonio e outros. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 1986). Os dois termos, como se vê, estão no mesmo campo semântico, pois podemos dizer que **munsuku** é o aldeamento ou o tributo pago pelo aldeamento concretizado nas palhoças.

O dicionário **Aurélio** dá-nos informação similar à do **Houaiss**. A obra documenta o étimo **mussoco** e esclarece que, em Moçambique, na época do colonialismo português, o termo designava um imposto pago pelos colonos ao governo português. O dicionarista traz uma abonação esclarecedora do significado do termo enquanto **tributo**: “Vens pelo mussoco, não é? A [...] gente não paga mussoco ao Rei de Portugal” (RÉCIO, Manuel. **Homens do Mato**. Lisboa: Edição do Autor, 1952. p. 149, apud FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio Século 21**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 1385).

Minha hipótese é que a mussuca sergipana nada mais seja do que uma corruptela do quicongo **munsuku**, dicionarizado no Brasil como mussoco ou muçoco. Na [...] do termo africano ao português do Brasil, houve duas modificações (chamadas pelos especialistas de metaplasmos). Em primeiro lugar, houve a supressão da consoante “n” na sílaba inicial; **mun** torna-se **um**, fato que não é incomum na língua falada. Em segundo lugar, o fonema final /u/ foi trocado pela vogal /a/ como marcação do gênero feminino. Essa é, em síntese, a evolução fonética do vocábulo em sua passagem da África (Angola e Moçambique) para o Brasil.

Já os significados do termo (tributo ou aldeamento) talvez nos ajudem a especular sobre a origem – até agora inexplicada – do povoado laranjeirense. Se

considerarmos a mussuca como “tributo”, é possível indagar se o nome do povoado teve origem na tributação que os do local (escravos libertos?) deviam pagar aos seus antigos senhores. Como é sabido, muitas vezes a alforria estava condicionada a alguns serviços ou favores do antigo escravo para com o seu senhor. Nesse sentido, o nome do local lembraria esse trato originário entre os negros e seus antigos donos. Por sua vez, se o significado original for aldeamento, isso atesta que foram descendentes de africanos que povoaram a localidade desde o seu batismo.

Sergipe Mais, Aracaju, p. 38, out. 2004.

ABAÍ, O QUE SIGNIFICA?

Para Naide Barboza, admiradora e defensora entusiasta do Abaís

A ocupação histórica do atual povoado do Abaís, no município de Estância, litoral sul de Sergipe, tem sua origem nos começos do século 17. Em 1601, o padre Bento Ferraz, vigário confirmado da vigararia de Sergipe (ou seja, da incipiente São Cristóvão), pede ao capitão-mor da Capitania de Sergipe, Manuel de Miranda Barbosa, que lhe dê, em nome de Sua Majestade, uma sesmaria “em Vazabarris até o Abahi” (Carta [sesmaria] do Padre Bento Ferraz, Sergipe, 11 de março de 1601. In: FREIRE, Felisbelo. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 354-5.)

O documento seiscentista é muito lacônico quanto à localização precisa das terras doadas ao vigário Bento Ferraz. Todavia, o despacho do capitão-mor deixa entrever que a sesmaria do padre se estendia, pelo litoral, da foz do rio Vaza-Barris até as lagoas do atual povoado do Abaís (Estância-SE).

Vimos que o velho documento traz o topônimo grafado Abahi. Como Abahi tornou-se Abaís?

Conforme os estudiosos da fonética, tal fenômeno é frequente na dinâmica da língua. Recebe o nome técnico de paragoge e consiste “na adição de letra ou sílaba no fim de uma palavra” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 1495). Conforme o **Aurélio**, o fenômeno recebe ainda a designação de epítese.

Os acréscimos ao fim das palavras não são incomuns na fala do povo iletrado. Há muitos exemplos desse procedimento linguístico. Assim, quite vira quites; kombi, kombis; Itabuna, Itabunas etc. O mesmo ocorreu na passagem do latim para o português. O étimo latino ante tornou-se, na língua de Camões, antes. É, pois, a paragoge, que explica a transformação do Abahi de antanho em Abaís atual.

Abaís é um legítimo vocábulo de origem tupi. Faz parte das dezenas de nomes de lugar procedentes da língua dos tupinambá que habitavam o litoral sergipano à época da colonização. O estudioso Armindo Guaraná (1848-1924) oferece a explicação etimológica do termo indígena. Abahi é palavra composta de dois elementos: **abá=**

homem, índio, gente, e **hi**= água, rio, lagoa etc. Inteligindo o vocábulo, temos água ou rio do homem. O termo primitivo parece indicar a importância das lagoas na configuração ecológica da região (apud GUARANÁ, Armindo. Glossário etimológico dos nomes da língua tupi na geografia do estado de Sergipe. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe*, Aracaju, v. 3, f. 1-4, p. 297-327, 1916).

Os dois elementos que compõem Abaís são muito encontrados noutros termos de origem tupi presentes na língua portuguesa contemporânea. Abá está presente, por exemplo, no nome da famosa lagoa do Abaeté. Segundo os peritos, a palavra significa “homem verdadeiro, forte, ilustre”. Da mesma forma, Abaporu quer dizer “homem que come gente, antropófago”. Abaré, por sua vez é “amigo da gente”. No entendimento do tupinólogo Teodoro Sampaio (1855-1937), abá, na língua tupi, equivale a “o homem, a gente, a pessoa”; o macho (SAMPAIO, Teodoro. **O Tupi na Geografia Nacional**. 5. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1987. p. 188). É sempre com esse significado que o termo comparece em palavras de origem tupi incorporadas à língua portuguesa.

Eduardo de Almeida Navarro, professor de tupi antigo na Universidade de São Paulo, em obra recente nos dá outros esclarecimentos quanto aos significados do termo abá. Para ele, o vocábulo indígena refere-se a índio em oposição a branco europeu; homem em oposição a mulher; humano em oposição a animal irracional (NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Método Moderno de Tupi Antigo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 600). À luz dessas informações, o topônimo sergipano Abaís pode significar, dentre outras possibilidades, “lagoa do índio”.

O elemento “i” (presente em Abaís) é também muito frequente noutros termos de procedência tupi que nomeiam cursos de água, ou seja, hidrônimos. Ainda na geografia de Sergipe podemos citar os nomes de dois rios: Piauí (rio dos Pias) e Itanhi (nome indígena do rio Real, que significa rio das itãs ou conchas).

Esse fonema “i” é identificado por tupinólogos antigos e atuais como “água ou volume de água”. É o caso de José de Anchieta (1534-1597), Teodoro Sampaio (1855-1937), Antonio Gonçalves Dias (1823-1864), A. Lemos Barbosa, Francisco da Silveira Bueno e Eduardo de Almeida Navarro.

Na famosa obra **Artes de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil**, do padre José de Anchieta, publicada em 1595, primeira gramática do tupi litorâneo

antigo, a palavra em questão é assinalada pelo célebre jesuíta: “ig”, significa “rio”. Da mesma forma, “camuriig” significa “rio de robalos” (ANCHIETA, José de. **Artes de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990. p. 6. Edição fac-similar).

Até o início do século 20 escrevia-se Abahi. À época, o vocábulo designava tanto as lagoas da região como um riacho confluyente do rio Fundo. Este último é um tributário do rio Piauí. O termo era um hidrônimo (nome de cursos de água). Depois veio a ser um topônimo (nome de lugar). O significado foi alongado. Estendeu-se do conteúdo para o continente, do mais particular para o mais geral. O mesmo ocorreu com Sergipe: o nome do rio passou a designar território.

Cinform, Aracaju, 3-9 dez. 2001. Caderno Municípios, p. 2.

“DAR EM VAZA-BARRIS”--UMA ANTIGA LOCUÇÃO PORTUGUESA

Sergipe teria, conforme João Ribeiro (1860-1934), contribuído no enriquecimento da fraseologia portuguesa: conjunto de frases-feitas ou locuções próprias de nosso idioma; expressões que manifestam a cultura de nosso povo, testemunham nossa civilização. A contribuição sergipana, ainda segundo o estudioso, remete a um passo da nossa geografia. Estou aludindo a um dos rios, mais precisamente ao Vaza-Barris, nome português dado ao Ibirapitanga nos começos da ocupação do território.

A colaboração sergipana à fraseologia lusitana é a expressão “dar em vaza-barris”, significando “arruinar-se, dar em nada, dissipar ou perder a fortuna”.

A locução aziaga reclama explicação histórica. A barra do Vaza-Barris foi, ao longo dos séculos, o tormento dos navegantes que cruzavam tais plagas. Seus arrecifes causavam muitos naufrágios. Um deles vitimou o sertanista baiano Gabriel Soares de Sousa (1540-1591), insigne autor do **Tratado Descritivo do Brasil**, datado de 1587. Nos idos de 1591, o senhor de engenhos, ao retornar da Espanha, naufraga nos arrecifes do Vaza-Barris e termina a viagem a pé para a Bahia, salvo de ser comido pelos índios. Testemunha da época, o frei Vicente do Salvador conta em detalhes o lastimável acidente.

Cerca de três séculos depois de Gabriel Soares, a foz do Vaza-Barris continuava sendo o terror dos navegantes que por aqui passavam. É o caso, por exemplo, do francês Louis-François Tollenare (1780-1853), comerciante de Nantes que visitou a Bahia e Pernambuco em 1817. Para a tristeza dos historiadores sergipanos atuais, Tollenare não nos visitou. Assim sendo, não figuramos nas suas minuciosas **Notas Dominicais**. Todavia, o empresário francês nos informa sobre o temor que inspirava a barra do Vaza-Barris aos navegantes da época. Viajando de Recife para Salvador, ele anota: Seguimos caminho “de modo a evitar as perigosas voragens do Vaza-Barris”.

João Ribeiro e Luís da Câmara Cascudo arrolaram **menções** à locução em escritores lusitanos dos séculos 18 e 19. Assim, “dar em vaza-barris” figura na obra do poeta irreverente Manoel Maria Barbosa do Bocage (1765-1805), publicada entre 1791 e 1842, em seis volumes.

Ainda no século 18, temos o uso da expressão no poema heróico-cômico **Benteida** (1752), do poeta Alexandre Antônio de Lima (?-?). A obra documenta: “[...]pondo no

encher-me tanto estudo/Dei em Vaza-Barris com a divindade”. João Ribeiro nos assegura “que pelos começos do século 18 era proverbial entre portugueses” a locução oriunda de Sergipe. Portanto, a locução seria, segundo ele, uma contribuição sergipense à língua de Luís de Camões (1525-1580).

Apesar da autoridade do mestre João Ribeiro, sou tentado a discordar dele no que tange à suposta origem sergipana da antiga locução. Creio que “vaza-barris” e “dar em vaza-barris” são noções lusitanas que já existiam na língua antes da chegada dos portugueses ao rio sergipano no século 16. Desse modo, o rio Irapiranga dos índios foi batizado com um termo já existente na língua lusitana. Nesse sentido, o Houaiss é esclarecedor ao dar o significado do vocábulo: “litoral que apresenta muitos recifes, ocasionando grandes riscos de naufrágios” (p. 2834). O Irapiranga, pelas suas características, era um caso de vaza-barris. E foi assim batizado pelos portugueses.

Já em 1823, “dar em Vaza-Barris” figura, pela primeira vez, num dicionário da língua portuguesa. O responsável pelo registro é Antônio de Moraes Silva (1755-1824), na terceira edição do seu **Dicionário da língua portuguesa**. A averbação no Moraes é fato digno de nota, pois manifesta a oficialização da frase. Ela ganha lugar na língua institucionalizada. O dicionarista legitima o uso do povo e dos literatos. “Dar em vaza-barris”, entra, definitivamente, na língua portuguesa.

Ainda no século 19, a expressão comparece na obra **Colóquios Aldeões** (1850), do literato Antônio Feliciano de Castilho (1800-1875). Cascudo transcreve o trecho abonador: “[...]e damos, com uma alma cristã, em Vaza-Barris”. O uso da locução na pena de Castilho é mais um atestado da consolidação no âmbito da língua portuguesa. “Dar em vaza-barris”, aqui como noutros casos, tornou-se sinônimo de perder-se, malograr, sofrer desastre.

Três anos após a menção de Castilho (1853), a locução e o substantivo figuram no dicionário de Eduardo Faria. Conforme o lexicólogo, vaza-barris é “lugar da costa mui sujeito a naufrágios”.

Na condição de locução ligada a Sergipe, sugiro repô-la em circulação. Dessa forma, por exemplo, torçamos todos para que o partido que prometeu, no poder, mudar a face de Sergipe, não “dê em vaza-barris”.

PARTE 2

DA CULINÁRIA

ORIGEM DE UMA TRADIÇÃO SECULAR: COMER CARANGUEJO

Em Sergipe, o caranguejo é quase um símbolo de identidade. É difícil pensar Aracaju sem lembrar as delícias dos uçás e guaiamuns, colhidos dos mangues que ainda restam, num meio natural combalido pela ganância imobiliária em conluio com o descaso dos governantes. Seja como for, o caranguejo ainda resiste e constitui um prato típico na quase indistinta culinária sergipana. Na verdade, a relação de Sergipe com os crustáceos vem desde o nome, pois o topônimo, conforme os tupinólogos, significa “no rio dos siris”. Sergipe é, portanto, desde as origens, o paraíso dos mariscos, dentre eles, o festejado caranguejo.

Comer caranguejo é um costume antigo. Os europeus, quando aqui chegaram, movidos pela fé e pela ganância, já o encontraram. É um traço cultural oriundo dos primitivos habitantes da terra. Um costume tomado dos índios e adotado pelos brasileiros desde o início da colonização da “terra dos papagaios”. Certamente os índios cultivavam o hábito muitos séculos antes da chegada do colonizador.

Especialmente em Sergipe, o uso alimentar do caranguejo tem registros muito recuados no tempo. No século 16 – era do “descobrimento” – os cronistas noticiam a importância do crustáceo na alimentação dos índios e dos primitivos colonizadores da região.

A notícia mais remota sobre os caranguejos sergipenses é dada pelo Pe. Inácio de Tolosa, reitor do colégio jesuíta da Bahia. Em carta ao geral da Companhia de Jesus, Tolosa descreve, com vivacidade dramática, as peripécias da conquista espiritual de Sergipe pelos seus colegas Gaspar Lourenço e João Salônio. Corria o ano de 1575. Os jesuítas visitam aldeias indígenas no território sergipano, levantando cruzes, batizando, confessando, erguendo capelas, enfim, cristianizando. Num passo da carta famosa, o missivista inaciano trata das dificuldades alimentares enfrentadas pelos apóstolos pioneiros durante a quaresma. Faltava comida para os religiosos e para a comitiva que os acompanhava. Só restavam os alimentos da terra oferecidos, com generosidade, pelos gentios.

Conta o Pe. Tolosa: “[...] a comida não era mais que bananas e farinha molhada em água, pimenta e por fruta tinham alguns caranguejos que os índios traziam seis léguas dali”. O documento quinhentista não dá, com precisão, a localização da aldeia de São Tomé, onde estavam os dois jesuítas àquela altura. A tradição historiográfica, entretanto, localiza essa aldeia no território do atual município de Santa Luzia (Carta do Pe. Inácio de Tolosa ao geral da Companhia de Jesus. Bahia, 7 de setembro de 1575. In: FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Aracaju: Governo do Estado, 1977. p. 71-5, nota 10). Dá para imaginar o esforço dos religiosos para se adaptarem ao cardápio exótico do bugre. A fé, todavia, vencia a repugnância inicial... e os religiosos seguiram a lide evangelizadora.

Mas não somente os índios de Santa Luzia faziam do caranguejo um componente do seu cardápio. O crustáceo era valioso recurso alimentar em toda a costa sergipana, rica em mangues. Testemunha tal fato o “Roteiro Geral da Costa Brasileira”, de Gabriel Soares de Sousa (1587). Descrevendo os rios de Sergipe, o cronista quinhentista ressalta a importância do Vaza-Barris para os índios que habitam as suas margens: “A este rio vem o gentio tupinambá mariscar, por achar por aqueles arrecifes, muitos polvos, lagostins e caranguejos[...]”. O Vaza-Barris era, na sua foz, o local predileto dos tupinambá para o abastecimento de mariscos (SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. 4. ed. São Paulo. Cia: Editora Nacional, 1987. p. 66). Vê-se, por esse testemunho, que o atual bairro Mosqueiro tem tradição secular na pesca de mariscos.

Inicialmente, o caranguejo era comida dos desfavorecidos – o bugre, o negro e o pobre. Dele se alimentavam os escravos (indígenas ou africanos) e os brancos, quando na falta de outras alternativas mais condizentes. Foi o que aconteceu com Jorge de Albuquerque (sobrinho de Duarte Coelho, donatário de Pernambuco). Entre 1560 e 1565, ele e seus comandados travaram guerra contra os índios de Pernambuco. Na empreita, conforme um relato da época, “muitas vezes não tinham que comer mais que caranguejos do mato e farinha de pau [mandioca] e fruta brava” (PINTO, Bento Teixeira. Naufrágio porque passou Jorge de Albuquerque vindo do Brasil para este Reino no ano de 1565. In: BRITO, Ricardo Gomes de. (Compilador) *História Trágico-Marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999. p. 265). Era somente na falta de alimentos mais ‘nobres’ que o branco valia-se da comida vulgar, própria dos habitantes nativos. O crustáceo era

comida que conotava baixa extração social. Era de-comer humilde. Entretanto, também os missionários de Sergipe, numa situação de penúria, valeram-se da comida gentílica.

De igual modo, na Bahia quinhentista, o caranguejo constava na ração de pessoas menos qualificadas. Gabriel Soares de Sousa, quando trata dos mariscos e peixes colhidos nas costas da Bahia, fala do caranguejo-uçá como alimento básico dos trabalhadores daquele tempo. Segundo ele, cada fazenda baiana possuía quatro a cinco índios mariscadores que davam “de comer a toda a gente de serviço” (SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil*. 4. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1987. p. 289). O caranguejo-uçá era, então, comida de sustância, própria para trabalhadores braçais.

O Pe. Fernão Cardim, jesuíta que viveu no Brasil entre 1583 e 1625, também dá testemunho sobre o uso do caranguejo-uçá na alimentação dos baixos segmentos sociais no século inicial do Brasil. Falando dos caranguejos em geral, o sacerdote afirma que os uçás são “o sustentamento de toda esta terra, máxime dos escravos de guiné...” (CARDIM, Fernão. Do clima e terra do Brasil. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite e Cia., 1925. apud CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. 4. ed. São Paulo: Cia. Melhoramentos; Brasília: Ed. UNB, 1998. p. 305). “Escravos de guiné”, no jargão da época, eram os escravos vindos da África. Tal denominação era usada em contraste com “negros da terra”, ou seja, os indígenas escravizados, postos a serviço dos colonizadores.

O já invocado Gabriel Soares é explícito quanto ao destino dos uçás na Bahia do século 16: “a manutenção dos escravos e da gente de serviço” (SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil*. 4. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1987. p. 289).

Ao que parece, houve com o caranguejo o mesmo que aconteceu com a feijoada. Durante a vigência da escravatura, a feijoada era comida de escravos feita a partir dos restos da comida da casa grande. Após a abolição, no fluir da história, a feijoada deixou a sua condição aviltante de “comida de negro” e foi alçada ao status nobilitante de comida nacional, símbolo de brasilidade. Foi o que ocorreu com o caranguejo sergipense. Se no passado colonial foi comida de gente inferior, goza agora o prestígio de prato típico de todos os sergipanos.

UMA HERANÇA INDÍGENA CARIRI: OS USOS DO ADICURI

*Para Afonso Celso
Machado Neto recordar-se dos
licuris da infância cearense*

Na boca do povo, a palmácea *Cocos Coronata* tem muitas denominações: *alicuri, aricuri, iricuri, uricuri, ouricuri, licuri, nicuri* etc. A plethora de nomes parece atestar a importância da planta para os habitantes do sertão. O termo *licuri* seria derivado de um étimo cariri, *ericure*, comida de porco do mato ou caítitu (em kiriri, *cure*).

Que criança nordestina, sobretudo nascida no sertão, não experimentou as delícias de um *rosário* feito dos coquinhos de *licuri*?

Nas feiras sertanejas sempre se encontram à venda os coquinhos de *nicuri* secos ou cozidos. É um produto alimentar muito apreciado pelos rústicos do Brasil interiorano.

De fato, o *iricuri* é planta axial no sertão. Faz-se presente tanto na cultura material quanto na espiritual das populações sertanejas. A palmácea tem usos e sentidos diversos. Tem muitas serventias e significados.

Do mesmo modo que existe todo um folclore da cana-de-açúcar na marinha, no sertão há uma cultura em torno do *uricuri*. Pode-se afirmar, sem exagero, que o *alicuri* está no centro da vida das populações do semiárido.

O complexo cultural do *adicuri*, tão vivo no sertão nordestino, é, como atesta a etimologia, uma herança dos povos indígenas cariri que habitavam a região quando da chegada dos portugueses em 1500.

Grosso modo, pode-se afirmar que, no Nordeste, enquanto os povos tupi senhoreavam as terras litorâneas, os cariri e outras etnias habitavam a região das secas. O jesuíta Luís Vincêncio Mamiani (1652-1730), que viveu no Brasil por volta de trinta anos, distingue claramente os índios de língua geral (os tupinambá), dos tapuia ou “índios bravos”, habitantes dos “certões interiores deste Brasil” (Cariris) (MAMIANI,

Luís Vincêncio. *Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasilica da Nação Kiriri*. Lisboa: Miguel Deslindes, 1698. p. II).

Como os tupi, os cariri se dividiam em etnias várias. Djacir Menezes (1907-1996), em obra clássica sobre o Nordeste das caatingas, afirma que eles foram componentes fundamentais na formação étnica da população regional (MENEZES, Djacir. *O Outro Nordeste*. 3. ed. Fortaleza: Casa de José de Alencar, 1995. p. 62). Pouco restou desses povos, salvo um ou outro grupo remanescente sediado, na Bahia, em Sergipe e Alagoas. Esses povos foram praticamente exterminados. Entretanto, muitos dos seus costumes foram incorporados pelas populações sertanejas: “[...] o povo Cariri não se extinguiu, como muitos afirmam, senão transfigurou-se no caboclo enérgico que resiste, sabe Deus como, nos lugares ermos dos recantos distantes (SIQUEIRA, João Batista. *Os Cariris do Nordeste*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1978. p. 150). O *ouricuri* figura nessa herança legada pelos indígenas.

A importância do *licuri* na vida dos cariri nordestinos da época colonial é fartamente documentada pelos missionários que os aldearam e catequizaram, a exemplo dos freis Vincêncio Mamiani (1652-1730), Martim de Nantes (1706) e Bernardo de Nantes (). Conforme esses informantes, o *nicuri* tinha, entre as tribos cariri, muitos usos. Era, como se diz hoje, pau pra toda obra.

A planta estava ligada, primeiramente, aos cultos. Na festa do Uaraquidizam, era da palma do *iricuri* o saioite usado pelos festejantes. Também dela era fabricada a “Cabana Sagrada” (LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.v. 5). A festa do Uariquidizam – principal rito cariri – ocorria na época de colheita dos *uricuris*. De acordo com um estudioso, havia um relacionamento impressionante entre essa etnia e a planta do *adicuri*, como se diz em Sergipe (SIQUEIRA, João Baptista. *Os Cariris do Nordeste*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1978. p. 98).

Um testemunho do século 17 nos informa que os cariri da Paraíba faziam seus “vinhos” com os frutos maduros do *alicuri*. Esse vinho tinha importância central em seus rituais (HERCKMANS, Elias [1596-1644]. Descrição Geral da Capitania da Paraíba [em 1639]. *Revista do IAGP*, Recife, n. 31, p. 239-288, 1886).

Entre os cariri de Mirandela (Ribeira do Pombal – BA), remanescentes dos kiriri coloniais, etnografados em 1967, registrou-se o uso do *uricuri* como substituto da

mandioca na fabricação do bró – “espécie de farinha feita do tronco do *licuri* descascado, batido e torrado em casa de farinha à maneira de mandioca” (BANDEIRA, Maria de Lurdes. *Os Kariris de Mirandela*. Salvador: UFBA, 1922. p. 25). No litoral norte da Bahia, no município de Conde, bró designa a farinha de mandioca grossa ou de má qualidade. Ouvi o termo de minha mãe.

Quando menino, no litoral norte da Bahia, por muitas vezes experimentei a polpa dos *licuris* maduros (colhidos nos pés da planta). Era uma delícia! Ainda guardo o sabor singular em minha memória gustativa. Com certeza, era uma usança oriunda dos antigos kiriri nordestinos, nossos ancestrais.

Ainda hoje, nos bairros populares de Aracaju, é comum se verem grupos de crianças e adultos, juntos, quebrando os cocos do *alicuri*, secos ou cozidos, comprados nas feiras da cidade. É uma prática costumeira, lúdica e alimentar.

Sergipemais. Aracaju, n. 61, p. 36, ago. 2004.

“MACASADO”, UM ITEM DA CULINÁRIA SERGIPANA

Os sergipanos, em sua maioria, desconhecem a culinária de sua terra. Não sabem dos pratos que constituem nosso cardápio tradicional. Salvo o celebrado caranguejo, não conhecem aquilo que nos diferencia, no plano culinário, de outras tradições como a de Pernambuco e a da vizinha Bahia. É comum pensar que nossa culinária é indistinta, indiferenciada no âmbito da chamada “cozinha nordestina”. No entanto, isso é uma inverdade... Levantamento recente demonstra que há, de fato, uma culinária própria de Sergipe. Às vezes o nome do prato é idêntico ao de outros estados, mas os ingredientes dão um sabor todo sergipense... Singularidades do nosso paladar.

É o que ocorre com o “macasado”(malcasado), conhecido beiju vendido em nossas feiras e por ambulantes. Quem já não ouviu o costumeiro pregão: “Sarolho, beiju molhado e macasado!”? É um fato ainda corriqueiro no cotidiano de nossa quase-metrópole.

O nome batismal do beiju, noutras regiões, admite variada escrita. O termo e a coisa têm origem africana. É mais um legado cultural dos negros escravos vindos para o Brasil. O cuidadoso **Houaiss** dá a procedência da palavra em foco. Conforme o dicionarista, macasado é uma corruptela sergipana de **acaçá**, que tem, como variantes gráficas, **malcassá** ou **alcassá**.

O Houaiss define, com precisão, o “macasado” sergipano: “bolo de tapioca que leva leite de coco e é assado a fogo brando dentro de folhas de bananeira” (HOUAISS, Antonio; VOLLAR, Mauro de Salles e outros. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 1818). Não restam dúvidas. Estamos diante da nossa iguaria tradicional. A mesma fonte mostra como ele se distingue do existente em Alagoas e em Pernambuco. Nesses dois estados, conforme o dicionarista, malcasado é “bolo de mandioca com recheio de coco ralado”. Note-se a especificidade do item sergipano: em lugar da mandioca, a tapioca cozida em folha de bananeira. Nome idêntico, mas ingrediente e forma de fazer bem distintos.

O **Aurélio**, por sua vez, também fornece dados que dão prova da singularidade do macasado sergipano. Sem demarcar onde o termo é corrente, o estudioso oferece algumas acepções da palavra em questão. No plano alimentar, **acaçá** é “pequeno bolo de milho, ralado ou moído, cozido até se tornar gelatinoso, e envolvido ainda quente em folhas de bananeira”. É também “angu de fubá de arroz e leite de coco”, e ainda “aguardente de fubá [...] fermentado em água açucarada” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio Século XXI**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 20). Veja o leitor que, mais uma vez, o malcasado sergipano conserva a sua especificidade, o seu feitio singular. Entre nós, ele não é bolo de milho, angu de arroz ou bebida espirituosa. Nomes idênticos nomeando coisas distintas.

As mesmas informações sobre o **acaçá** são dadas pelo conhecido dicionário **Michaelis**. Segundo a obra, o termo tem seis acepções ou significados: angu de milho ou arroz; calmante; coisa que embriaga; perfume forte e ativo; bolo de arroz ou de milho (WEISZFLOG, Walter (Ed.). **Michaelis: Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 1998. p. 24). Reitera-se a particularidade do malcasado sergipano.

Todavia, é de se perguntar como chegamos, no plano fonético, ao malcasado sergipano. “Malcasado” (com as suas variantes gráficas) deriva, no entender dos especialistas, de um termo da língua africana **jeje: akatsa**. Significa “pão de farinha de milho ou outro cereal, cozido na água, envolto em folhas” (HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 35). Jeje – como se sabe – é o povo que [atualmente] habita o Togo, Gana, Benin, regiões africanas vizinhas, donde veio parte do contingente de escravos trazido ao Brasil. Na opinião de Felte Bezerra, em Sergipe, tal grupo étnico era parcela do segmento da escravaria para cá trazida: os sudaneses (BEZERRA, Felte. **Etnias Sergipanas**. 2. ed. Aracaju: Secretaria de Estado de Educação e Cultura, 1984. p. 105). Assim, o **akatsa jeje** tornou-se, no falar brasileiro, **acaçá** ou **alcassá** e, em Sergipe, particularmente, **macasado**. Essas mudanças, no entender dos especialistas, não são excepcionais. Fazem parte da dinâmica das línguas.

O macasado sergipano se enquadra no vasto leque dos produtos culinários derivados da mandioca. No âmbito da alimentação nordestina, a mandioca é sustento universal, é pau pra toda obra, como diz a frase popular. Sergipe não foge à regra. O macasado é

somente mais um item que manifesta o quase onipresente uso da mandioca entre nós. Núbia Nascimento Marques (1927-1999), em primorosa etnografia da cultura da mandioca nos municípios sergipanos de Boquim, Nossa Senhora do Socorro e Japaratuba, documentou o “macasado” no rol da culinária do “pão do Brasil”. (MARQUES, Núbia N. A Cultura da Mandioca. In: **O Luso, o Lúdico e o Perene e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Imago, 1999. p. 98).

Sergipemais, Aracaju, n. 60, p. 36, jul. 2004.

O ENIGMA DA CANJICA

A canjica, no parecer abalizado do mestre Luís da Câmara Cascudo (**Dicionário do Folclore Brasileiro**. 9. ed. São Paulo: Global, 2000), é “prato tradicional, indispensável e típico nas festas de São João”. De fato, é muito difícil discordar do eminente potiguar. É uma heresia culinária conceber as festas juninas nordestinas sem a presença da deliciosa iguaria. A receita é muito simples: milho verde ralado, açúcar, manteiga, leite de coco. Como condimento, o cravo e a canela.

Os poucos ingredientes combinam-se e resultam numa tentação para qualquer asceta à mesa. A iguaria pode ser comida quente ou fria, porém o mais comum é seu consumo gelada. Mas como a canjica se fez presente na culinária brasileira? Veio da África, da Europa ou é coisa made in Brasil? Que história esconde o maravilhoso manjar?

A título de nota, consideremos o que dizem os peritos da área, os etimólogos, que investigam a origem e as metamorfoses dos vocábulos ao longo do tempo. Vale dizer, logo de início, que a origem do termo canjica é questão controversa. Não há consenso sobre o tópico. Revisemos o parecer dos especialistas.

O sociólogo Gilberto Freyre (**Casa grande e senzala**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003) foi um dos primeiros a se debruçar sobre a origem da canjica. Segundo ele, é prato de procedência nativa. Enquadrar-se-ia na lista das contribuições culinárias dos índios ao cardápio nacional. Ao lado da moqueca, da paçoca, do mingau, do beijú, da carne moqueada, seria uma deliciosa herança dos tupinambá, índios brasileiros que habitavam o litoral quando da chegada dos europeus no começo do século 16. O estudioso recifense concebe a canjica como sendo derivada do termo tupi “acanjic”. Infelizmente, não indica a fonte da sua explicação etimológica.

A favor da tese de Freyre, temos o fato de que o milho, matéria-prima principal da canjica, é cereal de comprovada origem sul-americana. Todavia, contra a sua tese, se levanta o depoimento taxativo de uma testemunha colonial: Frei Vicente do Salvador

(**História do Brasil**. 6. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1979). Em 1627, o religioso, tratando da relação dos índios com o coco, recém-introduzido na terra, diz que os silvícolas “só os comem e bebem a água (...) sem os mais proveitos que tiram [do coco] na Índia”.

Contraopondo-se à explicação dada por Gilberto Freyre, temos a opinião de estudiosos da língua portuguesa. Para esses peritos, o termo canjica não é indígena, veio importado da África junto com os escravos. Para Nei Lopes (**Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003), o termo que batiza o nosso prato junino tem origem no quicongo, língua falada no Congo e em Angola. O dicionarista vê no termo canjica uma metamorfose de “kanzika”, papa grossa de milho cozido.

Mário Eduardo Viaro (**Por trás das palavras: manual de etimologia do português**. São Paulo: Globo, 2004), professor de Língua Portuguesa na Universidade de São Paulo, é outra autoridade a defender a procedência africana do termo canjica. Viaro, como Nei Lopes, acredita que o nome chegou até nós por meio dos escravos africanos. O autor deriva o termo português canjica das línguas bantas quimbundo e umbundo, faladas, sobretudo, em Angola. Conforme Viaro, canjica advém de “kanjica”, nas línguas mencionadas significa papa. No entender do especialista, o quimbundo e o umbundo “são as mais representativas [das línguas africanas] nas etimologias do português”.

Antes de Nei Lopes e de Eduardo Viaro, outro perito brasileiro já havia atribuído origens africanas ao vocábulo canjica. Aludo ao etimologista Antenor Nascentes (**Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1937). O famoso ensaísta viu na canjica brasileira uma herança procedente da África. Em seu parecer, canjica é vocábulo oriundo do quimbundo, “língua da família banta falada em Angola pelos ambundos”. Canjica, diz o autor, vem do quimbundo, “kandjica”.

O filólogo Antonio Geraldo da Cunha (**Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986) também tentou

decifrar o enigma etimológico da canjica. Cunha se distancia tanto da hipótese ameríndia quanto da africana. O perito entende que canjica vem de uma outra palavra portuguesa. Para ele, a origem de canjica é o termo canja, que, por sua vez, viria de kanji, da língua malaiala falada na região de Malabar, sudoeste da Índia, e que significa “arroz com água”. Assim, conforme o estudioso, o nome de batismo da canjica tem origem asiática.

Que o leitor não estranhe a suposta origem oriental da canjica, pois foi intensa a presença portuguesa na Índia, particularmente em Goa, a partir do século 16. Lembra-nos Eduardo Viaro que os “portugueses tiveram contato direto com vários povos da Ásia”. O mesmo estudioso afirma que o malaiala enquadra-se dentre as línguas indianas com as quais os portugueses mais tiveram contato, ao lado do concani e do tâmil. Se Cunha estiver correto, a brasileiríssima canjica é prato híbrido, cujo nome procede do distante Oriente. Assim, o insosso arroz foi substituído pelo milho, e o leite de coco tomou o lugar da água.

Favorecendo a hipótese de Cunha, temos que considerar as intensas relações comerciais entre Índia e Portugal entre 1497 e 1860. A chamada “carreira da Índia”, o roteiro marítimo, incluía o porto da Bahia. Por meio dele, muitos produtos orientais, particularmente indianos, foram trazidos ao Brasil ao longo dos séculos 16, 17, 18 e 19. É o caso do cravo e da canela, dois condimentos da celebrada canjica.

Vê-se, pois, que o delicioso manjar junino, pode ter-se originado em três distintos pontos da geografia: Brasil, Angola/Congo e Índia (Goa). Aos peritos da etimologia fica a tarefa de dirimir qual das três hipóteses é a mais acertada, ou apresentar uma outra mais condizente com a documentação. Eu, mero curioso nessa seara fascinante, fico a aguardar, ansioso, que eles esclareçam o enigma etimológico da canjica.

PARTE 3

DOS MESTRES

UM VULTO ESQUECIDO

A memória é seletiva. Filtra das vivências o que deve ser retido ou lançado no porão do esquecimento. O mesmo ocorre com a sociedade. Nas sociedades modernas, diversas instituições têm a função de guardiãs da memória. É o papel dos arquivos, dos monumentos, dos nomes das ruas, praças etc. Esses são, dentre outros, meios de fixar, na memória coletiva, homens, acontecimentos, datas significativos para a comunidade ou parte dela.

Em sociedade como a nossa, dividida em classes, a memória torna-se também um palco de disputas. A luta ocorre em torno do que ou de quem deve ser lembrado, fixado na memória coletiva. Às vezes, nessas escolhas, cometem-se injustiças gritantes.

Tais ideias me ocorrem a propósito de uma figura da história de Sergipe. Trata-se do historiador, jornalista, médico e político Felisbelo Freire (1858-1916). Ele faz parte da geração dos sergipanos Sílvio Romero, João Ribeiro, Fausto Cardoso, Laudelino Freire, membros da famosa “geração de 70”, intelectuais nascidos nos inícios da segunda metade do dezenove, que renovaram o perfil ideológico do Brasil.

Felisbelo Freire foi um homem de múltiplas facetas. Em Laranjeiras dos anos oitenta fundou jornais, um clube político-literário e arregimentou o movimento republicano. Vitorioso, o novo regime o escolheu primeiro governador republicano do Estado (1889-1890). Depois de curto governo, rumou para o Rio de Janeiro, onde veio a falecer em 1916. Em Sergipe, Freire foi, sobretudo, um animador intelectual, um

divulgador das novas científicas. Teve papel destacado como disseminador do “bando de ideias novas” que siderava os espíritos esclarecidos daquele tempo: evolucionismo, republicanism, liberalism, presidencialism... Como jornalista, foi um vulgarizador da nossa tardia Ilustração.

No Rio de Janeiro, Felisbello Freire continuou suas diversas atividades. Foi, inicialmente, ministro do governo Floriano Peixoto, dirigindo as pastas da Fazenda (1893-4) e do Exterior (1893). Em 1897 é eleito deputado federal pelo Estado de Sergipe. Ocupa o cargo nas legislaturas 1887-99, 1903-5, 1909-11, 1912-14, 1915-17. Morre na condição de deputado, em 1916. Na fase carioca, militou no jornalismo juntando imprensa e parlamento. Polemizou com Sílvio Romero, José Vieira Fazenda, Rui Barbosa e outros intelectuais.

É na historiografia que Felisbello Freire tem sua contribuição mais abrangente. Escreveu uma dezena de livros de História, com destaque para a inaugural **História de Sergipe** (1891). Sua obra historiográfica demonstra amplo domínio das fontes impressas e manuscritas, além de funda intimidade com as correntes científicas e filosóficas do seu tempo.

Foi membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e do Instituto Histórico e Arqueológico de Pernambuco. Privou da amizade de João Ribeiro e de Araripe Júnior. Foi um homem antenado com a sua época. Atuante e pensante.

Em que pese a estatura da figura rapidamente esboçada, Freire permanece um vulto olvidado. Aracaju não tem rua, praça, escola com o seu nome. O vulto jaz no esquecimento. Em obra recente, no entanto, Jackson da Silva Lima destaca a atuação do filho de Itaporanga na divulgação do pensamento filosófico em Sergipe do século 19. Como demonstra o autor, ele foi figura capital na história política e intelectual sergipana.

É hora de corrigir essa injustiça. É preciso relembrar Felisbello Freire e nos redimir do feio pecado da ingratidão.

UM MONUMENTO DE ERUDIÇÃO E DE AMOR AO BRASIL

Os estudos do folclore brasileiro devem muito a Luís da Câmara Cascudo (1898-1986). A sua obra monumental, no entanto, ainda está a merecer uma investigação acurada. A história do pensamento social brasileiro reclama uma análise voltada para o legado do sábio nordestino. Que o próximo centenário do seu nascimento enseje esse ato de justiça e revisão da lastimável amnésia nacional.

No rol da vasta produção do estudioso, avulta-se, sem dúvida, o **Dicionário do Folclore Brasileiro**, vindo a lume em 1954. Basta um livro desse jaez para consagrar uma vida intelectual.

São cerca de três mil verbetes espalhados por oitenta páginas preches de erudição, produto de muita pesquisa. Os verbetes contemplam lendas, objetos, hábitos, folguedos, estudiosos do folclore, literatura popular, tipos, crenças, cidades, animais, instrumentos, figuras históricas, expressões, cerimônias, doenças, remédios, fatos históricos, vestuário, templos, plantas, lugares, designações populares etc.

Os tópicos seguem, quase sempre, um mesmo esquema: origens, transformações no tempo e no espaço, bibliografia. Tratando de tópicos tão diversificados, Câmara Cascudo impressiona pelo domínio da literatura pertinente, citando trabalhos em português, inglês, espanhol, latim, francês, alemão e italiano.

A abordagem é descritiva e interpretativa. Mestre Cascudo enfatiza, sobretudo, as funções psicológicas e sociais dos fenômenos enfocados em cada verbete da obra. Seu saber não se limita à literatura etnográfica, mas cruza fronteiras disciplinares valendo-se de romances, poesias, ensaios históricos, textos religiosos. Inaugura, *avant la lettre*, uma visão multidisciplinar do folclore.

Sua *démarche* é pautada pelo rigor, marca inconfundível do cientista. Seu propósito é manter-se ligado à concretude dos dados: “Não permiti”, escreve ele, “ a imaginação

suprir o documento” (Nota da 3ª edição). O postulado básico é que o folclore faz parte da memória coletiva.

Outra marca do pesquisador é sua autonomia intelectual: “Guardo a independência tranquila, anônima e obstinada de não amarrar os olhos aos calcanhares de nenhuma entidade solar” (Nota da 2ª edição).

O Dicionário é uma ferramenta indispensável a folcloristas, historiadores, sociólogos, críticos literários, políticos. Qualquer interessado nas coisas do Brasil tem nele uma fonte generosa.

Viva Mestre Luís da Câmara Cascudo!

Informe UFS, Aracaju, n. 50, p. 2, 28 de dez. 1994.

MESTRE JOSÉ SILVÉRIO LEITE FONTES: 45 ANOS DE MAGISTÉRIO

Nesta homenagem, minha fala tem a feição de uma reminiscência pessoal. Em 1981, ao ingressar no curso de História, fui aluno do professor José Silvério Leite Fontes, na disciplina **Introdução aos Estudos Históricos** e, depois, em 1983, voltei a ser seu aluno, agora na disciplina **Teoria da História**. A fama do professor corria de boca em boca entre os alunos. As arguições em aula constituíam o terror do alunado, recém-saído de um segundo grau marcado por muitas deficiências, sobretudo nas áreas da leitura e interpretação de textos, e no traquejo da teoria. Criticava-se o método dito antigo adotado pelo mestre. Como a maioria, fiz coro na rejeição ao método que, então, considerava ultrapassado e torturante.

Em 1987, ingressei no Departamento de Filosofia e História, substituindo o professor José Silvério no ensino da disciplina Teoria de História. Como todo neófito, minha intenção era tudo inovar: conteúdos, bibliografia, técnicas didáticas. No que diz respeito aos procedimentos de ensino, experimentei de tudo. Mas nada surtia efeito. Deparava-me sempre com a velha questão da falta de leitura prévia dos textos pelos alunos. Sempre havia um motivo, uma desculpa para não ter lido o texto recomendado. Desanimado, recordei-me do “velho” método do professor e, milagrosamente, consegui a “façanha” desejada: a leitura dos textos pelos alunos. O mestre havia, sem querer, me ensinado uma lição: nem tudo o que é antigo é ultrapassado, é inútil, é descartável. Mas não só isso aprendi com ele. Também com ele me iniciei nos meandros da História. Vislumbrei a disciplina apaixonante, a revelação do multifacetado humano universo. Mergulhei, sob sua orientação, nos problemas candentes, no coração da nossa Clio querida.

Com ele aprendi ainda a virtude da tolerância. Não posso esquecer a paciência com que ouvia a minha repetição da vulgata do materialismo histórico, contrapondo-a a sua visão de História. Tinha eu então o fervor daqueles que julgavam ter conhecido a verdadeira via do conhecimento. O mestre ouvia paciente os meus arroubos de crente e, com boa vontade, explanava as limitações da teoria, as suas questões irresolvidas. Tudo isso num sadio respeito pela diferença de ideias, mesmo que expressas por alguém que dava as primeiras passadas na vasta seara do conhecimento.

Num curso, àquela época, marcado pela mediania de uma História quase sempre factual e acrítica, o mestre se elevava alto com o rigor e o cuidado que só possuem aqueles versados na paciência da filosofia. O mestre era marco de profundidade e de seriedade intelectual. Sua estrela brilhava iluminando vias.

Outra lição que dele recebi: a da exigência acadêmica. Quando hoje pulula em nosso meio o populismo pedagógico, marcado pela fórmula “eu não exijo para que não me exijam”, prática nefasta em que o professor faz que ensina e os alunos, por sua vez, fazem que aprendem, é salutar recordar e imitar o mestre que não temia a impopularidade, se esse fosse o preço pago para não transigir com os princípios da seriedade no ensino.

O professor José Silvério Leite Fontes é uma espécie quase em extinção: ele acredita na educação, ele ama o duro ofício do magistério. O seu desejo é, talvez, findar os seus dias onde sempre gostou de estar: na sala de aula. O guerreiro deve quedar no campo de batalha.

Mas não só na sala de aula trabalhou o mestre José Silvério Leite Fontes. Lançou-se ao pó dos arquivos para a realização de pesquisas sobre temas de várias natureza, mas, sobretudo, da história de Sergipe. Está a merecer publicação essa produção e ensaios histórico, espalhados em revistas como a do **Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, Revista de Aracaju, Cadernos da UFS** etc. A historiografia sergipana ganharia, sem dúvida, uma contribuição de importância marcante.

Para finalizar minha breve fala, nesta homenagem mais que merecida, quero juntar-me a toda a comunidade que forma o Centro de Educação e Ciências Humanas desta Universidade e dizer: parabéns mestre José Silvério Leite Fontes. O plantado, ao longo de 45 anos, frutificou e frutificará. O semeador cumpriu sua tarefa.

Jornal de Sergipe, 17-18 de maio 1992.

UMA PROFESSORA E PESQUISADORA EXEMPLAR

A onda de aposentadorias de professores que varreu a Universidade Federal de Sergipe é um fato rico em desdobramentos. Em primeiro lugar, tal dado pode significar uma oportunidade privilegiada de renovação em termos de atualização teórica e de qualificação, pela introdução de novo pessoal docente. Novas cabeças, novas ideias. Fomento de transformação. Isso é natural: muitos dos professores que ora se aposentam não tiveram a oportunidade de realizar cursos de pós-graduação e, dessa forma, se atualizarem teórica e metodologicamente. É claro que há exceções. Alguns, com grande esforço pessoal, deslocaram-se para outros centros a fim de se qualificar. Outros optaram pelo autodidatismo.

Em menor escala, a aposentadoria maciça implicou também algumas perdas consideráveis. Fomos privados, neste momento, de professores como Beatriz Góis Dantas, emérita pesquisadora das coisas das terras sergipanas. Nossa Universidade ficou mais pobre com o seu afastamento.

Durante décadas, Beatriz Dantas formou professores, despertou vocações, conseguiu a façanha de ser uma unanimidade entre os discentes e ter o reconhecimento de seus pares.

Modelo de mestra, trazia como marca dos seus cursos a profundidade, o amor ao conhecimento, à disciplina e à justiça. Num contexto marcado pela mediocridade, desinteresse, autoritarismo ou populismo pedagógico, Beatriz Dantas se elevava sobre esse pântano, discreta, com sua reserva e seu pudor quase monástico.

Necessário faz-se ressaltar a importância dessa “avis rara” na formação dos alunos dos cursos de licenciatura da UFS, principalmente dos de História. Com denodado esforço, lutava contra os preconceitos sobre negros e índios, desmontava estereótipos negativos sobre minorias como as mulheres, os pobres. Em suma, tirava a venda do etnocentrismo introduzindo as luzes de um sadio relativismo cultural. Como boa antropóloga, seus cursos faziam o aluno pensar,

desestabilizando preconceitos, abrindo os olhos, os ouvidos e o coração para a realidade do “outro” na sua irredutível diferença cultural.

Não tenho dúvida de que, se hoje temos um professorado de 1º e 2º graus menos preconceituoso, o fato se deve à atuação da professora Beatriz Dantas com seu persistente e equilibrado trabalho em sala de aula, em palestras, em seminários.

Beatriz Dantas é alguém que não pode ser esquecida na história da pesquisa social realizada na UFS. Ela demonstrava concretamente o quanto é falacioso o surrado argumento de que “não se pesquisa por falta de verbas”. Ao longo de sua carreira universitária, realizou muitas pesquisas que resultaram em livros, artigos e comunicações. Ao contrário daqueles que se refugiavam nas desculpas para legitimar a preguiça, Beatriz Dantas arregaçava as mangas e entregava-se, de corpo e alma, à pesquisa. Ela demonstrava, cabalmente, o quanto uma instituição do saber necessita de tesão pelo conhecimento, que verbas são necessárias, mas não suficientes para fazer uma Universidade produtiva.

O amor à pesquisa é, na professora Beatriz Dantas, algo contagiante. Sou daqueles por ela contagiados. Ainda graduando de História, fui iniciado na pesquisa pelas mãos seguras da mestra. Enquanto muitos docentes manifestavam a produção científica, mostrando-a como “algo do outro mundo” e só para os “sábios”, ela mostrava os meandros da construção do saber com simplicidade, inculcando autoconfiança no neófito. Beatriz Dantas lançou sementes em muitos discentes que pela UFS passaram. Graças a ela, alguns optaram pelo (castigado) ofício do magistério superior.

O conjunto das pesquisas de Beatriz Dantas representa um dos maiores esforços de compreensão da formação social sergipana. Amplo tem sido o leque das suas preocupações investigativas. Do índio ao folclore, passando pelo artesanato e a cultura afro-sergipana, a pesquisadora tem buscado traçar o perfil da nossa identidade cultural. Aqui vale marcar uma diferença. Beatriz não cai no rol daqueles que, prisioneiros de um paroquialismo acrítico, veem nossa sociedade de forma paradisíaca, do tipo “nossa terra é a melhor do mundo”. Não. Ela demonstra a nossa lógica cultural munida de seguros referenciais teóricos, sobretudo Antônio Gramsci e Lévi-Strauss. Do primeiro, Beatriz Dantas retira a sensibilidade para a relação entre cultura e estrutura de classe, e do pai do estruturalismo, a exata

percepção da importância da razão simbólica. Dessa contaminação nasce uma Antropologia de um lado livre do estruturalismo formalizante e, de outro, solta da peia do determinismo econômico: uma boa síntese entre cultura e razão prática.

Grande parte da produção intelectual da pesquisadora encontra-se publicada em revistas científicas do eixo Rio-São Paulo. Portanto, de relativa dificuldade de acesso para o público local. Caberia à FUNDESC, guardiã por lei da nossa produção cultural, reunir e publicar esse corpus de valor considerável. E não se alegue a proverbial falta de verbas, visto que, “vira e mexe”, a FUNDESC tira do prelo textos de duvidoso valor.

Mais uma palavra sobre a personalidade da mestra e o seu lugar no campo da inteligência da terra. Beatriz Dantas é mais conhecida e reconhecida entre os membros da comunidade científica nacional que em Sergipe. O fato é explicável: avessa à “autoincensação” comum entre muitos da inteligência da terra e marcada por um caráter reservado, quase tímido, Beatriz Dantas destoa dos seus pares. Ao invés de “badalar”, prefere o trabalho discreto e sem estardalhaço da publicidade inócua. Ela sabe: a obra é o que fica. É preciso que o autor saia do primeiro plano para que a obra apareça. Nisso também a professora é uma figura dissonante. O comum, por aqui, é o autor sobrepor-se à obra ou mesmo constituir-se sem ela. Coisas da terra!

Essas linhas sobre a professora Beatriz Dantas lembram um sábio da literatura mundial, perfilando o verdadeiro mestre. Escreveu ele: “Mestre não é quem ensina fatos isolados ou quem se aplica à tarefa mnemônica de aprendê-los e repeti-los, porque neste caso, uma enciclopédia seria melhor mestre que um homem. Mestre é quem ensina com o exemplo uma maneira de tratar as coisas, um estilo genérico de enfrentar o vário e incessante universo”.

Que os deuses concedam à nossa mestra longos anos para que possa concluir a sua obra.

Continue, professora Beatriz, enriquecendo a nossa terra na aventura do saber científico.

Jornal da Manhã, Aracaju, p. 6, 31 ago. 1991.

UM DESBRAVADOR DO PASSADO SERGIPANO

Sergipe tem, com o paulistano Luiz Mott, uma dívida impagável. Desde 1966 vem ele se dedicando, com afinco, a devassar o passado sergipano nas eras Colonial e Imperial. Do obstinado e constante labor, nasceram estudos que foram enfeixados em dois livros incontornáveis na bibliografia sobre Sergipe, tão carente de investigações bem documentadas e de agradável leitura. Em 1986, o autor lançava, pela FUNDESC, **Sergipe Del Rey: população, economia e sociedade**, reunindo onze estudos sobre facetas de Sergipe, sobretudo no século 19. Três anos após, em 1989, vinha a lume **A Inquisição em Sergipe**, também com chancela da FUNDESC, que versava sobre sergipanos presos pelas malhas do Santo Ofício e revelava alguns “pecados” dos nossos longínquos ancestrais.

Agora, brinda-nos o autor com **Sergipe Colonial e Imperial**, editado pela UFS, coligindo sete substantivos ensaios que desvelam aspectos pouco conhecidos, ou mesmo desconhecidos, do viver sergipano no século 19 e na era Colonial.

Luiz Mott, tal qual seus ancestrais bandeirantes, devassa o nosso passado, pintando quadros nuançados, dando carne e osso aos mortos que protagonizaram nossa história. Dos documentos emerge gente viva trabalhando, guerreando, copulando, cultuando os santos...

Chamo a atenção do leitor para dois aspectos da escrita histórica de Luiz Mott, nessa obra e nas precedentes. Primeiramente, o farto apoio documental. O autor é, inquestionavelmente, um grande “desbravador” de documentos. Seus ensaios são calcados em amplos testemunhos de época. Noutros termos, os estudos do pesquisador

revelam resultados de caça e decifração dos nossos velhos papéis, impressos ou manuscritos, espalhados em arquivos e bibliotecas nacionais ou estrangeiras. Mott é o campeão da nossa heurística. Assim sendo, como verá o leitor, o autor não se inclui entre aqueles que, em lugar de ir às fontes, contentam-se em parafrasear ou transcrever os ditos de outros historiadores. Tal prática, embora equívoca, viceja entre alguns cultores da nossa historiografia. Mott, ao contrário, tem a volúpia do testemunho original. Vai às fontes. Seus trabalhos não são resumos da obra de terceiros. São sínteses da consulta direta dos originais, das vozes de antanho: os documentos de época. Por esse aspecto, os estudos historiográficos de Mott constituem uma pista para outros pesquisadores. Algumas vezes, o autor explicitamente chama a atenção do leitor para os documentos por ele “descobertos”, identifica lacunas e sugere temas de pesquisa, levanta questões. Num texto reunido em **Sergipe Colonial e Imperial**, por exemplo, o pesquisador revela as potencialidades heurísticas do acervo documental do Arquivo da Cúria de Salvador/Bahia, manancial quase inexplorado pelos historiógrafos sergipanos.

Um outro atributo do autor, patente nesse livro, é o domínio da escrita: os rigores da heurística e da crítica se aliam a uma escritura saborosa. São textos que se leem com prazer, pois foram vazados com maestria. Como postulava o finado Henri Marou (1904-1977), do historiador, além de domínio técnico e teórico, exige-se pena de artista. É com arte de escritor que a historiografia evoca e dá vida ao passado pesquisado. A História demanda um misto de ciência e arte.

Pelas suas qualidades científicas e formais, **Sergipe Colonial e Imperial** leva o leitor a viajar no tempo, transporta-o para as épocas mortas revividas pela magia da escrita.

(Falta Referência)

PARTE 4

DE SERGIPE COLONIAL

PISTAS PARA A ARQUEOLOGIA DE SERGIPE COLONIAL

Desde as décadas finais do século passado as fases colonial e imperial do Brasil vêm sendo investigadas com o concurso das escavações arqueológicas. A arqueologia dessas épocas históricas do país traz substantivas inovações, pois faz vir à tona vestígios da cultura material do passado. A pesquisa histórica livra-se do exclusivismo do documento escrito e o passado ressurgiu a partir dos indícios concretos produzidos na dimensão do cotidiano ou nos eventos extraordinários. Exemplo disso são as pesquisas efetuadas em cidades como Rio de Janeiro, Salvador e Recife. No âmbito do extraordinário, temos as escavações em sítios da Guerra da “Restauração” Nordestina (1630-1654) ou da Guerra de Canudos (1897).

Em Sergipe, até onde sei, nada foi feito no campo da Arqueologia Histórica. O estudo dos séculos passados ainda não sofreu o impacto dos vestígios vindos à luz por meio das escavações arqueológicas. É uma lacuna a ser preenchida. Vejamos alguns pontos da história de Sergipe que podem ser elucidados com a contribuição da Arqueologia.

A primeira São Cristóvão (1590-1596), segundo alguns documentos, foi fundada por Cristóvão de Barros num istmo à barra dos rios Poxim e Sergipe. O fundador teria erigido em tal sítio um “forte” e um “arraial”. Em 1891 já não existia o tal istmo (FREIRE, F. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 83-84). Conforme Felisbello Freire, a São Cristóvão inicial durou somente seis anos. Ainda restariam vestígios arqueológicos desse arraial e do forte? Outra fonte do século dezenove diz que Cristóvão de Barros “fundou uma villa na foz do Rio Cotindiba” [Cotinguiba] (SAINT ADOLPHE, J. C. R. Milliet de. *Dicionário do Império do Brasil*. Paris: Aillaud, 1845).

O segundo sítio de São Cristóvão (1596-1637) foi “num oiteiro” na “barra do Rio Poxim”. Em fins do século dezenove, conforme Felisbello Freire, ainda havia vestígios dessa cidade (FREIRE, F. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 89, nota 20). A terceira e atual São Cristóvão está localizada “a beira do ribeiro Paramopâma, perto do rio Sergipe, a cinco legoas em direitura do mar”

(SAINT ADOLPHE, J. C. R. M. *Dicionário do Império do Brasil*. Paris: Aillaud, 1845).

Outro ponto a pedir esclarecimento arqueológico é o convento jesuíta em São Cristóvão que, segundo o já citado Freire, localizava-se “junto a São Cristóvão atual”. Em 1891 já estava em ruínas (FREIRE, F. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 94, nota 32). Em 10 de março de 1601, os jesuítas solicitam ao capitão-mor de Sergipe sesmaria junto à “serra de Cayaíba na Tapera, chamada Pixapoam a oito léguas de São Cristóvão”. Diogo de Quadros lhes doa terras pelas fraldas das [serras?] da Itanhana e Cajaíba pelo vale direito do rio Vaza-Barris. Os jesuítas diziam estar em Sergipe desde 1596. Recebem sesmaria de “tres léguas em quadro” (Ver Carta dos padres da Companhia de Jesus. In: FREIRE, F. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 357).

E o forte holandês de São Cristóvão? A existência dessa construção militar é testemunhada, dentre outros, pelo Frei Manuel Calado (1584-1654): os holandeses “[...] edificaram [...] uma fortaleza na cidade de São Cristóvão” (CALADO, Manuel. *O Valeroso Lucideno*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987. 2v. , v. 1, p. 235-6. 1. ed. 1648).

Segundo o mesmo cronista, no início da insurreição dos portugueses contra os holandeses estava Dom Antônio Felipe Camarão “alojado em Sergipe Del Rei com todos os seus brasilianos”. Isso em 1644 (CALADO, Manuel. *O Valeroso Lucideno*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987. 2v. , v. 1, p. 235-6. 1. ed. 1648). Noutro passo, o Frei Manuel Calado diz que Camarão “veio morar a Sirigipe Del Rei, capitania que estava despovoada de seus moradores, e aonde depois das tréguas publicadas edificaram à falsa fé dos holandeses uma fortaleza na cidade de São Cristóvão; e o Camarão [...] se veio com toda sua gente, e fez seu alojamento em Serigipe Del Rei bem perto da fortaleza do inimigo...” (CALADO, Manuel. *O Valeroso Lucideno*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987. 2v. , v. 1. p. 237, 1. ed. 1648).

Um cronista holandês também documenta esse forte flamengo em São Cristóvão. O **Diário ou narração histórica** (1651), do combatente holandês Matheus van den Broeck, registra em 18 de agosto de 1645 que o “fortim de Sergipe de el Rei”, comandado pelo tenente Hans Vogels, rendeu-se cercado pelo capitão português D.

João de Souza (BROECK, Matheus van den. Diário ou narração histórica. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, t. 40, parte 1, p.5-65, 1877, citação p. 45).

É razoável supor que nos arredores do fortim de São Cristóvão habitassem, além de soldados, holandeses civis voltados para atividades agrícolas e de pesca. Tal como ocorreu no forte Maurício (Penedo-AL). Em suas redondezas havia, conforme um testemunho ocular, “lavradores de roça, pescadores e feitores de currais” (BROECK, Matheus van den. Diário ou narração histórica. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, t. 40, parte 1, citação p. 65, 1877, p. 17). A condição de praça de guerra de Penedo não afastava do local neerlandeses voltados para atividades não bélicas. Quadro similar deve ter ocorrido em São Cristóvão, sede administrativa do Cirigipe Del Rei. Qual a localização precisa desse forte holandês na velha São Cristóvão? Somente a Arqueologia Histórica poderá responder.

Por fim, há o registro de um forte luso-brasileiro na região do sertão do São Francisco. No início do século passado (1916), o historiador Francisco Carvalho Lima Júnior, em excursão ao atual município de Canindé-SE, revela ter-se deparado com ruínas de um forte português construído à “margem esquerda” do Rio Xingó, na “confluência da estrada real com o rio”, em uma pequena colina. Conforme Lima Júnior, a tradição oral da região dizia que tais ruínas eram de uma “igreja dos flamengos” ou ainda “uma igreja dos padres da companhia” [de Jesus] (LIMA JÚNIOR, Francisco de Carvalho. *História dos limites entre Sergipe e Bahia*. Aracaju: Imprensa Oficial, 1911, p. 512-3).

Vestígios de fortificações erigidas pelos luso-brasileiros não são, obviamente, exclusivas do território sergipano. No desenrolar da Guerra da “Restauração”, os atuais estados de Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia foram palco de escaramuças entre lusitanos e neerlandeses. Na vizinha Bahia, no município do Conde, havia ainda no segundo decênio do século vinte “muitos vestígios de fortificações”. Isto é o que informa o abalizado historiador baiano Francisco Borges de Barros ao descrever os diversos municípios da pátria natal de Rui Barbosa (BARROS, Francisco Borges de. *Diccionario Geographico e Histórico da Bahia*. Bahia [Salvador]: Imprensa Oficial do Estado, 1923, p. 197).

Eis aí algumas pistas úteis para futuras investigações no terreno virgem da Arqueologia Histórica em Sergipe.

O Museu do Homem Sergipano e o recém-criado mestrado em Arqueologia, ambos da UFS, têm às mãos uma tarefa de grande significação cultural (historiográfica e turística). A sociedade sergipana espera.

Jornal da Cidade, Aracaju, 3-4 jun. 2001. Caderno B, p. 6.

FONTES PARA A HISTÓRIA DA COLONIZAÇÃO DE SERGIPE

A história do início da colonização portuguesa em Sergipe é uma colcha entremeadada de buracos. A razão é simples: faltam documentos da época que possibilitem ao historiador preencher esses vazios. Sem o encontro e edição dessas fontes, a fase colonial de Sergipe continuará cheia de silêncio. Claro que, em tal situação, a imaginação socorre o investigador formulando soluções hipotéticas. Mas uma coisa são conclusões calcadas em evidências positivas, outra, bem distinta, são as soluções imaginárias, as hipóteses.

De fato, a história dos primórdios da colonização de Sergipe reclama a descoberta e a divulgação de alguns documentos que esclareçam pontos nodais do movimento colonizador. A esses testemunhos do século 16 faz menção especialmente Felisbello Freire (1858-1916), decano insuperado da nossa historiografia. Também documentos do século 16 falam dessas outras fontes. O rol não é grande. Todavia, a exiguidade da lista pode esconder uma succulenta iguaria. Os historiadores posteriores a Felisbello Freire repetem a notícia, mas não se dão ao trabalho de caçar e encontrar a fonte aludida. Esquecem o conselho básico da velha e incontornável heurística: **às fontes !**

Caso exemplar de tais documentos é a famosa carta régia emitida por Felipe II, governante de Portugal e Espanha entre 1580 e 1598. A missiva, conforme as alusões, autoriza a conquista militar de Sergipe, ocorrida no ano da graça de 1590. É um documento capital para esclarecer qual o propósito oficial da empresa militar no território sergipense. O que diz o testemunho sobre a conquista de nossa terra ? Qual a visão do rei sobre o assunto? A essa carta régia fazem menção Francisco Adolfo Varnhagen (1816-1878) e o já citado Felisbello Freire. Varnhagen, o visconde de Porto Seguro, assegura que a “guerra justa” de Sergipe ocorreu em resposta aos pedidos dos vereadores da Câmara da Bahia (VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. 10. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978, tomo 1-2. p. 33).

Nas pegadas de Varnhagen, segue Felisbello Freire décadas após. Na incontornável *História de Sergipe* (1891), ele retoma a informação sobre a autorização régia para que se fizesse a conquista de Sergipe. O autor alude a uma ordem régia de Felipe II em resposta a um requerimento dos habitantes da região entre o rio Real e o Itapicuru. O pesquisador, muito honestamente, fala da escassez de documentos positivos sobre o fato (FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 80). Tanto Varnhagen quanto Freire fazem menção ao documento, mas não indicam a sua procedência arquivística ou bibliográfica. É de se supor que ambos não tiveram contato com a velha carta régia quinhentista. Assim sendo, ficamos sem acesso a essa sangrenta certidão de nascimento do Sergipe Colonial. Cópia da carta deve “dormir” no acervo de alguma biblioteca ou arquivo de Espanha. O original, chegado à Bahia, foi queimado quando da invasão holandesa a Salvador (1624). Esse documento capital precisa ser encontrado para esclarecer os inícios da colonização portuguesa em Sergipe.

Antecedendo a carta régia de Felipe II, há outros documentos. É o caso do requerimento dos moradores do rio Real ao rei. É testemunho deveras precioso. Por meio dele, será possível ouvir as razões dos colonos, os motivos pelos quais eles querem que se efetive a conquista da região sergipana. É documento esclarecedor quanto à relação entre os colonos e os índios que ocupavam a região, os tupinambá. Do mesmo modo, a carta dos edis baianos ao rei é fonte capital para se saber das razões da “guerra justa”, a conquista militar de Sergipe no sangrento janeiro de 1590. Como se vê, desses velhos testemunhos temos notícias da existência. É preciso urgentemente encontrá-los e editá-los.

Na verdade, o projeto de colonização de Sergipe vinha de décadas anteriores. No reinado de D. Sebastião (1521-1557), colonos do rio Real já haviam escrito ao rei informando-o das riquezas da região e da oportunidade de afugentar os franceses mancomunados com os gentios tupinambá. Desse comunicado nos fala o cronista Sebastião da Rocha Pita (1660-1738), em obra de 1730. A carta dos colonos do rio Real é fonte de suma importância para se conhecer a região limítrofe entre Bahia e Sergipe (PITA, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa*. São Paulo: Jackson, 1950. p.139).

A expedição catequética e militar dos anos 1570, visando Sergipe, é um outro episódio que demanda o encontro de documentos. Durante o governo de Luís de Brito de Almeida (1573-1578), organizou-se uma expedição de jesuítas auxiliados por colonos para catequizar os índios sergipanos. Dizem as fontes que os silvícolas haviam solicitado aos inacianos da Bahia o envio de missionários para as suas aldeias. Dessa missão fizeram parte o Pe. Gaspar Lourenço e o irmão João Salônio. O fato é narrado, com minudência, em carta do Pe. Inácio de Tolosa, datada na Bahia (diga-se, Salvador) em 7 de setembro de 1575, publicada por Felisbello Freire em 1891.

Pois bem. A “carta de Tolosa”, como é conhecida entre os historiógrafos sergipanos, faz menção a alguns outros documentos ligados à missão de Gaspar Lourenço nos idos de 1574-5. O missivista fala de um conjunto de outras cartas ensejadas no decorrer da missão entre os índios do além-rio Real, em demanda ao São Francisco, ou seja, o atual território de Sergipe. O jesuíta menciona uma carta que o Pe. Gaspar Lourenço teria escrito ao seu superior a respeito dos conflitos havidos entre ele e os colonos que o acompanharam (Carta do Pe. Inácio de Tolosa ao Pe. Provincial da Companhia de Jesus, Bahia, 7 de setembro de 1575. In: FREIRE, F. *História de Sergipe*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 71-76). Tal fonte é indício importante para esclarecer o conflito de interesses entre jesuítas e colonos no contexto da colonização de Sergipe. Uns querendo salvar almas, outros caçando mão de obra. O documento mencionado talvez se encontre no riquíssimo Arquivo da Sociedade de Jesus, em Roma. É necessário que seja encontrado!

O mesmo documento jesuíta refere-se a uma outra carta dos colonos que acompanharam o religioso na missão do rio Real. Nela os colonos relatam a sua versão quanto à desavença com o missionário. Esse testemunho, se encontrado, traria a versão dos leigos envolvidos na primeira tentativa de colonização de Sergipe.

Aí estão pistas de alguns documentos que, se acordados do sono dos acervos, irão representar uma substancial contribuição ao conhecimento dos primórdios da colonização portuguesa em Sergipe. Mãos à obra, pesquisadores!

1575: A “CONQUISTA ESPIRITUAL” DE SERGIPE

O início da catequese católica em Sergipe ocasionou um testemunho precioso. Falo da “Carta de Tolosa” – espécie de certidão de nascimento da cristianização dos índios sergipenses no ano de 1575. A missiva foi encontrada por João Capistrano de Abreu (1853-1927) e esta passou para Felisbello Freire (1858-1916). O historiador sergipano a incluiu em sua *História de Sergipe*, vinda à luz em 1891. Nos inícios dos novecentos (1907), Guilherme Studart (1856-1938) publicou parte do texto quinhentista em seus *Documentos interessantes para a História do Brasil especialmente do Ceará*. Entre nós, a carta do jesuíta foi também editada por Luiz Antônio Barreto, insigne investigador das coisas sergipenses e a quem a nossa cultura muito deve.

Não se tem notícia, até onde sei, do original do documento. Todavia, cópia do século 16 consta no acervo dos manuscritos da Biblioteca Nacional, em Lisboa, Portugal, sob o “endereço” arquivístico FG 4532, folhas 161-167. A parte dedicada a Sergipe está nas folhas 162 a 167. A cópia quinhentista até hoje não teve a merecida edição pautada pelos rigores da Paleografia e da Diplomática, ciências capitais na publicação das fontes históricas. Assim sendo, circula entre nós a transcrição traduzida do já citado Felisbello Freire, de fins do século antepassado (1891).

O autor da carta é o Padre Inácio de Tolosa (1533-1611). O jesuíta, de origem espanhola, veio para o Brasil em 1572 e aqui permaneceu até a sua morte. Na Bahia, foi provincial da Companhia de Jesus, mestre dos noviços, professor de filosofia, reitor do colégio. Na quadra de 1583 a 1591 foi também reitor do Colégio do Rio de Janeiro. Veio a falecer em 22 de setembro de 1611, aos 78 anos de idade (VIOTTI, Hélio. Introdução Geral. In: ANCHIETA, José de. *Cartas*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1984. p. 9-52, citação p. 36-37). O destinatário da missiva é o “Geral da Companhia de Jesus”, na época o Pe. Everaldo Marcuriano (1514-1580), ocupante do cargo entre 1573 e 1580.

A carta do Pe. Inácio de Tolosa relata, com minudências, os feitos catequéticos dos padres Gaspar Lourenço, Luiz da Grã e Francisco Pinto nas terras situadas entre os rios Real e São Francisco, setenta e cinco anos após o “descobrimento” do Brasil.

A parte do nosso interesse tem início com o autor anunciando claramente o seu intento: “Agora vou contar a Vossa Paternidade o que até aqui há sucedido na missão de Gaspar Lourenço”. O documento de Tolosa aborda os seguintes tópicos: convite dos indígenas do rio Real aos padres jesuítas, a viagem da Bahia (diga-se, Salvador) até o rio Real, a fundação da aldeia de São Tomé, a criação das aldeias de Santo Inácio e de São Paulo, o envio a Sergipe dos padres Francisco Pinto e Luiz da Grã. Consideremos alguns aspectos do precioso testemunho.

O inaciano principia a sua carta tratando dos antecedentes da missão jesuíta nas terras além-rio Real. O envio dos padres deveu-se – conforme ele – a um convite dos índios para que os jesuítas enviassem padres para catequizá-los. Esse convite ocorreu no governo de Luís de Brito de Almeida, ou seja, entre 1573 e 1574. O então governador, junto com o Pe. Gaspar Lourenço e o irmão (não sacerdote) João Salônio, enviou também “um capitão com alguns homens brancos”, com o fito de fundar uma “povoação” nas terras pacificadas pela cruz. Quer dizer, junto ao braço religioso da colonização, a força militar. Assinala o missivista que até então os índios do rio Real viviam em guerra contra os portugueses. É de se perguntar: o que esconde o convite dos índios sergipanos?

Dando continuidade ao seu relato, o Pe. Inácio de Tolosa fala da viagem à aldeia de Santo Antônio, da Bahia até o rio Real. Além do Pe. Gaspar Lourenço e do irmão João Salônio, faziam parte do séquito “mais de vinte índios” já catequizados, oriundos da aldeia baiana. A viagem – sempre conforme Tolosa – ocorreu sem maiores incidentes. Jornada regada de muita ladainha, com “grande paz e alegria”. O de-comer era colhido pelos devotados índios. Ao chegarem ao rio Real, em 28 de fevereiro, os religiosos, após “aposentar” o capitão em “lugar apto”, rumam para uma aldeia indígena a seis léguas dali. Tolosa não informa se a viagem fez-se pela beira-mar ou pelo sertão. Todavia, muito provavelmente, foi pela marinha. Se assim foi, o séquito missionário chegou em fins de fevereiro a terras do município sergipano de Santa Luzia, onde está a foz do rio Real.

Tópico a ocupar muito a atenção do missivista é a fundação da aldeia de São Tomé no contexto da primeira expedição missionária às terras de Sergipe. Tolosa dedica ao tema alguns parágrafos da sua carta-relatório. Fica difícil, em primeiro lugar, precisar a localização, na geografia atual, da missão matricial do movimento catequético em Sergipe. Os especialistas têm dado tratos à bola no sentido de esclarecer o local da

“aldeia de São Tomé”. Nos municípios de hoje, onde ficaria a citada aldeia? O documento quinhentista é lacônico: Diz somente que tal sítio estava “seis léguas” após o rio Real. Não esclarece se tal ponto ficava após a foz do já citado rio ou se ele estava a seis léguas da foz em direção ao sertão. Na primeira hipótese, a aldeia ficaria no atual município de Santa Luzia. Na segunda alternativa, em Indiaroba. É uma questão em aberto a aguardar solução pela Arqueologia Histórica.

Com o fito de difundir entre os indígenas a “lei de Deus”, os dois jesuítas levantam em terras de Sergipe a “aldeia de São Tomé”. Na verdade, conforme Tolosa, a aldeia preexistia à chegada dos religiosos. A vinda dos missionários veio somente trazer-lhe algumas transformações: uma igreja devotada ao discípulo incrédulo, uma casa para morada dos padres e uma cruz de “alguns oitenta palmos, mui formosa”. Temos aí os sinais visíveis da cristianização dos silvícolas, as marcas da catequese católica no meio indígena, até então, pagão. A esses aparelhos da civilização acrescenta-se uma “escola dos moços”, criada e conduzida pelo diligente João Salônio, primeiro professor de Sergipe colonial. A aldeia de São Tomé passa a ser uma espécie de ponta de lança da catequese ou um quartel-general do movimento da cristianização dos silvícolas sergipenses.

A fundação da aldeia de São Tomé desencadeia, na opinião de Tolosa, um verdadeiro surto religioso entre os índios tupinambá. É com extremo fervor que os nativos recebem as novas do evangelho católico. Os religiosos não tinham sossego. Estavam sempre a pregar, confessar e dizer missas. Erguida a igreja, o cacique da aldeia, exaltado, faz longa arenga dizendo da sua felicidade em ter em seus domínios uma igreja de Deus. É ainda na aldeia de São Tomé que o Pe. Gaspar Lourenço recebe a visita do famoso Surubim, chefe indígena sergipano, e outros caciques “do Rio de São Francisco e de outras partes”. Surubim, conforme o missivista, vem solicitar que o sacerdote vá morar em sua aldeia. O chefe volta a sua aldeia impressionado com a boa fala do inaciano.

Depois de haver convertido a aldeia de São Tomé, o Pe. Gaspar Lourenço se encaminha para a “aldeia de Surubim”, que será batizada como “aldeia de Santo Inácio”. A cena do encontro entre o missionário e o chefe índio é descrita com minúcia na carta de Tolosa. Ao que parece, Surubim quis testar a paciência dos brancos. O padre e sua comitiva ficaram em pé, diante dele, confortavelmente instalado em sua rede, silencioso, durante horas “sem falar-lhes uma só palavra”. Após a inusitada recepção, o líder indígena deu de-comer aos religiosos. Estes fazem longa pregação e os índios

acodem dizendo que “folgavam [quer dizer, alegravam-se] muito com a sua vinda e que queriam igreja”. A “aldeia de Santo Inácio”, como a de São Tomé, é de imprecisa localização pela carta. Tolosa revela apenas que ela estava situada “a dez ou doze léguas da [aldeia] de São Tomé”.

Outro evento descrito pelo Pe. Inácio de Tolosa é a fundação da “aldeia de São Paulo” pelos seus companheiros da Companhia de Jesus. Como as outras, a localização de tal polo da catequese jesuíta em solo sergipano é vaga. O missivista diz somente que a “aldeia de São Paulo” é “póstera” a todas, ou seja, ficava depois das aldeias de São Tomé e Santo Inácio. Onde exatamente não é possível discernir com base no texto ora examinado. O sacerdote assinala, todavia, que tal aldeia estava “junto do mar” e que, como as demais, teve igreja e cruzeiro. Os índios aldeados em São Paulo foram arrebanhados de duas ou três aldeias das cercanias da aldeia de Santo Inácio. Agregar índios de aldeias ou mesmo de etnias distintas foi prática comum na atuação missionária da época. Na visão do catequista, era vital cortar pela raiz o nomadismo dos indígenas e fixá-los numa comunidade sob a autoridade vigilante de um missionário cuidadoso.

Por fim, Tolosa narra o envio dos padres Luiz da Grã e Francisco Pinto para auxiliar, na missão de Sergipe, os seus companheiros Gaspar Lourenço e João Salônio, há meses plantando a Cruz entre silvícolas sergipenses. O Pe. Luiz da Grã é retratado pelo autor como possuidor de “muita experiência na conversão destes índios”. Já o Pe. Francisco Pinto – no dizer de Tolosa – é “Pe. velho, de mais de cinqüenta anos”, mas dotado de uma habilidade de muito préstimo na tarefa da catequese dos tupinambá: era “língua”, isto é, intérprete da língua dos índios. Sobre a atuação missionária de Francisco Pinto e Luiz da Grã em Sergipe, a carta de Tolosa nada revela. Fala, porém, da alegria dos índios e dos outros religiosos com a chegada de mais reforço humano para os trabalhos da cristianização dos nativos sergipanos.

Tema frequente na carta de Tolosa são as adversidades enfrentadas pelos primeiros jesuítas na empresa da catequização dos silvícolas sergipanos. Aqui comparece o “demônio” como o grande antagonista da tarefa salvadora dos religiosos. O padre diz claramente: “Vendo o demônio tão bons princípios na conversão daqueles gentios [...] começou a levantar as tempestades acostumadas”. Para tal, o “inimigo” se vale de muitos artificios. O mais grave deles foi um “escravo” [índio] fugitivo dos brancos da Bahia que disseminou entre os gentios de Sergipe a cizânia da desconfiança.

Dizia ele que não confiassem nos brancos e que, após os jesuítas, viriam os soldados para levá-los presos e cativos para a Bahia. Esse índio quase pôs a perder toda a pregação dos missionários. Outro estorvo à ação missionária foram os “brancos” que os acompanharam na missão. Eles só queriam escravizar os índios e tomar suas mulheres e filhas como “mancebas”, isto é, amantes.

Vê-se assim que, antes da conquista militar, os indígenas de Sergipe foram vencidos pela cruz.

Sergipe Mais, Aracaju, p.18-19, ago. 2003.

1590: A “GUERRA DE SERGIPE”

Somente em fins do século 16 (1590) foi Sergipe efetivamente incorporado ao império colonial português. É a “guerra de Cerecipe” de que falam os documentos da época e que marcou, por longo tempo, o imaginário dos baianos realizadores de tal empreita. Da “guerra de Cerecipe” traz relato circunstanciado frei Vicente do Salvador, nome religioso de Vicente Rodrigues Palha (1564-1697), em sua *História do Brasil*, finalizada, conforme os peritos, no ano da graça de 1627. A história do frei franciscano traz um capítulo específico sobre a conquista militar de Sergipe: “Da guerra que Cristóvão de Barros foi dar ao gentio de Cerecipe”. Na anarquia ortográfica da época, era essa uma das formas de escrever o topônimo pátrio.

Frei Vicente do Salvador, até onde se sabe, não foi uma testemunha ocular da “guerra de Sergipe”. Entretanto, o seu relato, conforme a opinião dos especialistas, é merecedor de crédito, pois parece calcado na tradição oral corrente no seu tempo e ainda no testemunho daqueles que participaram dos sucessos narrados. A narrativa do cronista é tão viva e detalhada que parece haurida dos protagonistas da aludida façanha.¹ Além disso, seu relato é um dos únicos testemunhos da época que chegaram até nós. Infelizmente não se tem notícia de carta ou narrativa redigida no calor da hora, digo, da guerra.

Consideremos o que revela o cronista sobre o sangrento batismo civilizatório de Sergipe.

Iniciando o relato, frei Vicente do Salvador apresenta os motivos para a conquista militar do território sergipense. Em seu entender, o fato tem uma tríplice motivação. Estando à frente do governo da Bahia, Cristóvão de Barros queria vingar-se dos índios de “Cerecipe” pela traição à confiança do governo baiano. Anos atrás, os índios de Sergipe haviam solicitado aos jesuítas de Salvador o envio de padres para catequizá-los. Confiantes na boa intenção dos silvícolas, os baianos atenderam ao pedido e enviaram a Sergipe missionários acompanhados de “trinta soldados brancos e mamelucos”.

Ardilosamente, tais emissários “foram todos mortos como ovelhas ou cordeiros”, no dizer apiedado do frei baiano. Tal fato ocorreu quando do governo de Manuel Teles de Barreto, ou seja, entre 1583 e 1587.

Assim sendo, os silvícolas de Sergipe haviam ferido a honra baiana. Agora, com licença do rei, era o tempo da desforra. Além do mais, Cristóvão de Barros também queria vingar-se dos nativos sergipanos por uma ofensa muitíssimo pessoal: a morte e devoração do seu pai, Antônio Cardoso de Barros, junto com a comitiva do bispo Dom Pero Fernandes Sardinha, nos baixios de Coruripe, Alagoas, no ano de 1556. Os índios de toda a região eram, na visão do filho, responsáveis pelo fim desonroso do seu pai.

Por fim, o cronista revela uma outra motivação dos baianos para empreender a conquista militar de Sergipe: “Os homens desta terra [da Bahia] e alguns de Pernambuco” almejavam, com a conquista, “trazer muitos escravos”. Vê-se que a empresa tinha poderosas razões: aplacar a sede de vingança e, ao mesmo tempo, ganhar farta mão de obra.²

Continuando o relato, o religioso aborda a composição militar da expedição. A “guerra de Sergipe” teve, para a época, proporções consideráveis. Chefiava a vanguarda o capitão Antônio Fernandes, e a retaguarda, o capitão Sebastião Faria. Os dois chefiavam os homens que se dirigiam a Sergipe pela beira-mar. Já os irmãos Rodrigo Martins e Álvaro Rodrigues rumaram para cá “pelo sertão”, acompanhados de “cento e cinquenta homens brancos e mamelucos”, acrescidos de “mil índios”. Ao final, a tropa contava com “perto de três mil frecheiros”, na contagem do frei Vicente.³

Não estranhe o leitor a presença de índios numa guerra contra outros índios. Ao longo da fase colonial, índios aldeados pelos religiosos constituíram a principal força militar das guerras dos brancos. Os silvícolas foram usados contra outros índios ou contra negros aquilombados, de forma constante.

Prosseguindo a sua narrativa, o frei Vicente do Salvador descreve os feitos da guerra. Em cores vivas, pinta-nos um retrato sangrento dos acontecimentos. As batalhas decisivas, segundo o cronista, ocorrem entre 23 de dezembro de 1589 (“Véspera da véspera do Natal”) e a noite do “ano bom”, ou seja, primeiro de janeiro de 1590. Numa refrega inicial, os homens de Cristóvão de Barros matam seiscentos (600) índios, em

seguida, trezentos (300). No conflito final, na noite de “ano novo”, os expedicionários liquidam mil e seiscentos índios (1600) e obtêm, como ansiado troféu, quatro mil índios (4000) escravizados. Era o fim trágico da conquista do território sergipense. A inserção compulsória de Sergipe nos quadros da civilização branca e cristã...

O cronista, embora identificado com os de sua “raça” e “credo”, não deixa de registrar a bravura de **Baepeba**, chefe tupinambá sergipano e seus comandados. Fala das “nuvens de flechas” com que os nossos índios atacaram os invasores, ávidos por terra e força de trabalho.⁴

Descritas as batalhas, o cronista franciscano volta-se para o destino de Sergipe após o feito belicoso. “Alcançada a vitória e curados os feridos – diz frei Vicente – Cristóvão de Barros dá início ao processo de colonização”. Conforme os termos do autor, o chefe militar “fez repartição dos cativos e das terras”. Coube a ele, em primeiro lugar, como despojo da conquista, “uma grande fazenda de currais de gado”. Inicia-se a fase pecuarista da economia sergipana. A novel capitania torna-se fornecedora de gado vacuum para os engenhos da Bahia e Pernambuco, bem como abastecedora de carne.⁵ Configura-se, assim, a função das terras de Sergipe: economia auxiliar da Bahia e de Pernambuco. Curral de baianos e pernambucanos.

No mesmo capítulo, Frei Vicente assinala as vantagens advindas com o domínio de Sergipe. Segundo o autor, a dominação das terras de Baepeba veio pôr fim à presença dos franceses em nossas paragens. Terminou a fase na qual os navegadores franceses vinham para cá “carregar as suas naus de pau Brasil, algodão e pimenta da terra”. Um outro ganho da conquista foi franquear o caminho entre Pernambuco e a Bahia. Antes disso, assegura frei Vicente do Salvador, “ninguém caminhava por terra que não o matasse e comessem os gentios” Dessa forma, a conquista de Sergipe significou a expansão dos tentáculos da colonização portuguesa em terras do Nordeste. A “guerra de Sergipe” deu cabo ao enclave indígena e francês entre o rio Real e o São Francisco.⁶

Notas

1. RODRIGUES, José Honório. **História da História do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979. p. 489-494.

- 2 - SALVADOR, Frei Vicente do. “Da Guerra que Cristóvão de Barros foi dar ao gentio de Cerezipe”. **História do Brasil**. 7. ed. São Paulo: Edusp, 1982. Livro IV, capítulo 20, p. 253-255.

- 3 - SALVADOR, Frei Vicente do. “Da Guerra que Cristóvão de Barros foi dar ao gentio de Cerezipe”. **História do Brasil**. 7. ed. São Paulo: Edusp, 1982. Livro IV, capítulo 20. p. 253-5.

- 4 - SALVADOR, Frei Vicente do. “Da Guerra que Cristóvão de Barros foi dar ao gentio de Cerezipe”. **História do Brasil**. 7. ed. São Paulo: Edusp, 1982. Livro IV, capítulo 20. p. 253-5.

- 5 - SALVADOR, Frei Vicente do. “Da Guerra que Cristóvão de Barros foi dar ao gentio de Cerezipe”. **História do Brasil**. 7. ed. São Paulo: Edusp, 1982. Livro IV, capítulo 20, p. 255.

- 6 - SALVADOR, Frei Vicente do. “Da Guerra que Cristóvão de Barros foi dar ao gentio de Cerezipe”. **História do Brasil**. 7. ed. São Paulo: Edusp, 1982. Livro IV, Capítulo 20, p. 254.

Sergipe Mais, Aracaju, maio 2003.

1637: A INVASÃO DE SÃO CRISTÓVÃO-SE PELOS FLAMENGOS

A presença holandesa no Nordeste brasileiro (1624-1654) é fato amplamente conhecido e estudado. Sobre o assunto temos alguns trabalhos clássicos. Dentre eles, vale destacar, limitando-se ao século passado, em ordem de antiguidade: **Civilização Holandesa no Brasil** (1940), de José Honório Rodrigues e Joaquim Ribeiro; **Tempo dos Flamengos** (1947), de José Antônio de Gonsalves de Melo; **Fórmulas Políticas do Brasil Holandês** (1971), de Mário Neme e, por fim, os trabalhos de Evaldo Cabral de Mello: *Rubro Veio* (1987), **Olinda Restaurada** (1998) e **Negócio do Brasil** (1998).

A situação não é similar quanto a Sergipe. A pesquisa sobre a presença flamenga nas terras Del Rey tem sido marcada pela repetição e pelo ínfimo apoio em fontes da época. Felisbello Freire, em sua **História de Sergipe** (1891), dedicou ao tempo flamengo três substanciosos capítulos baseados nas crônicas de Gaspar Barlleus, Francisco de Brito Freire, Manuel Calado do Salvador, e no estudo de historiadores do século 19 como Francisco Adolfo Varnhagen e Robert Southey.

Depois de Felisbello Freire, a “invasão” holandesa tem sido revisitada pelos historiadores, mas, quase sempre, o texto do pesquisador oitocentista é glosado sem nada se acrescentar de novo ao episódio e sua interpretação. Uma exceção notável é o estudo de Luís da Câmara Cascudo, “Geografia de Sergipe no Domínio Holandês”, publicado na revista do Instituto Histórico de Sergipe, em 1942. O trabalho é uma exegese minuciosa de um mapa de Sergipe à época dos flamengos .

A presença neerlandesa em Sergipe Del Rey, no século 17, está a reclamar uma nova síntese, baseada em testemunhos até agora inexplorados ou na revisita da documentação já compulsada pelos estudiosos desse tópico canônico nos nossos estudos de História. Tarefa incontornável é reunir as crônicas da época e os documentos administrativos relativos a Sergipe no tempo dos flamengos. É uma lacuna historiográfica que precisa ser preenchida. Caso contrário, a reconstituição dessa fase da história sergipense continuará presa ao quadro pintado pelo fundador da historiografia científica de Sergipe, Felisbello Freire.

Sobre a tomada de São Cristóvão pelos holandeses em 1637, temos um precioso relato. Trata-se do **Diário de uma Estada no Brasil (1629-1640)**, do inglês Cuthbert Pudsey. Sobre o autor sabe-se muito pouco. Conforme os editores do documento seiscentista, Pudsey foi um “indivíduo de certa ilustração” e, como muitos outros, um mercenário a soldo da Companhia das Índias Ocidentais, engajado nas guerras da conquista. O manuscrito do **Diário** foi comprado pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, em 1947. Faz parte do acervo da divisão de Manuscritos, sob o tombo I. 12. 3. 17. É constituído de 36 fólios escritos em inglês no verso e reverso, tendo ao fim a assinatura do autor (PAPAVERO, Nelson; TEIXEIRA, Dante Martins (Ed.). Introdução e notas. In: PUDSEY, Cuthbert. **Diário de uma Estada no Brasil (1629-1640)**. Rio de Janeiro: Petrobras, 2000. p. 5-9).

A “invasão” militar de Sergipe pelos holandeses é relatada por Cuthbert Pudsey no reverso do fólio 28. O mercenário inglês dedica ao episódio quase toda a face do fólio, ao todo 29 linhas manuscritas. Vale ressaltar que se trata de uma evidência pessoal. O autor participou da façanha militar, foi testemunha visual e auditiva. A invasão de Sergipe é também narrada por outros documentos da época. Todavia, o relato de Pudsey sobressai entre eles dada a sua condição de testemunho pessoal. Como advoga a Crítica Histórica, tais fontes, dentre as demais, merecem maior crédito.

Consideremos com vagar as informações dadas por Pudsey sobre a tomada e semidestruição da capitania de Sergipe Del Rey no distante ano de 1637, ou seja, quarenta e sete anos após a sua fundação por Cristóvão de Barros e seus comandados. Inicialmente, o autor situa no tempo o fato relatado. O episódio militar ocorreu no início do “mês seco”, ou seja, no começo do verão de 1637. A escolha da época decorre, muito provavelmente, da impossibilidade de locomoção a pé pelo território cheio de alagados e pântanos. Conforme um estudioso do tema, a invasão holandesa em Sergipe ocorreu em 4 de dezembro de 1637.

Em seguida, o mercenário informa-nos o efetivo terrestre que participou da “invasão”. Foram, segundo ele, “32 companhias”. “Companhia”, na linguagem militar, nomeia “tropa de infantaria sob o comando de um capitão” (WEIS FROG, Walter. **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 1998. p. 544).

Fonte da época informa que o príncipe João Maurício de Nassau, do lado holandês, dispunha de cinco mil homens. Já o conde Felício de Bagnuoli, líder das forças portuguesas, tinha somente mil e quinhentos homens de guerra. A superioridade holandesa era evidente, sua força militar era

três vezes maior que a luso-brasileira (COELHO, Duarte de Albuquerque. **Memórias Diárias da Guerra do Brasil** (1630-1638). Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981. p. 138).

Prosseguindo, Pudsey fala da fuga do conde de Bagnuoli e seu exército para a Casa da Torre, ou seja, o castelo de Garcia D'Ávila, situado no atual município baiano de Mata de São João, na hoje chamada "Praia do Forte". Vincenzo de San Filipe, o conde de Bagnuoli, foi um militar italiano a serviço dos portugueses na guerra contra os neerlandeses. Ele e seus comandados tentaram reaver as terras nordestinas sob o domínio dos holandeses. Em 1637 tenta chegar até Recife, mas, diante da reação do inimigo, foge para Alagoas, de lá para Sergipe e, por fim, para a Bahia.

O autor relata, sem delongas ou minúcias, o incêndio da cidade de São Cristóvão e do interior da então capitania de Sergipe. Escreve ele: "Queimamos a cidade e o interior de Sergipe Del Rey". O incêndio proposital da cidade foi sobretudo facilitado por uma característica da nossa urbe primitiva. São Cristóvão era então uma "cidade de palha". Documentos da época atestam a precariedade da nossa velha capital. Havia algumas edificações de "pedra e cal", como se dizia à época. Todavia, o grosso das construções era de taipa e palha. Excetuavam-se as igrejas, a casa da cadeia e a Câmara (Câmara Municipal, no dizer atual). Construída, sobretudo, de palha seca, São Cristóvão ardeu com facilidade no cenário da guerra.

A infantaria de Pudsey prossegue a sua obra de destruição do território de Sergipe. O autor assegura que "diariamente" matava gado e incendiava plantações. Após quase destruir São Cristóvão, ruma em direção ao rio Real e lá se ocupa em matar o gado e devastar a agricultura. Conforme outras evidências da época, os holandeses abateram três mil animais dos criadores sergipanos. Tal fato veio, na verdade, praticamente liquidar o plantel sergipense. Antes dos holandeses, Bagnuoli havia abatido cinco mil reses e levado à Casa da Torre oito mil cabeças de gado.

O autor revela o conjunto dos feitos de guerra praticados pelos holandeses em terras sergipenses. Sobre a destruição de São Cristóvão ele assinala: "Pusemos fogo na cidade com a finalidade de limpar a região dos seus habitantes" (PUDSEY, Cuthbert. **Diário de uma Estada no Brasil** (1629-1640). Tradução, introdução e notas de Néelson Papavero e Dante Martins Teixeira. Rio de Janeiro: Petrobras, 2000. p.123). Além disso, o mercenário revela a principal tarefa da sua companhia quando em Sergipe: "Queimar engenhos de açúcar e casas de moradia". Pudsey também informa sobre o destino do gado bovino que havia sobrado: foi reunido "para ser enviado a Porto Calvo e Recife". Era o despojo sergipano do feito militar.

O **Diário** de Cuthbert Pudsey é, como vimos, uma fonte preciosa sobre o feito dos holandeses em terras da capitania de Sergipe Del Rey. Ele nos permite ouvir a voz de um soldado de infantaria, agente da invasão, protagonista da História. Por meio dele, podemos sentir o palpitar da guerra. Pena que o mercenário inglês tenha dedicado ao fato somente uma página do seu manuscrito. Seja como for, Pudsey nos revela um retrato vivenciado da “invasão” de Sergipe pelos flamengos.

Sergipe Mais, Aracaju, p. 32-33, set. 2003.

A CAPITANIA DE SERGIPE EM 1612

Quem deseja conhecer os séculos iniciais da colonização do Brasil tem, para tal tarefa, um considerável acervo de testemunhos daquelas centúrias. O pesquisador dispõe, basicamente, da documentação administrativa, dos relatos dos religiosos, das crônicas e, mais recentemente, dos restos recuperados por meio de escavações arqueológicas. O mesmo vale para Sergipe, salvo os vestígios vindos à luz pela Arqueologia. Dentre as fontes da fase colonial que focalizam Sergipe, destaca-se o famoso *Livro que dá Reção do Estado do Brasil*, cuja autoria foi atribuída a Diogo de Campos Moreno, e sua redação foi fixada pelos peritos em 1612. “Reção”, aqui, é forma arcaica de “razão”. O termo, no título da obra, tem a acepção de notícia ou relato. Cópias manuscritas desse livro estão guardadas em bibliotecas portuguesas: Biblioteca Municipal do Porto e Biblioteca Municipal de Lisboa. No Brasil, temos cópias da obra no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Reção do Estado do Brasil é constituído por descrições das oito capitanias, indo da de Porto Seguro até a do Rio Grande do Norte. O autor focaliza, nos termos de hoje, aspectos geográficos, econômicos, administrativos, militares e religiosos.¹ Sobre Sergipe, a obra traz um curto capítulo de quinze parágrafos intitulado “Capitania de Sergipe Del Rey”. Consideremos o perfil da capitania oferecido pela obra seiscentista, vinte e dois anos após o estabelecimento da colonização portuguesa.

O autor inicia o capítulo dedicado a Sergipe situando geograficamente o seu território. A capitania de Sergipe era constituída pelas terras que se estendiam do rio Real até o São Francisco. Na vaga geografia da época, era desse modo que se nomeava Sergipe: um contínuo de terras entre os dois rios famosos. Diogo de Campos Moreno alude ainda à “enseada” do rio Vaza-Barris. Naquele século, era essa a configuração das terras litorâneas por ele banhadas.²

A obra em tela também enfoca, como já dissemos, aspectos administrativos. O sargento-mor informa as despesas e rendas do Reino à gerência da capitania. A burocracia de Sergipe à época era formada de um capitão-mor, espécie de governador do território, juízes, vereadores e um provedor. O capitão-mor, autoridade militar e civil da capitania, recebia dos cofres do rei o ordenado de cem mil réis. Já o provedor não tinha ordenado, conforme a fonte em apreço.³ Além do capitão-mor e do provedor, havia outros

“oficiais del Rei”: um almoxarife e um escrivão da Fazenda. O primeiro recebia cinquenta e cinco mil réis de ordenado.

Um outro aspecto de Sergipe retratado por Diogo de Campos Moreno diz respeito às atividades produtivas. No início do século 17 (1612) é diversificado o rol das atividades exercidas pelos sergipenses. Em primeiro lugar, o autor menciona a extração de madeiras para a construção de “embarcações” e de “edifícios”. Sendo o transporte marítimo e fluvial o principal meio de comunicação da época, é de se supor a importância de tais madeiras na incipiente indústria do setor. O autor não menciona o “pau Brasil”. Será que naquela fase ele já havia sido liquidado pelos ávidos colonizadores? ⁴

Uma outra atividade econômica registrada por Moreno é o cultivo da cana e a fabricação de açúcar. Quando redigia a sua obra, havia em Sergipe “canas plantadas e [um] engenho começado”. Era ainda um setor incipiente nas atividades produtivas da capitania. Naquele tempo, dominava as terras sergipenses a criação do gado vacum. Sergipe era um grande curral. O autor assinala que o gado daqui se destinava, sobretudo, à Bahia e a Pernambuco. Para esses dois polos da colonização, “todos os anos [vai] muito gado, assim para comer como para serviço”. Além do gado vacum, Sergipe produzia “boas éguas e bons cavalos; que do Brasil são os melhores”.⁵ Foi a fase pecuarista da história sergipense.

No plano militar, em 1612, sempre conforme Diogo de Campos Moreno, Sergipe possuía “duas campanhas com seus oficiais”. Homens armados de “escopetas” e “arcabuzes”. Possuía ainda seis peças de artilharia de bronze, “falcões” e uma “colher” de bronze. Todo esse arsenal militar – informa o autor – foi trazido por Cristóvão de Barros quando veio à conquista de Sergipe em 1590.⁶ Tanto o falcão quanto a colher são peças militares de antanho, hoje em desuso. O falcão – conforme o dicionarista Antônio Houaiss – era “um armamento antigo de boca de fogo, de cano longo e pequeno calibre”.⁷

O Livro da Reção do Estado do Brasil também traz informe precioso sobre São Cristóvão, na época a única cidade da capitania de Sergipe. Diogo de Campos Moreno retrata a nossa velha capital com tintas nada lisonjeiras. São Cristóvão – no dizer do cronista seiscentista – nada mais era do que “uma povoação de casas de taipa cobertas

de palha”. Cidade que de cidade só tinha mesmo o nome. São Cristóvão, enquanto cidade, era um abuso de linguagem, pois faltavam nela alguns aparelhos mínimos da vida urbana daquele tempo.⁸ Nossa velha capital era um arremedo de cidade.

Interessante nota traz Diogo Moreno sobre os conflitos existentes entre os duzentos criadores de gado do Sergipe de então. Nossos curraleiros eram “tão cobiçosos de ocupar terras que há morador que tem trinta léguas de sesmarias em diferentes partes”. O cronista assinala ainda que essa cobiça desmedida era fator de “grandes diferenças”, ou seja, disputas, e que tal situação tornava impossível o “bem comum e [o] serviço de sua majestade”.⁹ Como se vê, a sociedade sergipana emerge marcada pela avidez dos latifundiários e o pouco caso pelo bem coletivo. Fardo histórico de força considerável... e de insidiosa persistência...

Notas

- 1 - MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá Razão do Estão do Estado do Brasil** (1612). Edição e notas de Hécio Viana. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955.
- 2 - MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá Razão do Estão do Estado do Brasil** (1612). Edição e notas de Hécio Viana. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955. p. 167.
- 3 - MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá Razão do Estão do Estado do Brasil** (1612). Edição e notas de Hécio Viana. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955. p. 164.
- 4 - MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá Razão do Estão do Estado do Brasil** (1612). Edição e notas de Hécio Viana. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955. p. 163.

- 5 - MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá Razão do Estão do Estado do Brasil** (1612). Edição e notas de Hécio Viana. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955. p. 163.
- 6 - MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá Razão do Estão do Estado do Brasil** (1612). Edição e notas de Hécio Viana. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955. p. 165.
- 7 - HOUAISS, Antônio e outros. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 1302.
- 8 - MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá Razão do Estado do Brasil** (1612). Edição e notas de Hélio Viana. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955. p. 161. DELSON, Roberta M. Urbanização. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). **Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil**. Lisboa: Verbo, 1994. p. 810-811.
- 9 - MORENO, Diogo de Campos. **Livro que dá Razão do Estado do Brasil** (1612). Edição e notas de Hécio Viana. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955. p. 163.

Sergipe Mais, Aracaju, abr. 2003.

ALDEIAS INDÍGENAS EM SERGIPE (SÉCS. 16 E 17)

Para a Prof^ª. Beatriz Góis Dantas, minha iniciadora na pesquisa histórica e estudiosa dos índios sergipenses.

A história do tempo inicial da colonização de Sergipe ainda está entremeada de pontos obscuros. São tópicos sobre os quais a escassez de dados dificulta o estabelecimento de alguns aspectos da história da capitania nos primórdios da conquista do território. O mesmo acontece com a história dos indígenas que habitavam Sergipe quando da chegada do conquistador militar, Cristóvão de Barros. Isso ocorre também com a distribuição geográfica dos povos indígenas naquilo que veio a ser o Estado de Sergipe. Nesse setor, a Arqueologia Histórica prestaria grandes serviços, desfaria mistérios.

Onde se localizavam as aldeias dos índios sergipenses à chegada do colonizador? Enquanto não vem a contribuição da Arqueologia Histórica, vejamos, à luz dos escassos testemunhos escritos, o que se pode apurar. Vale ressaltar que não são dados positivos, seguros, mas especulações. A História se vale desse recurso como um expediente auxiliar do historiador. Tomo as cartas de sesmarias editadas por Felisbello Freire, como anexo, em sua **História de Sergipe** (1891). Elas cobrem o período de 1594 até 1669. São ricos documentos que fornecem inúmeras informações sobre os primórdios da colonização de Sergipe e estão a precisar de uma reedição cuidadosa.

As cartas das sesmarias sergipanas estão pontilhadas de rápidas referências às “taperas”, ou seja, antigas aldeias indígenas desabitadas, abandonadas pelos seus primitivos moradores. No caso em questão, as **taperas** resultavam, provavelmente, da fuga dos índios para o interior ou da morte na sangrenta guerra contra o colonizador ou invasor. Um testemunho do início do século 17 (1627) revela que, na refrega da conquista, milhares de índios foram dizimados. Segundo as suas palavras, “mataram mil e seiscentos e cativaram quatro mil” (SALVADOR, Frei Vicente de. **História do Brasil**. 6. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1975. Livro IV, cap. 20. p. 254). Isso somente na batalha final, pois o cômputo total da conquista seria bem mais avultado.

As sesmarias enfocadas fazem menção a um conjunto de **taperas** espalhadas pelo território sergipano. Os documentos nomeiam Taioba, Taperoá, Baraúna, Paranaçu,

Manilha, Samba e Enforcados. Dentre as sete citadas, quatro têm nomes decididamente tupinambá, ao passo que três recebem denominações em língua portuguesa. É o caso de Samba, Enforcados e Manilha. Estas aldeias extintas estavam localizadas, predominantemente, na costa; as outras estavam sediadas no interior, no sertão, distante do mar. Vejamos o que se pode averiguar sobre as taperas de nomes tupinambá.

A primeira tapera a aparecer nas sesmarias editadas é “**Taioba**”. Entre outras opções, o termo, no português atual, nomeia uma erva da família das aráceas, de folhas sagitadas grandes ou tubérculo também usado como comestível. É o que informa um dicionário recente (HOUAISS, Antônio e outros. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 2659). Taioba é termo de origem tupi introduzido na língua portuguesa em fins do século 16. Antes da forma atual, foi usada de modos variados: “tajaoba”, “taiaoba”, “tayoba”, “taióba”, “tajoba”. Na sesmaria sergipense, o vocábulo vem escrito “tajaoba”. A expressão “tapera da tajaoba” parece indicar a abundância da planta no sítio da antiga aldeia indígena. Seu local, conforme Felisbello Freire, era “junto ao rio Poxim”. Em 16 de maio de 1596, o capitão-mor Diogo de Quadros concedeu a Miguel Soares de Souza sesmaria no local da aldeia abandonada (Carta de Sesmaria de Miguel Soares de Souza. 16 de maio de 1596. In: FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 334).

O documento, como de costume, não oferece maiores indicações sobre a localização dessa “tapera da Taioba”. O peticionário dá algumas informações imprecisas, vagas. Segundo ele, as terras pedidas estão situadas abaixo da banda sul do rio Poxim, onde começa a sesmaria concedida a Domingos Fernandes Nobre de Caminha. Examinando a petição desse sesmeiro, vê-se que suas terras eram na “banda do rio Poxim”, junto a uma outra sesmaria já concedida a Manuel Rodrigues, situada no rio Poxim, levando o dito rio ao meio. Andamos em círculos impossibilitados de situar com precisão a antiga taba tupinambá.

Um registro toponímico finalizado em 1914, de autoria de Armindo Guaraná, traz a denominação “Taioba” e sua variante mais antiga, “taxaoba”. Conforme o autor, o topônimo nomeava então coisas distintas no município de Itaporanga: um riacho e um povoado. Provavelmente o nome do riacho passou para o povoado, como é frequente ocorrer (GUARANÁ, Armindo. Glossário Etymológico dos Nomes Tupis da Geografia do Estado de Sergipe. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, v. 3, f. 1-4. p. 297-326, 1916). Ainda hoje existem o riacho e o povoado

naquele município. Não é descabido ver, nessa povoação, o sítio da antiga tapera do século 17. Eis um ponto a reclamar a investigação arqueológica.

Em seguida, vem a tapera de “Taperoá”. No conjunto das sesmarias editadas, o topônimo é mencionado duas vezes. Na primeira, o escrivão anota “aldeia da taperagua”; na segunda, o mesmo escrivão grifa “a aldeia que chamão ‘Tepahogua’”. Felisbello Freire, anotando essa sesmaria, “traduz” “tepahogua” por “taperoá” (Carta de Manoel da Fonseca, em 5 março de 1600; Carta de Martin Lopes, em 24 de abril de 1600. In: FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 345; 347). Essa anarquia ortográfica não era incomum nos documentos da época. O tupinólogo Teodoro Sampaio (1885-1937) afirma que *taperoá*, bem como as variantes *taperabá*, *taperuá*, *taperaguá*, são formas contratas de *taper-uara* e significam o morador, o vivente, o habitante das *taperas*. Era esse o nome dado pelos índios tupinambá às andorinhas (SAMPAIO, Teodoro. **O Tupi na Geografia Nacional**. 5. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1987. p. 322; CUNHA, Antonio Geraldo da. **Dicionário Histórico de Palavras Portuguesas de Origem Tupi**. 4. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1998. p. 280; HOUAISS, Antonio e outros. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 2670).

“Taperuá” e “taperaguá” figuram do inventário feito por Guaraná no início do século 20. São variantes de um mesmo topônimo e têm o mesmo significado: “andorinha” ou “vivente das taperas”. O tupinólogo sergipense diz que “Taperaguá” é o “nome indígena da aldeia da Água Azeda, em São Cristóvão”, ao passo que “Taperoá” é um povoado do município de Siriri (GUARANÁ, Armindo. Glossário Etymológico dos Nomes Tupis da Geografia do Estado de Sergipe. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, v. 3, f. 1-4. p. 297-326, 1916). Não é descabido ver em um *taperaguá* sancristovense o sítio da antiga tapera tupinambá dos começos do século 17. A “Água Azeda” do oitocentos é hoje a Fazenda Taperoá, produtora da água mineral comercializada com esse nome. A antiga aldeia tornou-se hoje marca de um produto comercial vendido em Sergipe e em estados limítrofes. Fonte do início do século 18 (1724) noticia a existência da igreja de “Nossa Senhora de Nazaré no Itaparaguá” (FRANÇA, Gonçalo Soares da. Dissertações da História Eclesiástica do Brasil – 1724. In: CASTELO, José Adenaldo (Org.). **O Movimento Academicista no Brasil**. São Paulo: Secretaria da Cultura, Esportes e Turismo, v. 1, tomo 5, p. 291, 1971). É de se supor que, sobre os destroços da antiga taba, os religiosos contruíram a sua missão. Restou a velha igreja desafiando o tempo.

A “tapera de Baraúna” é a terceira aldeia abandonada citada no conjunto das sesmarias em exame. Em agosto de 1602, o capitão-mor Cosme Barbosa concede aos sesmeiros Melchior Maciel e Baltazar Maciel “tres léguas de terra em quadro” na margem norte do Cotinguiba, no início da “tapera de guarauna” (Carta de Melchior Maciel e Baltazar Maciel, em 17 de agosto de 1602. In: FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 389). *Baraúna* é termo de assente procedência tupi. A palavra, conforme especialistas, deriva de dois étimos tupinambá: *ibirá*=madeira; e *una*=preta. Tal madeira tem o nome científico de *melanoxylon barauna*. O termo nativo comporta muitas variações gráficas, conforme o parecer dos peritos: *brauna*, *brahýna*, *braúna*, *baraúna*, *gunrauna*, *garauna*, *graúna*, *grauna* (SAMPAIO, Teodoro. **O Tupi na Geografia Nacional**. 5. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1987. p. 204; CUNHA, Antonio Geraldo da. **Dicionário Histórico de Palavras Portuguesas de Origem Tupi**. 4. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1998. p. 74). Aqui, mais uma vez, o nome da aldeia parece apontar para uma das suas características: a abundância da *baraúna*.

O topônimo *Baraúna* não aparece no já citado levantamento feito por Armindo Guaraná em 1914. Todavia, nele comparece um outro topônimo que muito provavelmente é mera corruptela ou variante de *baraúna*. O inventário registra *paraúna*, designando dois objetos: um riacho afluente do rio São Francisco e, nos tempos do autor, “a Ilha do Brejo Grande” (GUARANÁ, Armindo. Glossário Etimológico dos Nomes Tupis da Geografia do Estado de Sergipe. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Aracaju, v. 3, f. 1-4. p. 297-326, 1916). O local *Baraúna* ainda existe com o mesmo nome. Consta em um levantamento dos povoados sergipanos com mais de vinte domicílios, feito em 1987. Está na lista como um dos povoados do município de Brejo Grande, no litoral norte do estado (**Infra-estrutura Básica dos Povoados de Sergipe**. Aracaju: IESAP, 1988. p. 15).

Por fim, no rol das *taperas* com nome tupi, temos a velha aldeia de *Paranaçu*. O topônimo indígena surge na petição de Brás de Abreu, passada em maio de 1623. O sesmeiro pede uns “sobejos” de terras pelo “rio de Piragohi arriba e ponente até a tapera do Peraasu” (Carta de Braz de Abreu, em 15 de maio de 1623. In: FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 409). Creio que o “Peraasu” do escrivão seiscentista seja mera variante de *Paranaguaçu* ou *Paranauçu*. Este último é explicado por Teodoro Sampaio como sendo “mar largo, caudal grande, mar undoso” (SAMPAIO, Teodoro. **O Tupi na Geografia Nacional**. 5. ed. São Paulo:

Cia. Editora Nacional, 1987. p. 295). Felisbello Freire, anotando essa carta, confessa não saber qual era o “rio Paragohi”, nem o local da enigmática “Tapera do Peraasu”. Os nomes dados pelos tupinambá às suas aldeias remetem, como se viu, à aves (Taperoá), ervas (Taioba), madeiras (Baráúna) e rios (Paranaçu). O universo circundante fornecia a matéria-prima da nomenclatura usada para designar suas aglomerações. Assim fazendo, os tupinambá caracterizavam as suas aldeias pelos seus atributos peculiares. Eram finos nomeadores, porque exímios observadores.

Jornal da Cidade, Aracaju, 21-22 abr. 2002. Caderno B, p. 4.

EM SERGIPE, O QUE FICOU DOS HOLANDESES?

Como é sabido, os holandeses dominaram o Nordeste durante vinte e quatro anos (1630-1654). Faziam parte das posses flamengas no Brasil os territórios dos atuais estados de Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Maranhão. A capitania de *Cirigipe* (como era chamada então) foi incluída nas áreas dominadas pela Companhia das Índias Ocidentais em 1641. A presença flamenga durou aqui até 1654. Foram, assim, quatorze anos de efetiva dominação sobre as terras e gentes sergipanas.

Apesar desses quase três quinquênios de presença holandesa (1641-1654), os historiadores, desde o século 19, têm afirmado que os holandeses por aqui passaram sem deixar rastros. Quase nada ficou, em termos de cultura material e espiritual, da convivência entre os sergipanos e os neerlandeses. Essa tese se apoia no fato de ter sido Sergipe, conforme os historiadores, mero campo de batalha, sem efetiva colonização dos homens da distante Holanda. A tese vem sendo repetida ao longo das décadas e se tornou uma “verdade” insofismável... Entretanto, alguns fatos a desmentem.

Felisbello Freire (1858-1916), embora afirmando a “pequeníssima interferência” dos holandeses sobre a civilização sergipana, registra que, dois séculos após a expulsão dos batavos, “pode-se ver ainda um ou outro nome [familiar] de origem holandesa, como van der ley” (FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 149). De fato, ainda hoje, fins do século 20, o sobrenome Wanderley é presente em Sergipe. Em Aracaju, temos pelo menos seis pessoas com esse sobrenome (**Catálogo Telefônico Sergipe 98-99**. Aracaju: Editel, 1998. p. 189). No interior, temos uma Wanderley, em Nossa Senhora da Glória.

Em Pernambuco, os **Wanderleys** são, comprovadamente, descendentes de um ancestral holandês do século 17, época da presença batava no Nordeste. O mesmo pode-se dizer da família **Rolleberg**, há séculos presente na sociedade sergipana.

O historiador José Antônio Gonçalves de Mello Neto, em estudo de 1934, caracterizava os descendentes dos holandeses de Pernambuco pelos seguintes traços: “cabelos louros, olhos azuis, pele alva ou cor de rosa” (MELLO NETO, J. A. G. de. A situação do negro sob o domínio holandês. In: FREIRE, Gilberto e outros. **Novos Estudos Afro-Brasileiros**. Ed. Facsimilar. Recife: Fundaj/Massangana, 1988, v. 2, p. 201-221. Citação p. 201). Sergipanos com esses mesmos traços existem nos municípios sertanejos do estado, principalmente em Porto da Folha. Lá em Pernambuco e aqui em Sergipe, o fenótipo de alguns indivíduos da população é um sinal do legado genético holandês entre nós. Os “galegos” de Porto da Folha, como os seus congêneres pernambucanos, são indícios eloquentes de uma herança do “tempo dos flamengos”.

A disposição dos holandeses para o trato sexual com outras raças (negros e índios) é fato documentado pelos cronistas do século 17. Johanes de Laet (1582-1645), em obra vinda a lume em 1644, fala da “licenciosidade” a que se entregavam os soldados batavos com as negras escravas (LAET, Johanes de. **Anais dos feitos da Companhia das Índias Ocidentais**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1916-1925, v. 2, p. 2). Graças a essa “licenciosidade”, muitos “sarrarás” povoaram as terras da Companhia das Índias Ocidentais – dona do Nordeste naquela fase da história-pátria.

Outro indício provável da presença holandesa é o requeijão fabricado nos municípios sertanejos do estado. José Honório Rodrigues e Joaquim Ribeiro, estudando as influências holandesas na cultura brasileira, levantaram a ideia de que o requeijão nordestino seria “uma adaptação sertaneja da indústria pecuária holandesa” (RODRIGUES, José H.; RIBEIRO, Joaquim. **Civilização Holandesa no Brasil**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940. p. 172) A favor dessa hipótese, temos em Sergipe o fato de os municípios que se destacam na produção do queijo sertanejo serem os mesmos onde abundam os tipos alourados. É o caso de Monte Alegre, Porto da Folha, Poço Redondo, Nossa Senhora da Glória, Feira Nova e Carira.

Sergipe, durante o governo de João Maurício de Nassau (1637-1644), teve seu brasão de armas. Ele representava um “sol flamejante em chefe” e “três coroas abertas

em roquete”. O mesmo ocorreu com outras capitanias e câmaras sob o domínio holandês: Igarçu, Serinhaém, Itamaracá, Maurícia (Recife), Boa Vista, Alagoas, Paraíba, Rio Grande do Norte (ADONIAS, Isa e outros. **Imagens da Formação Territorial Brasileira**. Rio de Janeiro: Fundação Emílio Odebrecht, 1993. p. 120-211. passim).

Conforme as convenções da heráldica, o sol flamejante significa, dentre outras coisas, fama, grandeza, poder, glória. Quanto à coroa, sugere soberania, poder, mando, vitória, nobreza. O roque ou roquete, por fim, conota “um chefe que defende qualquer fortaleza” (MOYA, Salvador de. **Simbologia Heráldica**. São Paulo: Instituto Genealógico Brasileiro, 1961. p. 85-86, 189, 198-199). Idealizando o brasão de Sergipe, o conde João Maurício de Nassau (1604-1679) quis, ao que parece, enfatizar o seu domínio sobre as terras conquistadas “a ferro e a fogo” dos lusitanos e seus prepostos.

O “Aurélio” nos informa: brasão é a “insígnia ou distintivo de pessoa, ou família nobre [...]”. E acrescenta: é “divisa, emblema” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 283). Tomando o brasão de Sergipe enquanto “distintivo” de outras câmaras e capitanias nordestinas sob o domínio batavo, vejamos o que o diferencia dos demais. Nos outros brasões nassovianos, o destaque recai nos atributos da região ou localidade. O símbolo heráldico procura representar a localidade por aquilo que ela tem de mais peculiar. É o caso de Igarçu, representado pelos seus pitus abundantes; Serinhaém, por seus cavalos; Rio Grande do Norte, pela ema “encontrada em abundância naquelas paisagens”; a Paraíba, por seis pães de açúcar; a cidade Maurícia (Recife), por uma donzela mirando-se num espelho e tendo numa das mãos uma cana-de-açúcar. O brasão de Itamaracá traz três cachos de uva, aludindo à produção local da fruta.

O brasão do atual Estado das Alagoas (Alagoa ad Austrum) vem ornado com três peixes, “simbolizando a fartura de pescado da região”. Como se vê, é somente no brasão de Sergipe que o artista a serviço do príncipe de Nassau põe em pauta não os atributos do local, mas o significado cruento da conquista territorial. Estavam vivas na

cabeça do príncipe as peripécias militares implicadas no domínio do território sergipano. Sergipe era o local onde a bravura batava fora posta à prova em escaramuças sangrentas. Era preciso que o brasão de armas da capitania de Sergipe reiterasse a vitória flamenga sobre os habitantes luso-brasileiros. O brasão de Sergipe é um símbolo enfático do domínio batavo. O seu fundo vermelho proclama, com ênfase, a vitória flamenga nas terras “Del Rey”.

O brasão nassoviano, como as outras evidências, demonstram claramente que as terras de Sergipe Del Rey fizeram parte do vasto território nordestino dominado pelos flamengos no período que se estende entre 1637 e 1654. Em Sergipe, foram quatorze anos de presença efetiva, notadamente no respeitante à cultura do açúcar e à criação de gado. Pelo exposto, fica difícil aceitar a tese costumeiramente repetida pelos historiadores de que Sergipe “não foi marcado pelo tempo dos flamengos” (NUNES, Maria Thétis. Os holandeses na capitania de Sergipe Del Rey. **Sergipe Colonial I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 71-92, citação p. 87).

Jornal da Cidade, Aracaju, 7-8 nov. 1999. Caderno Cidades, p. 4.

OS JESUÍTAS EM SERGIPE (1575-1759)

Os jesuítas deixaram fundas marcas na história de Sergipe. Ao longo de quase duzentos anos foram atores destacados em diversos aspectos da vida da então comarca. Os seguidores de Santo Inácio de Loyola foram agentes capitais do processo de construção da civilização sergipana – os primeiros catequizadores, educadores e construtores. Numa palavra, protagonistas da colonização.

Tal atuação marcou, dentre outros aspectos, o imaginário dos sergipanos. Indício disso é que, ainda na primeira metade do século 20, o folclorista José de Carvalho Deda (1898-1968) encontrou, corrente no interior do estado – na boca dos rústicos, a expressão “no tempo dos jesuítas”. Por meio dela, o matuto demarcava uma época, evocava os muitos anos da atuação jesuítica em Sergipe.¹

Na verdade, os jesuítas foram, em Sergipe, a vanguarda da colonização. Tiveram papel relevante desde a primeira tentativa de colonização do território. Nesse sentido, esboçemos um perfil da atuação jesuítica em Sergipe nos séculos 16, 17 e 18.

Corria o ano de 1575. Da Bahia, rumavam para as terras além-rio Real, em direção ao São Francisco, o jesuíta Gaspar Lourenço e o irmão João Salônio. Os religiosos são acompanhados por um capitão e por alguns soldados. No entender de alguns historiadores, os jesuítas teriam chegado até o local da atual capital do estado, Aracaju. De fato, carta-relatório de Pe. Inácio de Tolosa (1533-1611), datada de 1575, menciona a construção das igrejas de São Tomé, Santo Inácio e São Paulo. A localização – na geografia atual – dessas protomissões jesuíticas de Sergipe é tarefa ingrata. O missivista oferece, na carta, somente vagas indicações.²

Em face da exiguidade de dados que facultem a localização mais precisa das três primeiras missões jesuíticas de Sergipe, os historiadores têm dado tratos à bola no sentido de situá-las na atual divisão administrativa do estado. Felisbello Freire (1858-

1916), em fins dos oitocentos (1891), levantava a hipótese de que a aldeia de São Tomé estaria localizada no sítio da “vila” de Santa Luzia. Por sua vez, Urbano de Oliveira Lima Neto, em 1981, situa a missão primitiva ao sul da cidade de Estância, na confluência dos rios Piauí e Piauitinga. Já a missão de Santo Inácio, no parecer de Felisbello Freire, estaria situada no local da “vila” de Itaporanga. Quanto à missão de São Paulo, Urbano Lima Neto pensa que estaria sediada “nas plagas do Aracaju”. Vale dizer que tanto um como outro historiadores não apresentam as razões das suas hipóteses.³

A fase da protocatequese finda dramaticamente em 1576. No fatídico ano, o governador da Bahia, Luís de Brito, vem a Sergipe bater-se com os índios. Como resultado da empresa militar, mil e duzentos índios foram levados escravizados para a Bahia. No dizer de um cronista da Ordem, o destino de tais índios foi o extermínio, “pois Deus com a morte se serviu libertá-los”.⁴ Foi o término temporário das esperanças jesuíticas em terras sergipenses. A faina catequética tem que esperar mais catorze anos para ser retomada nas terras além-rio Real.

Num segundo momento, logo após a conquista militar do território por Cristóvão de Barros em 1590, vamos encontrar os obstinados jesuítas atuando firme na colonização de Sergipe. No ano de 1601, o irmão jesuíta Amaro Lopes, em nome do reitor do Colégio da Bahia (Salvador), solicita ao governante de Sergipe, o capitão-mor Diogo de Quadros, uma sesmaria no “vale direito ao rio Vaza-Barris” para a criação de gado. Na petição, o religioso diz que os jesuítas estavam atuando em Sergipe desde por volta de 1597, ou seja, sete anos após a conquista do território sergipano.⁵

Podemos dizer que a presença dos jesuítas em Sergipe no século 16 é marcada por duas fases distintas. No período pré-Cristóvão de Barros, nos anos de 1570, a ação jesuítica entre nós tem feição exclusivamente catequético. Naqueles anos, dominou o ânimo dos inicianos o desejo de converter os silvícolas aos ditames da fé católica. É o interesse religioso que predomina. É a época de Pe. Gaspar Lourenço e seus auxiliares. Como disse o Pe. Inácio de Tolosa, o fito dos seus irmãos era arrancar (das garras do demônio) as almas dos índios sergipenses.

Após a conquista militar de Sergipe, em 1590, ao que parece, a ação jesuítica toma entre nós novo rumo. Nessa fase final do século 16, os inacianos vêm a Sergipe sobretudo na condição de criadores. A região sergipana serve de suporte pecuarista ao famoso Colégio de Salvador, então sede dos inacianos no Brasil. Nessa época, os sergipanos reivindicaram a construção de um colégio em São Cristóvão. O projeto, entretanto, não veio a concretizar-se. A atuação jesuítica limitou-se a esporádicas missões voltadas para os brancos nas terras sergipenses.

No início do século 17, em 1602, registra-se a atuação dos laboriosos jesuítas em diversos pontos do território de Sergipe. Dessa forma – conforme testemunha coeva – os inacianos estavam no sul do estado, em Geru, com uma “missão” onde catequizavam os cariris, silvícolas habitantes da região. Estavam também em Tejupeba (município de Itaporanga) com um “colégio” onde, provavelmente, educavam os filhos dos pecuaristas moradores nas adjacências e, conforme um historiador da Ordem, construíam embarcações para uso próprio e para a venda, uma “especialização” da casa.⁶

Ainda nos seiscentos, registra-se a presença desses religiosos em Jaboatão (atualmente Japoatão), nas cercanias do Baixo São Francisco. Segundo uma fonte da época, Jaboatão era uma “residência do Colégio da Bahia”. O Colégio da Bahia (diga-se Salvador) foi um polo da expansão jesuítica no Nordeste e no Sudeste.⁷

Findando a primeira metade do século 17 (em 1649), encontramos evidências documentais da atuação jesuítica no sertão do São Francisco, em Jaboatão. Na verdade, tal presença, como já vimos, vinha do início do século 17. Em 1677, os jesuítas do Colégio de Japoatão entram em conflito com o todo-poderoso latifundiário Pedro de Abreu Lima, senhor de terras nas vizinhanças do colégio jesuítico. A escritura de ajuste entre os padres e o fazendeiro, lavrada na cidade de Salvador, prova a atuação dos inacianos naquelas paragens do território sergipano.

Conforme o documento, a razão do conflito era a imprecisão dos limites entre as terras do pecuarista e os domínios dos padres. A situação causava “ódios e diferenças” entre eles. O acordo buscava pôr termo a tais demandas, demarcando com precisão as fronteiras das duas propriedades em conflito. Na ocasião, era reitor do Colégio de

Jaboatão o Pe. Manuel da Costa. A demanda havia-se iniciado em 1649, quando os jesuítas compraram ao fazendeiro Pedro de Abreu Lima, no dizer da época, “duas sortes de terra no Rio de São Francisco”.⁸

O precioso documento dá-nos indícios da atuação econômica dos seguidores de Santo Inácio de Loyola naquela área do território sergipense. O testemunho menciona explicitamente “Curral da Onça”, situado no riacho das Tabocas, como sendo “do” colégio. Os jesuítas – como noutras partes do Brasil – além de almas cultivavam o gado. Dedicavam-se à lide pecuarista. Caso os topônimos antigos tenham sido conservados, a escritura nos possibilitaria demarcar com precisão a localização das terras do colégio jesuítico de Jaboaão.

O século 17 foi – ao que parece – a época áurea da atuação jesuítica em Sergipe. Nesse século, os inacianos se espalharam pelo território e diversificaram as atividades exercidas. Atuaram em diversas frentes: na pecuária, na construção naval, na cataquese dos índios, na assistência espiritual dos brancos e na construção de igrejas mais consistentes. Há como que uma especialização de cada polo ou localidade. Geru é núcleo de catequese permanente e da formação de soldados; Tejupeba é sede da construção de embarcações; Jaboaão, um curral de gado; Aracaju, uma fazenda. A poderosa Ordem estava presente com sua riqueza, prestígio e influência, em diversos quadrantes do território sergipano.

A fase áurea da presença jesuítica em Sergipe, como no restante do Brasil, termina em 1759. Medidas anteriores do Marquês de Pombal já vinham limitando sua atuação. Em 1758, por exemplo, as aldeias indígenas passam do governo religioso dos padres para um governo civil. Missões ascendem à condição de vila. Em 1759, o governo de Pombal tira dos jesuítas o monopólio do ensino, tanto no reino como nas colônias. A carta de expulsão, de setembro de 1759, alcança os jesuítas de Sergipe. Historiador sergipano diz que, na época, habitavam em Sergipe trinta e cinco inacianos.⁹ Todavia, os executores das ordens régias prendem somente quatro religiosos: um no Colégio de Tajupeba e três no Colégio de Jaboaão. A prisão dos padres, conforme fonte da época, provocou viva comoção na população. Em Itajupeba, é preso o Pe. José Teixeira. Já

em Jaboatão, são feitos prisioneiros os padres Agostinho Mendes, Gerônimo Moniz e Joaquim Costa.¹⁰

Como se vê, o século 18 representa o fim da atuação dos inacianos em solo de Sergipe. A fase termina dramaticamente em 1759, com a vexatória expulsão. Na verdade, ao longo das quase seis décadas da centúria, o poder dos jesuítas já vinha sofrendo algumas contestações. O poderio dos inacianos aqui – como no Brasil – começa a despertar ódios e invejas. O “estado” jesuítico, no entender de alguns, ameaçava o governo do Marquês de Pombal. O resultado é que a teocracia inaciana foi aniquilada de modo truculento. Em Sergipe, como em todo o reino português, era o fim do “tempo dos jesuítas”.

Notas

1. DEDA, José de Carvalho. **Brefaias e Burundangas do Folclore Sergipano**. 2. ed. Maceió: Catavento, 2001. p. 177.
2. Carta do Pe. Inácio de Tolosa ao geral da Companhia de Jesus, Bahia, 7 de setembro de 1575. In: FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 71-76.
3. FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 70, notas 7 e 9; LIMA NETO, Urbano de Oliveira. Prefácio. In: NASCIMENTO, José Anderson do. **Sergipe e seus Monumentos**. Aracaju: J. Andrade, 1981.
4. SACHINI, Francisco (?-1625). *Historia Societatis Jesus*. Antuérpia: Filiorum Martini Nutti, 1620.
5. Carta dos padres da Companhia de Jesus. 10 de março de 1601. In: FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 357.

6. LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: INL, tomo 5, p. 116-327, 1945.

7. GUERREIRO, Fernão (1550-1617). **Relaçam anual dos cousas que azeram os Padres da Companhia**. Lisboa: Jorge Rodrigues, v. 1, p. 142, 1605.

8. Escritura de composição e demarcação de terras entre os padres da Companhia de Jesus e Pedro de Abreu Lima – Salvador, 22 de dezembro de 1677. In: LIMA JÚNIOR, Francisco de Carvalho. Uma página sobre a Companhia de Jesus em Sergipe. **Revista do IHGSE**. Aracaju, n. 31, p. 177-194, 1992.

9. LIMA JÚNIOR, Francisco de Carvalho. Uma página sobre a Companhia de Jesus em Sergipe. **Revista do IHGSE**, Aracaju, n. 31, p. 177-194, 1992.

10. CAEIROS, José. **De Exílio Provinciarum...** Bahia: Tipografia Salesiana da Bahia, 1936. p. 105-107.

Jornal da Cidade, Aracaju, 13-14 mar. 2005. Caderno B, p. 9.

PARTE 5

DAS OBRAS

CENTENÁRIO DE UMA HISTÓRIA INAUGURAL

FREIRE, Felisbello. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Aracaju: Governo do Estado de Sergipe, 1977. 416 p. (1. ed. 1891).

A História tem um papel fundamental na constituição da identidade de um povo. A construção de um passado comum, por meio da História, foi uma constante no processo de criação das nações ocidentais modernas. Mas não apenas as nações tiveram o seu cimento na História. Regiões e Estados foram plasmados, muitas vezes, com o concurso do historiador. É bem esse espírito que anima Felisbello Freire ao escrever a sua **História de Sergipe**, em fins do século passado (1891). Como ele confessa, o seu objetivo é “tornar Sergipe conhecido do País e do estrangeiro” (p. 9). Deplorando o esquecimento de que teria sido vítima Sergipe na historiografia brasileira, Freire toma para si a tarefa de resgatar a História do estado, como entidade socioeconômica e cultural singular. A trajetória do autor como militante histórico do republicanismo na então Província de Sergipe e a sua nomeação como primeiro governador republicano dão o tom do seu amor patriótico às terras Del Rey.

A **História de Sergipe** de Freire inaugura a historiografia científica do estado. Até então tínhamos memórias e descrições. Com essa obra, temos a primeira tentativa de interpretação científica da História estadual. Valendo-se do evolucionismo, paradigma científico hegemônico na época, Freire oferecerá uma síntese da evolução de Sergipe no período de 1575 a 1855: das primeiras incursões dos jesuítas até a transferência da capital de São Cristóvão para Aracaju.

O livro está ordenado em quatro partes. Na “Introdução”, Freire apresenta as balizas teóricas da sua obra após fazer uma síntese sobre os primitivos do Brasil, sua composição étnica, o meio natural sergipano. “Época da formação (1575-1696)” descreve a conquista de Sergipe, a implantação da máquina administrativa, a invasão holandesa e as primeiras atividades de exploração. Dando continuidade cronológica, em “Expansão Colonial” o autor elenca os episódios (administrativos, sobretudo) ocorridos entre 1696-1822. Compõe essa parte a descrição de Sergipe na condição de Comarca da

Bahia, a expulsão dos jesuítas, o fim da escravidão indígena, a ressonância da Revolução Pernambucana de 1817 e, finalmente, o conturbado processo de autonomização política de Sergipe da vizinha Província da Bahia. “Política Imperial (1822-1855)” volta-se para os eventos políticos da Província desde a instalação da junta governativa provisória até a transferência da capital pelo presidente Inácio Barbosa, em 1855.

Em que pese a declarada intenção do autor de forjar uma obra nos moldes da ciência histórica evolucionista da sua época, o que ele termina por fazer é uma narrativa centrada nos governantes e seus feitos. **História de Sergipe** é, assim, uma crônica do poder, que enfatiza, quase sempre, a figura dos administradores: capitães-mores, ouvidores e presidentes de província formam o eixo condutor da narrativa. Aqui um pouco sobre economia, acolá uma pitada sobre educação, demografia e sociedade.

Fica evidente um hiato entre a teoria, *soi disant*, esposada pelo autor, e a economia narrativa e explicativa adotada ao longo da obra. Embora Freire tenha escrito que a “raça” e o “meio” “são as duas forças que dirigem a civilização humana” (p. 53), ou, mais enfaticamente, que esses dois fatores “são a causalidade mais geral de todos os fenômenos históricos” (p. 31), ao explicar os sucessos da história de Sergipe o autor apela quase sempre para fatores como “paixões”, “patriotismo”, “ignorância”, “obscurantismo religioso” etc. e, muito raramente, para “raça” e “meio”. Configura-se um inequívoco descompasso entre a teoria proposta e a prática explicativa efetivamente adotada. Está longe aqui de Capistrano de Abreu, que postulava escrever uma história sem citar Tiradentes. Obviamente o historiador cearense nada tinha de pessoal contra o inconfidente. O que ele queria era criticar uma historiografia voltada para os heróis, para os feitos dos grandes homens, descurando as forças movedoras da História: a raça e o meio (consonante com o determinismo mesológico e racial da época). Também longe está de Euclides da Cunha que, fiel ao determinismo, põe em **Os Sertões** o homem como títere da “raça” e do “meio”.

O rol das forças motrizes da História de Sergipe é, para Felisbello Freire, bipolarizado. De um lado, forças positivas que incrementam a “civilização”, o “progresso” e, do outro, forças negativas responsáveis pelo “atraso”, pela “degeneração”, pela “discórdia”. No primeiro lado, tem-se o “patriotismo”, o “civismo”, a “instrução” e, retrocedendo a História, tem-se a “religião”, as “paixões pessoais e partidárias”, as “ambições”, o “ódio”, a “inveja”. Do confronto dessas forças resulta o processo, o devir histórico. É de se notar que todos esses “motores” são, na obra,

atributos pessoais, e não raciais ou decorrentes do meio. Ao longo da história colonial de Sergipe, segundo Freire, a religião representou o principal fator de “atraso”, ao passo que, na fase imperial, as “paixões pessoais” e partidárias tomam esse papel. A história de Sergipe é configurada, assim, como teatro de paixões imoderadas e conflitantes.

Outro percalço apresentado pelo livro é representado pelas excessivas transcrições no corpo da narrativa. Quase metade desta é constituída de longas transcrições integrais de documentos localizados pelo autor. Lamentando a cada passo a escassez documental para a feitura da sua história, Felisbello Freire é levado a oferecer ao leitor os seus achados preciosos. A intenção é boa, porém o local é inadequado por desequilibrar a obra. O autor poderia dar vazão ao seu desejo de fornecer “provas” colocando essas transcrições em forma de apêndice (como faz, aliás, com um corpus de 218 cartas de sesmarias).

Problemática é ainda a presença do autor na condição de juiz, reprovando ou aprovando o comportamento dos agentes históricos. Essa postura judicativa, marcada pelo viés do positivismo anticlerical, leva o historiador a transformar os religiosos em verdadeiros vilões da história sergipana. Não se trata de postular a neutralidade do escritor da história, mas, no caso em foco, Felisbello Freire cai na rede das “paixões” que tanto deplorou nos outros.

Estas notações críticas não têm o objetivo de denegrir ou negar o valor e a importância da **História de Sergipe**, sem dúvida um marco na historiografia sergipana: primeira tentativa de interpretação científica da História do estado, primeira visão de conjunto da sua trajetória, reunião valiosa de documentos, manancial de pistas de pesquisa.

Creemos que uma boa forma de celebrar o centenário dessa história-matriz é analisando-a criticamente.

Jornal da Manhã, Aracaju, 29 dez. 1991. Arte e Palavra, n. 15, p. 6.

CORONELISMO: MORTE OU MUTAÇÃO?

O cientista político Ibarê Costa Dantas tem-se dedicado à análise da história política de Sergipe, especialmente no período republicano. Na sua primeira obra, **O Tenentismo em Sergipe** (Petrópolis: Vozes, 1974), recupera a história do tenentismo no Estado, desvendando as relações de poder que se configuravam entre os tenentes e as lideranças tradicionais representadas pelos coronéis.

Posteriormente, em seu segundo livro, **A Revolução de 30 em Sergipe: dos Tenentes aos Coronéis** (São Paulo: Cortez; Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 1983), dando continuidade ao seu projeto inicial, estende a análise à política local dos interventores no período de 30-45, enfatizando as relações entre eles e o Estado Nacional.

Tendo em vista o período histórico focalizado, o fenômeno do coronelismo figura como elemento constitutivo essencial da organização da sociedade política e tem sido uma das inquietações teóricas do autor.

Em **Coronelismo e Dominação**, culmina a trajetória analítica, o que se faz em dois ensaios que compõem o livro. No primeiro, “As Mutações do Coronelismo”, Ibarê Dantas realiza uma revisão bibliográfica dos estudos sobre o tema e propõe uma abordagem que, na sua perspectiva, dê conta “da história do coronelismo no Brasil, a partir de uma visão estrutural da sociedade” e ainda “como produto de uma tríplice fundamentação econômico-social, ideológica e política” (p. 13).

Partindo da conceituação do coronelismo “como forma de representação política exercida por determinados proprietários sobre os trabalhadores rurais ao tempo em que se impõem como intermediários entre as massas do campo e as oligarquias estaduais, tendo como objetivo a estrutura de dominação” (p. 18), vai enfatizar o autor as mutações por que passou o fenômeno, destacando suas fases distintas.

Insurge-se contra a explicação dominante na literatura das Ciências Sociais, que elege o voto como elemento invariante do coronelismo. Mostra que, em cada fase da história republicana, o fenômeno apresenta componente que o singulariza. Assim, na sua primeira fase (1900-30), “as milícias particulares” são fundamentais para o entendimento da estrutura coronelista. Na fase seguinte (1930-45), a “honra socialmente reconhecida” assume esse papel. No período de 1945-64, o voto tornar-

se-á o elemento fundamental. E, finalmente, após 64, o coronelismo – segundo o autor, “moribundo e sem perspectiva histórica, vive seus estertores”.

No segundo ensaio, “Itabaiana, a dominação coercitiva”, propõe-se “pesquisar uma dominação determinada no sentido de observar suas possíveis correlações com o coronelismo bem como suas especificidades”. Para tanto, recorre à análise do material empírico, ou seja, a prática política desenvolvida por duas lideranças daquele município: Euclides Paes Mendonça e Manoel Francisco Teles (Chico de Miguel). Por fim, chega o autor à conclusão de que os domínios deles “não podem ser considerados casos típicos do coronelismo” (p.79).

Tomando como ponto de referência o conceito formulado para a análise do fenômeno, observa-se, no entanto, um hiato entre o primeiro e o segundo ensaio. A nosso ver, a prática das duas lideranças estudadas cabe perfeitamente dentro do conceito apresentado pelo autor, uma vez que, essencialmente, o coronel é o mediador entre as massas rurais e as oligarquias estaduais. Que outro papel teriam essas duas lideranças senão o de mediadoras?

Vejamos como se configura essa mediação a partir de uma entrevista de Chico de Miguel transcrita na obra. Perguntando-lhe por que não usava o seu prestígio político em função do seu município, respondeu: “Eu uso. Eu uso sim, se eu não usasse eu não teria este prestígio todo dentro da cidade, o povo teria me abandonado”. Noutro momento da entrevista, afirma: “A política de Itabaiana quem faz sou eu, e quem vai candidatar os meninos a deputado federal, estadual e a prefeito sou eu, não é combinado com o partido e nem com nada. Sou eu quem faço a candidatura combinado com o povo e acredito no povo, para eleger todos os três”. Sobre sua relação com o governo, diz: “Eu às vezes tenho as minhas queixazinhas do governo, todos têm, também não se pode dar tudo que se pede [...] governo não satisfaz a todos os políticos, mas para mim e para o povo de Itabaiana ele não é mau não, ele é muito bom” (p.102/107).

Percebe-se que, sustentando-se na coerção ou no controle do voto, o coronelismo persiste enquanto discurso e enquanto prática, sem perdermos de vista nessa ação as transformações por que passa a sociedade.

Movendo-se implicitamente dentro da teoria da passagem do “tradicional para o moderno”, o autor é levado a pensar que o coronelismo é elidido diante da modernização política da sociedade.

No entanto, prevalece o desafio da realidade: o coronelismo mutante vive bem na era da informática. A questão está posta para o autor no sentido de buscar, na política

brasileira, as novas formas de dominação emergentes. Se o coronelismo morreu, que outras formas o substituíram?

Necessário se faz, todavia, louvar o rigor analítico da obra e a intenção de pensar uma temática fundamental da realidade política brasileira, mais especialmente da nordestina. O livro é recomendado a cientistas sociais, principalmente historiadores cientistas políticos, e a todos aqueles que pretendem entender o coronelismo.

A Boca, Penedo, 30 out. -15 nov. 1987.

DESFAZENDO MITOS, ABRINDO VEREDAS

“O bom historiador não passa afinal o seu tempo a contradizer?”
(F.W. Nietzsche, in Aurora, § 1).

O livro de Luiz Mott, **Sergipe Del Rey: população, economia e sociedade**. (Aracaju: FUNDESC, 1986) – demonstrando a qualidade do autor – vem responder positivamente à indagação formulada pelo filósofo. Reunindo onze artigos escritos entre 1974 e 1982, a obra traça um convincente perfil da sociedade sergipana oitocentista. Com a maestria do “savoir-faire”, o autor desmonta alguns mitos consagrados da historiografia sergipana como, por exemplo, a amenidade de nossa escravidão, a natureza não-violenta do povo sergipano, o binômio (quase exclusivo) senhor/escravo na estrutura social.

Com respeito à amenidade de nossos senhores no trato dos escravos, o último artigo do livro é taxativo: os senhores de Sergipe Del Rey não ficavam aquém dos demais do resto do Brasil. Senão, como explicar as constantes reações (fugas, assassinatos, sublevações etc.) dos escravos sergipanos ao longo da história da província? Escreve Mott: “O autoritarismo e a crueldade no trato dos escravos e nas relações da elite branca com as gentes de cor foi em Sergipe tão real e dramática como a que se observou em outras regiões escravocratas” (p. 191).

Acostumados a pensar a sociedade brasileira colonial e imperial em termos do binômio casa-grande/senzala, a historiografia tradicional esqueceu-se de que, no Brasil de antanho, nem todos eram senhores ou escravos. Entre os dois polos havia toda uma nuance de segmentos sociais. O caso sergipano, estudado por Mott, ilustra bem a variedade da pirâmide social. Demonstra ele que, mesmo “durante a primeira metade do século XIX, **a população livre de cor** representava mais de 50,5% dos habitantes desta Província. Quer dizer: metade da população de Sergipe não era nem Senhor, nem Escravo” (p. 146).

Vale acentuar que, nessa obra, o povo, enquanto agente da história, ganha voz e vez. A preocupação com os segmentos marginais daquela sociedade ocupa a maioria dos

artigos. Escravos, libertos e índios estão presentes de forma vivaz e contundente. Confessa o autor: “Ao iniciar nosso levantamento sobre a população de Sergipe nos arquivos do Rio de Janeiro, sentíamos uma grande ausência: o povo, a ralé miúda”.

A quase totalidade das informações existentes, por exemplo, no Arquivo Nacional, referia-se aos macroproblemas da Província de Sergipe Del Rey, e apenas à elite do poder, que tinha acesso à Corte e, conseqüentemente, à entrada nos Arquivos estaduais. O povo, o grande ausente na documentação oficial arquivada no Rio de Janeiro, apareceu. E apareceu de cheio, reclamando de sua pobreza, contra o despotismo e prepotência dos poderosos, requerendo dispensa do recrutamento, praticando crimes e violências.

Mas a quase predileção do autor pelos marginais não o leva absolutamente a esquecer a elite dominante. Ela está sempre presente exercendo o seu poder. Dessa forma, o penúltimo artigo é uma análise da ideologia dos segmentos ilustrados daquela elite materializada no Instituto Imperial Sergipano de Agricultura. Nele, podemos travar conhecimento com o pensamento culto da província a propósito de inovação tecnológica agrícola, colonização, trabalho livre (p. 151-187). Seria útil aos governantes atuais uma leitura do referido artigo, antes de efetuarem os seus mirabolantes projetos...

A obra em pauta inova nossa historiografia. Pela primeira vez, salvo erro, a região ribeirinha do São Francisco (em SE) é analisada nas suas singularidades. Mostra-nos o autor, por exemplo, o baixo índice de escravos (13,2%) em relação à população geral (p. 80) e, ainda, a policultura e criação como caracteres da economia regional. Desse modo, a análise histórica se desloca do litoral em direção ao interior com as suas especificidades.

A inovação não ocorre apenas no campo de abrangência da análise histórica. Com Mott, inicia-se a demografia histórica sergipana. Pela primeira vez, em Sergipe, um historiador se debruça sobre dados quantitativos populacionais e dá-lhes tratamento científico em busca da estrutura e da dinâmica da população sergipana do século XIX. Nesse sentido, é fundamental o sétimo artigo do livro (“A Etnodemografia Histórica e o problema das fontes documentais para o estudo da população de Sergipe na primeira metade do século XIX”), que se constitui num “vade-mécum” valioso a todo aquele que queira estudar a população sergipana no período. A obra de Mott é um ganho considerável para a historiografia sergipana. Leitura indispensável para os interessados em nossa história, sobretudo professores e alunos do curso de História e afins.

Resta-nos aguardar o ainda inédito – mas já polêmico – **A Inquisição em Sergipe**, vencedor no concurso promovido pela Fundesc e, que consta, no prelo dessa Fundação. É esperar pra conferir.

Gazeta de Sergipe, Aracaju, 14 jun. 1987. Suplemento Arte e Literatura, n. 343, p. 5.

História de Sergipe: um esboço de síntese

DINIZ, Diana Maria de Faro (Coord.). **Textos para a História de Sergipe**. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe; Aracaju: Banco do Estado de Sergipe, 1991. 294 p., il.

Em boa hora, a UFS e o Banese lançam esses **Textos para a História de Sergipe**, produto de alguns anos de trabalho de um grupo de professoras dos Departamentos de Filosofia e História e Ciências Sociais. A obra vem preencher uma lacuna existente na historiografia estadual: uma visão de conjunto do devir histórico da sociedade sergipana. A última tentativa nesse sentido foi a **História de Sergipe**, de J. Pires Wynne (Rio de Janeiro: Pongetti, 1970 – 1973. 2v.).

O livro fornece uma síntese da evolução histórica de Sergipe, da conquista até os dias atuais, sob os ângulos étnico, político, econômico e cultural, num conjunto de seis capítulos temáticos. Cada estudiosa tomou para si um tema de sua maior competência e intimidade. Os textos reunidos resultam de pesquisa, tomando por base as historiografias brasileira e sergipana existentes. A estratégia discursiva adotada, à exceção do capítulo dois, é a progressiva, ou seja, parte-se do passado mais recuado para o presente.

Iniciando o livro, tem-se o capítulo “O índio em Sergipe”, de autoria da pesquisadora Beatriz Góis Dantas (p. 19-60). Nele, a antropóloga, com *savoir-faire*, rastreia a existência de sociedades indígenas no território sergipano desde antes da colonização até os dias atuais, analisando a relação dessas sociedades com o homem branco (colonos, religiosos, governos) e com o negro. O capítulo, fartamente estribado em fontes primárias e na literatura científica nacional e estadual, diseca o genocídio e o etnocídio de que foram vítimas os povos indígenas habitantes do território sergipano. Trata-se, seguramente, do melhor capítulo da obra, tanto pela maestria no domínio das fontes quanto pela acuidade da análise.

“Atividades produtivas”, de Maria da Glória Santana de Almeida (p. 61 – 125) dá continuidade à obra. Utilizando-se da técnica do *flashback*, ou seja, partindo do presente para o passado, a autora radiografa as atividades produtivas, tomando como parâmetro analítico “o quê”, o “como” e o “para quê” se produz. O capítulo vem

munido de dezesseis quadros e dois gráficos. A relativa abundância de dados estatísticos leva a autora, algumas vezes, a cair na ilusão de que os números são, por si mesmos, eloquentes. Um outro percalço do capítulo é a ênfase demasiada nos séculos passado e atual em detrimento dos séculos 18 e 17, fazendo com que este espaço de tempo se constitua uma lacuna lamentável. Assim, por exemplo, na página 80, a autora inexplicavelmente oculta o número de engenhos sergipanos existentes naquele período, embora Luiz R. B. Mott, em seu livro **Sergipe Del Rey: População, Economia e Sociedade** (Aracaju: Fundesc, 1986, p. 135 – 138), nos forneça um quadro estatístico desses engenhos entre 1612 e 1884. Há ainda duas citações, nas páginas 104 e 112, sem a devida indicação das fontes.

O terceiro capítulo, de Terezinha Oliva de Souza (p. 127 – 166), intitula-se “Estruturas de poder”. Trata-se aqui do “processo político sergipano” na sua relação de subordinação à Bahia e, posteriormente, ao governo central; da interação das classes dominantes e subalternas; e da hegemonia de grupos econômicos e familiares que atravessam a História de Sergipe. Vale-se a pesquisadora, sobretudo, da bibliografia existente sobre o tema, principalmente das obras de José Ibarê Costa Dantas.

Desconsidera, entretanto, sistematicamente, a **História política de Sergipe**, de Ariosvaldo Figueiredo (Aracaju: edição do autor, 1986; Aracaju: Sociedade Editorial de Sergipe, 1989), apesar de a obra vir citada na bibliografia. Aqui também há um vazio em relação aos séculos 17 e 18. A pesquisadora sobrevoa-os rapidamente em seis poucas páginas, deixando as trinta páginas restantes para os séculos posteriores. Olvida, assim, toda a dinâmica das câmaras municipais sergipanas no período em questão.

O capítulo da coordenadora do volume, Diana Maria de Faro Diniz, intitulado “A propriedade da terra e a questão agrária” (p. 167 – 199), trata da formação da grande e pequena propriedade em Sergipe, dos conflitos pela posse da terra e das formas recentes de cooperativismo agrícola. O texto demonstra que a história da posse da terra em Sergipe é a crônica do latifúndio no seu poder avassalador, evidenciando o fenômeno da concentração das terras em mãos de uma minoria privilegiada. Também neste capítulo, constata-se a limitação analítica já observada nos textos anteriores: o quase silêncio sobre os séculos 17 e 18. Ignora ainda o trabalho de Lourival Santana Santos e outros: **Notas sobre os livros de registro de terras de Pacatuba, da cidade**

**de São Cristóvão e da Vila Nova no século XIX (Aracaju, SE: [s.n.] [s.d.].
Mimeografado).**

“Organização do trabalho”, o quinto capítulo do volume, é da lavra de Lenalda Andrade Santos (p.203-249). Enfoca a evolução das formas de trabalho em Sergipe, desde a sua modalidade escrava (indígena e africana) até a emergência e consolidação do trabalho livre. A historiadora, no entanto, subaproveita a literatura publicada sobre o tema, deixando de fornecer, por exemplo, um quadro da população sergipana entre 1707 e 1888 (cf. Mott, 1986, p. 86).

O último capítulo, “O processo da formação e as manifestações culturais” (p. 251 – 294), de autoria de Maria de Andrade Gonçalves, cartografa a cultura sergipana (popular e erudita), rastreando a contribuição das “raças formadoras”. Elenca ainda vultos, instituições e manifestações culturais de Sergipe. Um visível lapso do capítulo é a classificação do poeta e romancista Amando Fontes como “ensaísta” (p. 265).

No geral, perpassam por todo o volume algumas limitações. São elas: a – ausência de um capítulo dedicado à análise da sociedade, b – privilégio dos dois últimos séculos em detrimento dos séculos 16, 17 e 18, c – predomínio da história econômica em relação à história social e política, d – subaproveitamento da historiografia existente, especialmente da relativa ao período colonial, e – inexistência de uma bibliografia geral ao final do volume.

No tocante à composição gráfica, o leitor de **Textos para a história de Sergipe** depara-se em primeiro lugar com a capa, de autoria do artista plástico Eurico Luiz, a qual retrata três mãos manchadas de sangue, sugerindo de maneira um tanto óbvia a violência que atravessa a história de Sergipe. A encadernação, por seu lado, faz com que o livro não resista a uma segunda consulta, pois se desprendem todas as páginas.

Torna-se necessário dizer que as limitações acima arroladas de maneira alguma desmerecem a importância da obra aqui resenhada, uma vez que, como já foi dito logo de início, em boa hora essa compilação vem a lume, dada a exiguidade bibliográfica no campo. Além disso, o livro apresenta uma inovação metodológica, a introdução de uma história ordenada por temas, fugindo, assim, às costumeiras descrições das tradicionais “História Gerais”.

PARTE 6

**DO PATRIMÔNIO CULTURAL
SERGIPANO**

SOBRE OS BENS SERGIPANOS TOMBADOS – NOTA PRÉVIA

Ao professor Luiz Fernando Ribeiro Soutelo,
incansável pesquisador do patrimônio cultural sergipano.

Iniciemos esclarecendo o significado contextual do termo “tombar”. Conforme os dicionários correntes da língua portuguesa, tombar, além de derrubar, morrer, também significa “**pôr sob a guarda do estado** para conservar e proteger bens móveis ou imóveis cuja conservação e proteção sejam do interesse público por seu valor histórico, ou artístico, arqueológico, etnográfico, paisagístico, ou biográfico” (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 3. ed. rev. atual. Curitiba: Positivo, 2004. p. 1961). O termo também significa arrolar, inventariar, registrar. Nesse sentido, fala-se em **livro de tombo**, ou tombar os pertences de alguém (ver sobre o assunto: LEMOS, Carlos A. C. **O que é Patrimônio Histórico**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004, e também CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. São Paulo: UNESP, 2001).

O tombamento no Brasil, pode ser realizado no plano federal ou estadual. A iniciativa pode ser particular ou pública. Não implica desapropriação do bem. O dono continua gozando o direito de propriedade, submetido, todavia, a algumas limitações (Para um apanhado da legislação brasileira, consultar: CASTRO, Sônia Rabello de (Org.). **Coletânea de leis sobre preservação patrimonial**. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006).

Em Sergipe temos bens tombados pelo governo federal e pelo governo estadual.

Examinemos a lista dos bens sergipanos tombados quanto à sua 1) geografia, 2) época de tombamento, 3) natureza, 4) ligação com a estrutura social.

Começemos pela distribuição espacial dos bens no território sergipano, a geografia dos nossos monumentos tombados.

1) A **geografia** dos bens tombados em Sergipe pelo governo estadual revela nítida concentração espacial. Nota-se que os governos estaduais têm tombado sobretudo bens situados na capital do estado. Assim, temos em Aracaju 31 bens tombados; em

Cristinápolis, 1; em Carmópolis, 1; em Estância, 12; em Itabaianinha, 2 ; em Lagarto, 1; em Laranjeiras, 3; em Maruim, 1; em Neópolis, 2; em Poço Redondo, 1; em Porto da Folha, 1; em Propriá, 1; em Rosário do Catete, 1; em Santa Luzia, 1; em São Cristóvão, 4; em Simão Dias, 1. A franca concentração dos tombamentos na capital (Aracaju) evidencia o quanto a política de tomar é ainda restrita e seletiva.

Quanto aos bens tombados pelo governo federal, temos a seguinte configuração. São Cristóvão, a velha capital, concentra o maior vulto dos tombamentos: 12 bens arquitetônicos. Em seguida, vem o município de Laranjeiras, com 5 bens tombados na sede municipal e fora dela. Vem, depois, a cidade de Santo Amaro, com duas edificações religiosas: uma capela e a igreja matriz. Já as cidades de Divina Pastora, Estância, Itaporanga, Socorro, Riachuelo, Santo Amaro e Geru possuem, em seus domínios, um único bem tombado. Os tombamentos federais incidem, sobretudo, sobre bens construídos no período colonial; são exemplares do barroco arquitetônico ou da arquitetura civil do século 19.

2) Com respeito à **época de tombamento** pelo governo estadual, pode-se observar o seguinte: ela vai de 1938 até os dias de hoje. A maioria dos bens foi tombada nas três últimas décadas do século XX: 1970, 1980 e 1990, sobretudo nos anos 1980. A época, como se vê, abarca tanto a fase ditatorial quanto o retorno à democracia.

No que diz respeito ao tombamento dos bens pelo governo federal, foi mais freqüente nos anos de 1940. À época, o órgão tombador, o IPHAN, era dirigido pelo pesquisador Rodrigo Melo e Franco de Andrade (1893 – 1969), homem fascinado pela arquitetura do Brasil colonial e afiliado ao governo de Getúlio Vargas (1882 – 1954). Predominou nessa fase a idéia de preservar o monumental arquitetônico, os monumentos de pedra e cal. (Consultar sobre a política de tombamento do Governo Federal: FONSECA, Maria C. Londres. **O patrimônio em processo**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2005).

3) No tocante à **natureza dos bens tombados**, a lista deixa ver que, tanto no plano federal quanto no estadual, predominam exemplares arquitetônicos. Eles constituem a maioria absoluta.

Todavia, os bens tombados pelo governo estadual são mais diversificados. Embora sobressaíam exemplares da arquitetura civil e religiosa, surgem na lista obras de pintura, como os painéis de Jenner Augusto (1924 - 2003) e as telas de Horácio Hora (1853 – 1890). Há também elementos da paisagem natural: a Fonte dos Caboclos, no povoado Massacará, em Cristinápolis, tombada em setembro de 1997; a gruta de Pedra Furada, no povoado Machado, em Laranjeiras; a margem sergipana do rio São Francisco e ainda a Grota de Angicos, na fazenda Angicos, no município sertanejo de Poço Redondo. A Grota foi tombada pelo artigo 222 da Constituição Estadual (1985). Em Sergipe, é o único bem que mereceu esse privilégio. No local, em julho de 1938, foi morto Virgulino Ferreira da Silva, vulgo Lampião (1897 – 1938), juntamente com Maria Bonita (1900 – 1938) e mais nove cangaceiros.

4) Já quanto à **ligação com a estrutura social**, a lista dos bens tombados pelos governos estadual e federal parece indicar uma franca predileção pelos segmentos dominantes, as elites. Os bens tombados pelo governo federal são, como prova a lista, exemplares arquitetônicos: casas e igrejas. As igrejas estão ligadas ao catolicismo. É o caso da capela da fazenda Colégio, em Itaporanga d’Ajuda.

O rol dos bens tombados pelo governo estadual, por sua vez, evidencia maior pluralismo social. Inclui bens ligados aos índios (Fonte dos Caboclos), aos negros (Terreiro dos Filhos de Obá), aos cangaceiros (Grota de Angicos). É notável, no entanto, a ausência de tombamento de bens ligados aos operários e camponeses. As “vilas operárias” sergipanas (Estância, Aracaju, São Cristóvão e Neópolis) não foram objeto de nenhum tombamento. Como se explica tal “esquecimento”?

A lista dos bens tombados de Sergipe também manifesta nítida predileção pelo catolicismo. Os tombamentos federais recaem, em sua maioria, sobre capelas, igrejas e edificações ligadas ao culto católico. Temos, para tal fato, explicação histórica. O catolicismo foi durante séculos a religião oficial do estado brasileiro. Os templos católicos constituem ainda os exemplares mais remotos da arquitetura nacional. Outro fator explicativo é que, à época do tombamento, o decorrer do século XX, o catolicismo continuou como religião semioficial do Brasil, muito ligada à classe mandante nos planos local e federal.

Os tombamentos estaduais também patenteiam forte presença do catolicismo. Assim, temos tombadas as obras de talha da igreja de Nossa Senhora do Rosário, em Estância;

as igrejas de Carmópolis, Maruim, Neópolis, Porto da Folha e a igreja de Nossa Senhora de Nazaré, na fazenda Itaperoá, em São Cristóvão. Não temos tombado nenhum templo evangélico ou maçônico; temos somente um templo afro-brasileiro, em Laranjeiras, tombado no ano de 1988, centenário da abolição da escravidão no Brasil.

Como vimos, a lista geral dos bens sergipanos tombados evidencia alguns aspectos. Em primeiro lugar, a concentração espacial. São Cristóvão e Aracaju reúnem o número maior de tombamentos. Uma outra faceta diz respeito à predominância dos bens arquitetônicos em detrimento de outras formas culturais. Predominam, no conjunto, igrejas, capelas e casas administrativas (edifícios-sedes de governos). No plano social, a lista manifesta um claro predomínio das elites. No aspecto religioso, temos uma nítida preponderância de edifícios ligados ao catolicismo.

Por fim, nossa lista de bens tombados manifesta mais o interesse de alguns intelectuais do que a expressão das vontades coletivas. Os tombamentos foram feitos, quase sempre, à margem da sociedade. A maioria da população ignora os bens tombados e o significado deles. Mesmo entre os escolarizados, o desconhecimento é imenso. A inversão de tal situação reclama o empenho do sistema educacional e de nossos órgãos de imprensa e cultura. É tarefa para décadas. Amparo legal para tal existe. A Lei nº 209, de 28 de dezembro de 1976, em seu artigo 19, determina que o governo estadual realize “uma sistemática campanha educativa” junto aos jovens e o resto da população “visando criar uma consciência pública sobre o valor do patrimônio cultural do estado”. Até onde sei, o dispositivo legal tem sido letramorta (Para uma cronologia da política patrimonial em Sergipe, consultar: SOUTELO, Luiz Fernando R. **Patrimônio Cultural**. Aracaju, 2006. Inédito).

Sobre o “Patrimônio Cultural” sergipano, consultar:

CARVALHO NETO, Paulo de. **Folclore Sergipano**. Aracaju: FUNDESC, 1994.

CARVALHO, Ana Conceição Sobral de. et al. **Memória de Aracaju**. Aracaju: FUNDESC, 1987. **Monumentos Sergipanos**. Aracaju: Secretaria de Estado da Cultura, 2006.

CARVALHO, Fernando Lins de. **A Pré-História Sergipana**. Aracaju: Museu de Arqueologia de Xingó, 2003.

- CARVALHO, Vladimir de Souza. **Adivinhas Sergipanas**. Curitiba: Juruá, 1999.
- DEDA, José de Carvalho. **Brefaias e Burundangas do Folclore Sergipano**. 2. ed. Maceió: Catavento, 2001.
- LIMA, Jackson da Silva. **História da Literatura Sergipana**. Aracaju: Regina, 1971. v. 1.
- LIMA, Jackson da Silva. **História da Literatura Sergipana**. Aracaju: FUNDESC, 1986. v. 2.
- LIMA, Jackson da Silva. **Os estudos antropológicos, entrográficos e folclóricos em Sergipe**. Aracaju: Sociedade Editorial, 1995.
- LIMA, Jackson da Silva. **Os estudos filosóficos em Sergipe**. Aracaju: Governo do Estado de Sergipe, 1984.
- MARQUES, Núbia do Nascimento. **Aspectos do Folclore em Sergipe**. Aracaju: Prefeitura Municipal de Aracaju, 1996.
- MORENO, Djaldino Mota. **Cinema Sergipano**. Aracaju: BANESE, 1988.
- NASCIMENTO, José Anderson. **Sergipe e seus Monumentos**. Aracaju: Prefeitura Municipal de Aracaju, 1981.
- OLIVEIRA NETO, José Olyntho de; LIMA, Márcia Maria Félix (Org.). **Prosa Sergipana (antologia)**. Brasília: Thesaurus, 1992.
- OLIVEIRA NETO, José Olyntho de; LIMA, Márcia Maria Félix (Org.). **Poesia sergipana (antologia)**. Brasília: Thesaurus, 1988.
- SANTOS, Pedrinho. **Instituições Culturais de Sergipe**. Aracaju, 1984. Datilografado.

IGREJA DE N. S^a. DO ROSÁRIO DE ESTÂNCIA: PATRIMÔNIO AMEAÇADO

Estância, é sabido de todos, recebeu de D. Pedro II o título de “Jardim de Sergipe”. Naquela época, a cidade primava pelos seus jardins, pela sua beleza. Mas Estância não é só jardins (hoje não tão cuidados como outrora). A cidade possui também casarões coloniais ornados com os famosos azulejos trazidos de Portugal. São moradias dos senhores de engenho ou dos prósperos comerciantes, enfim, dos membros da aristocrática elite local. A cidade é ainda rica em igrejas. Sobressaem as mais antigas: a matriz de N. S^a. de Guadalupe, a do Amparo e a do Rosário. A matriz diocesana, que remonta ao séc. XVII, mais precisamente ao ano de 1632, teria sido “instituída” por Pedro Homem da Costa, sua mulher e Messias Cardozo, seu genro. Essa igreja sofreu diversas reformas. Na administração de um vigário de triste memória, foi descaracterizada, tendo sido introduzidos modernos azulejos nas paredes internas e retirados os retábulos laterais. Houve protestos, mas a reforma efetuou-se sob “gritos e sussurros” de algumas pessoas sensíveis à modernização sem propósito, decorrente da autocracia do clero...

Em Estância, como na maioria das cidades brasileiras da Colônia e do Império, a multiplicação de igrejas deveu-se à ação das irmandades religiosas, como reflexo das divisões da sociedade em categorias sociais, econômicas ou étnicas. Formaram-se as irmandades de escravos, de libertos e de livres. Cada irmandade possuía seu santo padroeiro: S. Benedito e N. S^a. Senhora do Rosário, patronos dos escravos; N. S^a. do Amparo e das Mercês, dos libertos (negros livres); e o Santíssimo Sacramento, dos livres (brancos ricos). Finalmente, a mais elitista das irmandades: a de N. S^a. da Misericórdia, composta pela “fina flor” da elite daquela sociedade. Em Estância, a igreja de N. S^a. de Guadalupe era sede da irmandade do Santíssimo Sacramento. Essa irmandade, constituída pela elite local, não admitia, conforme seu estatuto, nem pobres nem pretos. A igreja do Amparo (séc. XIX), ao que parece, foi construída pela irmandade do mesmo nome para servir-lhe de sede. Não temos informações quanto à composição dessa irmandade. É possível que fosse de negros libertos, como a maioria das irmandades do Amparo no Brasil, no século passado.

A igreja de N. S^a. do Rosário data de 1772, quando se construiu a capela primitiva pela irmandade de N. S^a. do Rosário. Essa irmandade, ao menos inicialmente, tinha caráter heterogêneo, pois abrigava livres, escravos e libertos, entretanto as funções

principais ficavam com os livres... A exemplo da, matriz de N. S^a. de Guadalupe, a igreja do Rosário também sofreu reformas ao longo dos séculos. A última, na década de 30, retirou-lhe as características coloniais, transformando-a numa miscelânea de estilos. O impulso modernizante e desavisado destruiu uma bela obra arquitetônica (resta uma parede lateral externa que conserva o seu estilo original). Internamente a igreja possui algumas peças de valor artístico considerável: a imaginária do séc. XVIII (N. S^a. do Rosário, São Benedito e alguns outros); parte do mobiliário (mesa, arcaz e ainda viasacra do artista italiano Orestes Gatti) abandonada à ação nefasta dos morcegos e corujas nos coros laterais da igreja. Dentro em breve os quadros estarão irrecuperáveis. Mas o mais belo do Rosário são as obras de talha: retábulos de entalhadores estancianos, os irmãos Garapa, tombados desde 1980 pelo patrimônio histórico e artístico. Os retábulos estão ameaçados pela ação destruidora dos cupins. Segundo a zeladora do templo, não se pode sequer realizar as tarefas de limpeza, uma vez que a subida aos retábulos ocasiona a danificação dos mesmos.

Faz-se necessária, urgentemente, a tomada de providências no sentido de salvar as obras e garantir-lhes a conservação. Caso contrário, teremos mais uma vez a destruição de parte do patrimônio artístico de nosso estado. Cabe ao serviço Histórico e Artístico, que reconheceu, em 05/05/1980, “que aqueles trabalhos estão a merecer a atenção do Poder Público”, a responsabilidade de efetivar as providências. Valorizemos o nosso patrimônio artístico arquitetônico preservando-o.

Gazeta de Sergipe, Aracaju, 21 jun. 1984.

PRAÇAS DE ARACAJU: O QUE OS SEUS NOMES REVELAM?

Nas cidades, as praças são órgãos de importância vital. Exercem funções materiais e simbólicas. No plano simbólico, remetem a aspectos da vida coletiva, às vivências cívicas. As praças também são espaços do poder, pois nelas, geralmente, estão os edifícios da administração pública e os monumentos. O imaginário político sempre concebe a praça como local de manifestação das massas. Assim tem sido ao longo das épocas.

De fato, do povo ou do poder, a praça é um espaço privilegiado. É lugar de memória. Os nomes a elas atribuídos, pelo povo ou pelas autoridades, são muito expressivos, prechos de significados. Evidenciam, quase sempre, a luta pela memória, pelo controle do imaginário coletivo.

Assim, examinemos, com cuidado, a onomástica das praças da nossa capital.

Consideremos o que ela nos revela ou esconde.

Aracaju possui, conforme cadastro oficial da prefeitura, cento e setenta e três (173) praças.

Um primeiro aspecto que chama a atenção, no exame desses logradouros, é o caráter personalista das denominações. Deles somente oito têm nomes comuns ou remetem a datas históricas. O predomínio maciço é de nomes de pessoas, mortos ilustres. Passear por nossas praças é recordar “figurões”, reais ou supostos, do passado.

Além do personalismo, um outro traço flagrante na nomenclatura das praças aracajuanas é o sexismo. Isto é, há pouca presença de mulheres como patronas. Conforme o catálogo da prefeitura, Aracaju possui doze (12) praças que homenageiam mulheres. Algumas delas, pelo menos para a maioria, ilustres desconhecidas. Pode-se afirmar que, ao menos no tocante às praças, representantes do sexo feminino são pouco frequentes.

Há poucas exceções, todavia. Assim, a capital possui uma praça sob o patrocínio da

heroína baiana Maria Quitéria (1792-1853) e uma outra que homenageia a princesa Isabel (1846-1921). Há ainda uma outra praça em homenagem à jornalista Cristina Souza, atuante na TV Sergipe nos anos de 1990. Temos ainda uma praça em homenagem às mães, assim batizada em 1987.

Como se vê, é ainda muito pouco. É preciso lembrar que as mulheres representam mais da metade da população sergipana. A julgar pelas denominações de nossas praças, é muito pequeno o papel das mulheres na história da capital e de Sergipe. Como se sabe, as duas personagens históricas acima evocadas, em princípio, nada têm a ver com a história local. São heroínas de fora. Sobre as outras nove (9) não disponho de informações.

É de se perguntar: cadê as enfermeiras, parteiras, médicas que dedicaram suas vidas em prol da coletividade e cuja memória deve ser cultuada?

Onde estão as professoras que, durante décadas, formaram gerações, dando o melhor de si? Até onde sei, nenhuma praça as lembra. É como se o Olimpo das nossas praças fosse morada quase exclusiva do chamado sexo forte.

Cadê as nossas mães de santo, sacerdotisas dos cultos afro-brasileiros, que, anos a fio, em décadas passadas, assistiram, com apoio espiritual e material, a gente do povo? Os seus nomes não devem ser lembrados como beneméritas da cidade?

Os nomes das praças aracajuanas também revelam a hegemonia do catolicismo. Significativamente, Aracaju possui duas praças que homenageiam santos católicos. Uma delas, no bairro Santo Antônio, rememora Santo Antônio de Pádua, santo muito cultuado no Brasil.

Uma outra, no bairro José Conrado de Araújo, alude ao Sagrado Coração de Jesus, devoção muito difundida pelo catolicismo romanizado, na primeira metade do século XX. Como se não bastasse, temos ainda, em Aracaju, onze (11) praças que homenageiam eclesiásticos: monsenhores, bispos, papas etc. É o apanágio do clero católico.

Por outro lado, nenhuma praça de Aracaju tem como nome uma divindade do panteão afro-brasileiro. Nenhuma delas, por exemplo, homenageia Iansã, Iemanjá, Oxóssi etc. Nenhuma rende homenagem a algum pai de santo de Aracaju de outrora. Por que quase somente membros do clero católico merecem a honraria? É preciso que nossos espaços públicos espelhem o pluralismo religioso que existe na cidade. O catolicismo não é a religião única por aqui. O espaço religioso sergipano não é assim tão monocromático.

Uma outra faceta patente na onomástica das praças de Aracaju é a predileção por políticos. Dezessete (17) delas cultuam a memória de figuras que atuaram no legislativo e no executivo. Ao que parece, os nossos edis adoram prestar homenagem a sua própria classe. Nunca esquecem os nomes de membros de sua própria categoria para figurar como denominadores de espaços importantes da nossa capital. Presidentes, governadores, deputados, senadores e vereadores emprestam seus nomes a espaços vitais. Nossas praças são verdadeiros “palanques”, cheias de evocações a políticos.

Nossas praças também lembram alguns fatos históricos da vida nacional ou estadual. Dessa forma, Aracaju possui uma praça que rememora a data magna da história sergipana: o dezessete de março de 1855, mudança da capital de São Cristóvão para Aracaju, pelas mãos do governador Inácio Barbosa. A Praça 17 de março foi assim batizada por lei de 5 de abril de 1949.

Um outro evento da história que nomeia uma praça de Aracaju é a participação de soldados sergipanos na Força Expedicionária Brasileira (FEB). A Praça dos Expedicionários, no bairro Getúlio Vargas, relembra a luta de “pracinhas” sergipanos na Segunda Guerra Mundial (1939-1945), junto aos aliados, na Itália. A existência de uma praça ou rua com tal nomeação não é exclusividade sergipana. Muitas cidades brasileiras possuem vias que aludem a esse fato histórico.

O golpe militar de 1964 também tem sua memória cravada num espaço público da nossa capital. Fica no bairro Atalaia, a Praça 31 de março. No quinto aniversário da “revolução” (1969), a câmara municipal de Aracaju achou por bem dedicar um espaço público à evocação do famigerado evento. Era então prefeito de Aracaju o economista José Aloísio de Campos.

O breve exame aqui efetuado parece tornar pertinentes algumas conclusões:

a) A toponímia das praças de Aracaju é marcada por alguns quase exclusivismos. Segmentos inteiros da história e da população são, simplesmente, esquecidos.

b) Numa época em que tanto se fala em inclusão social, é preciso lembrar aos nossos vereadores e ao prefeito que as nomeações dos espaços públicos devem espelhar a nossa pluralidade social. A onomástica dos nossos logradouros há de ser, também ela, inclusiva.

Jornal da Cidade, Aracaju, 5 mar. 2011. Caderno B, p. 6.

OS NOMES DOS MUNICÍPIOS SERGIPANOS

Os nomes de lugares estão onipresentes em nossas vidas. Apesar disso, acabam sendo, para a maioria das pessoas, um enigma. Poucos são os que se debruçam sobre suas origens e seus significados e, assim, deixam de perceber as riquezas informativas neles contidas. Para isso, dentre outros fatores, talvez contribua a ausência, nos currículos, de matérias como **História e Geografia de Sergipe** – há algum tempo extirpadas de nossos bancos escolares. Numa época em que tanto se fala de *sergipanidade*, convém refletir sobre os efeitos nocivos dessa ausência. Como falar de identidade sergipana desconhecendo o passado, a geografia e a cultura de nosso estado?

Como pequena contribuição, num exercício preliminar, abramos um mapa físico-político de Sergipe e vejamos o que ele nos pode revelar...

Sergipe possui 75 municípios, os quais se apresentam com denominações razoavelmente diversificadas. Encontramos aí topônimos de motivação religiosa, descritivos de características físico-socioculturais do lugar, e outros em homenagem a falecidos ilustres.

Consideremos, brevemente, essas denominações.

Os topônimos de origem católica representam, entre nós, a absoluta maioria. Vinte e um (vinte e oito por cento) são os municípios sergipanos que expressam alguma devoção a entidades dessa hagiografia. Lembremos: Amparo e Canindé aludem ao rio (de) São Francisco e, por extensão, ao santo italiano Francisco de Assis; Divina Pastora, Itaporanga d’Ajuda, Rosário do Catete, além das Nossas Senhoras: Aparecida, da Glória, das Dores, de Lourdes, do Socorro homenageiam a mãe de Jesus. Há também os municípios devotados a santos: Cristóvão, (Cedro de) São João, Domingos, Miguel (do Aleixo), Amaro (das Brotas) e Francisco (provavelmente também alusivo ao santo de Assis), bem como às santas: Luzia (do Itanhy) e Rosa (de Lima). Santana do São Francisco vai além: expõe uma dupla marca religiosa.

Como entender essa marca inequívoca? Um fator talvez explique esse fenômeno: o papel político-cultural exercido pela Igreja Católica em Sergipe ao longo dos séculos. Desde a conquista do território (1575) até o século XX, o catolicismo

reinou quase absolutamente “nos corações e nas mentes” dos sergipanos. Vale lembrar aqui a origem católica de muitos polos de povoamento no estado, junto com o poderio político-intelectual do clero. Durante muito tempo, evangélicos, maçons, espíritas e adeptos dos cultos afro-brasileiros penaram para conquistar um “lugar ao sol”. O quadro vem-se modificando ultimamente – o quase exclusivismo católico vem sendo quebrado. Segundo dados do IBGE, o número de católicos confessos em Sergipe tem diminuído consideravelmente, passando de 94% nos anos 1950 para 73,5% na última década. Nesse sentido, há que se considerar o papel dos párocos enquanto líderes comunitários, oficiais ou informais, desde os tempos coloniais. Quantos de nossos municípios não receberam seus nomes de batismo de padres ou populares beatos por eles influenciados? De fato, o catolicismo ainda é referência central na cultura brasileira e, particularmente, sergipana.

Quanto à visível presença do culto mariano em nossa toponímia (nove municípios), remete a um traço do catolicismo popular. Como é sabido, a devoção à Virgem Maria tem forte importância na religiosidade popular brasileira. Conforme Gilberto Freire, nosso catolicismo se caracteriza por uma inusitada “intimidade” com os santos. A propósito, um muito difundido hino católico invoca a virgem como “mãezinha do céu”. O que há de mais íntimo que a relação mãe e filho (Nossa Senhora e devotos)?

Outro conjunto das nossas denominações geográficas municipais, como já dito, alude às características da localidade. Faz referência a atividades econômicas (Feira Nova, Malhador, Malhada dos Bois, Estância etc.), a eventos históricos (Riachuelo – segundo alguns), a aspectos geográficos (Ilha das Flores, Poço Verde, Porto da Folha, Brejo Grande, Areia Branca, Barra dos Coqueiros, Moita Bonita, Pedra Mole, Pedrinhas, Pinhão etc.), à fauna e à flora (Maruim, Pirambu, Pacatuba, Siriri, Canindé, Laranjeiras etc.).

Como fica evidente, os topônimos de caráter econômico remetem a atividades produtivas exercidas em nosso território, tais como a pecuária e o comércio. De fato, a pecuária foi, em Sergipe, durante os séculos XVII e XVIII, a base de produção econômica e essa importância espelha-se na onomástica dos lugares. É de se estranhar, todavia, que a cultura da cana – sustentáculo de nossa riqueza durante séculos – não tenha motivado nenhuma denominação de municípios.

Quanto ao aspecto geográfico, os nomes de municípios sergipanos aludem aos diversos atributos dos locais: cursos d'água (Poço Verde, Riachão do Dantas etc.), relevo (Monte Alegre de Sergipe, Porto da Folha, Moita Bonita, Campo do Brito etc.), recursos minerais (Pedra Mole, Pedrinhas, Itabaiana, Itaporanga d'Ajuda, Itabi), zoologia local (Pirambu, Pacatuba, Malhada dos Bois), flora (Pinhão, Laranjeiras, Macambira), entre outros.

Dentre os topônimos sergipanos calcados nessas caracterizações físicas e culturais, destacam-se os de origem lusitana (cerca de 60%), seguidos pelos de procedência tupi (aproximadamente 26%) e os restantes (14%) de origem híbrida, tais como português+tupi, tupi+português, português+grego. Neópolis, por exemplo, substituiu o colonial *Vila Nova da Rainha* pelo moderno equivalente grego. Curiosa é, ainda, a ausência de nomes oriundos de línguas africanas, embora Armindo Guaraná ateste que *Cumbe* tenha sua origem em algum idioma daquele continente. Cabe lembrar que nos referimos aqui somente aos nomes de municípios, desconsiderando povoados e bairros rurais.

Outra parcela dos topônimos sergipenses presta tributo a pessoas. Dentre eles destacam-se: políticos (Graccho Cardoso, General Maynard, Cristinápolis), intelectuais (Tobias Barreto), colonizadores (Simão Dias, Campo do Brito, Ribeirópolis, Riachão do Dantas), membros do clero católico (Frei Paulo). Vê-se aqui a presença de algumas instituições influentes: o Estado, o Exército, a elite intelectual e a Igreja, respectivamente.

O breve exame aqui esboçado evidencia alguns aspectos: a) a forte influência católica sobre a cultura sergipana ao longo dos tempos, destacando-se o difuso culto a Maria. Assim, Sergipe parece aproximar-se, em números relativos, das Minas Gerais – estado que, segundo Maria Vicentina Dick, possui “a maior densidade hagiotoponímica”, isto é, lugares com designações de santos; b) a presença significativa de nomes de origem tupi, principalmente motivada pelos atributos naturais dos lugares designados; c) a importância semântica do rio São Francisco e seu patrono (Francisco de Assis) no imaginário das populações ribeirinhas – o rio da unidade nacional avulta como referência marcante; d) o culto a figuras do nosso passado.

A toponímia sergipana, apesar da sua importância, é ainda uma seara quase inexplorada. No entanto, como se falar de *sergipanidade* sem o cuidadoso estudo dessa nomenclatura, componente basilar da nossa identidade? Fica o convite: que antropólogos, linguistas, geógrafos, historiadores etc. se debruçam sobre esse tema fascinante, ampliando ainda mais o retrato da nossa cultura.

Jornal da Cidade, Aracaju, 23 jul. 2011. Caderno B, p. 7.

FAZENDA COLÉGIO: ALGUNS MARCOS DO SEU PASSADO

A cerca de 40 km de Aracaju, no município de Itaporanga d'Ajuda, às margens da rodovia estadual SE 228, recentemente denominada Rodovia Humberto Mandarino (que liga a BR 101 à praia da Caueira), domínios da Fazenda Iolanda, antigo Colégio, dorme, desconhecido por muitos, um marco da história sergipana de singular importância. Estou aludindo à igreja e à casa jesuíta de Tejupeba, edificações do início do século 17 que testemunham, com vigor, a presença atuante dos seguidores de Santo Inácio de Loyola (1493-1556) nas terras de Sergipe Del Rei. Vejamos algumas datas marcantes desse monumento:

1601 – março – Os jesuítas de Salvador solicitam ao capitão-mor Manoel Miranda Barbosa uma porção de terra no lado direito do Vaza-Barris junto à Serra da Cajaíba, no local da extinta aldeia indígena denominada Pixapoan (Carta dos padres da Companhia de Jesus, São Cristóvão, 10 de março de 1601. In: FREIRE, Felisbelo. **História de Sergipe**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 35).

1612 – Diogo de Campos Moreno (1566 – pós. 1617) registra Tejupeba (Cotegipeva) como um núcleo de índios aldeados e uma potente fazenda de gado. Escreve o cronista: “Nesta capitania tem os padres da Companhia [de Jesus] muitas terras e fazendas e tem a seu cargo a maior força dos índios daquele distrito assim donde chamam Cotegipeva [Tejupeba]” (MORENO, Diogo de Campos. **Capitania de Sergipe Del Rey. Livro que dá razão do Estado do Brasil**. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955).

1692 – aproximadamente – Atua na fazenda o irmão jesuíta José Torres de Milão, construtor de embarcações. À época, Tejupeba era um dos “estaleiros” da Companhia de Jesus no Brasil (LEITE, Serafim. **Sergipe Del Rey. História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: INL, 1945, v.5, p.316-327).

1704 – junho – Jesuítas de Sergipe enviam a Salvador um irmão de hábito para queixar-se das “violências” praticadas contra eles pelo Capitão Manuel Pessoa de Albuquerque (Carta para o Capitão Manuel Pessoa de Albuquerque... Bahia, 1º de junho de 1704. **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Typ. Batista de Souza, 1938, v.40, p.111-112). 1704 - 20 de dezembro - Morre, em Tejupeba, o irmão jesuíta José Torres

de Milão (LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: INL, 1945, v.7, p.249-263).

1721- dezembro – Índios de Tejupeba escrevem ao vice-rei Vasco Fernandes César de Menezes, o conhecido conde de Sabugosa, vice-rei do Brasil entre 1720 e 1735, solicitando providências contra os jesuítas. O vice-rei escreve ao padre provincial da Companhia de Jesus solicitando que “remedeie a situação com toda a brevidade” (Carta que se escreveu ao Pe. Provincial da Companhia, Bahia, 10 de dezembro de 1721. **Documentos Históricos**. Rio de Janeiro: Typ. Batista de Souza, 1944, v.63, tomo 2, p.176-7).

1759 – setembro – O jesuíta Pe. José Teixeira, morador de Tejupeba, é preso e enviado à Bahia para ser expulso do Brasil com os demais membros da Ordem (CAEIROS, José. **De Exílio Provinciarum...** Bahia: Tipografia Salesiana da Bahia, 1936. p. 105-107).

Segunda metade do século 18 (pós-1759) – Domingos Dias Coelho, então “familiar” do Santo Ofício (cuja patente data de 14 de dezembro de 1764), arremata a fazenda Colégio expropriada dos jesuítas pelo rei de Portugal Dom José I (1714-1777) (MOTT, Luiz R.B. **A inquisição em Sergipe: do século XVI ao XIX**. Aracaju: FUNDESC, 1989.). A aquisição da fazenda Colégio por Domingos Dias Coelho é uma inferência. Não localizei documentos que falem positivamente dela.

1785 – Nasce Domingos Dias Coelho e Mello, futuro Barão de Itaporanga, filho do sargento-mor Domingos Dias Coelho e Mello e de Maria Theresa de Jesus. (<http://www.sfreinobreza.com/Nobl3.htm>, acesso em 23/12/2008, às 11:32h).

1822 – Nasce na fazenda Colégio Antônio Dias Coelho e Melo, futuro Barão de Estância, filho de Domingos Dias Coelho e Melo (Barão de Itaporanga) e de Michaela Coelho Dantas e Melo (GUARANÁ, Armindo. **Dicionário bio-bibliográfico sergipano**. Rio de Janeiro: Pongetti, 1925).

1874 – Morre, na fazenda Colégio, Domingos Dias Coelho e Mello, Barão de Itaporanga. (<http://www.sfreinobreza.com/Nobl3.htm>, acesso em 23/12/2008, às 11:32h).

1904 – É sepultado na igreja da fazenda Colégio o Barão de Estância (GUARANÁ, Armindo. **Dicionário bio-bibliográfico sergipano**. Rio de Janeiro: Pongetti, 1925).

1920-1929 (aproximadamente) – Nicola Vibonatti Mandarino compra a fazenda Colégio aos herdeiros de Antônio Dias Coelho e Mello, o Barão de Estância (1822-1904). Mandarino rebatiza a fazenda com o nome de Iolanda em homenagem a uma de suas filhas. O novo proprietário reforma o velho casarão construindo dois banheiros e uma nova cozinha (Depoimento de Dona Ruth Mandarino ao autor, em setembro de 2006).

1930 – Nicola Mandarino constrói uma nova casa na fazenda (Depoimento de Dona Ruth Mandarino ao autor, em setembro de 2006).

1930-1959 – O térreo da casa velha abriga uma pequena indústria de beneficiamento de pimenta (Depoimento de Dona Ruth Mandarino ao autor, em setembro de 2006).

1943 – maio – O Serviço do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional tomba a igreja e a casa da fazenda Tejupeba.

1953 – IPHAN realiza restauro na igreja da fazenda Colégio (Carta de Umberto Napoleone Mandarino (1923-1982) ao Dr. Renato Soeiro, diretor do IPHAN. Aracaju, 12 de junho de 1972).

1959 – Nicola Mandarino muda-se para o Rio de Janeiro e deixa a fazenda Colégio aos cuidados do filho Umberto Mandarino (Depoimento de Dona Ruth Mandarino ao autor, em setembro de 2006).

1960-1980 (aproximadamente) – O térreo do velho sobrado da fazenda abriga pequena escola primária mantida pelo proprietário Umberto Mandarino. A fazenda Colégio perde parte de sua área que dá lugar aos povoados Nova Descoberta, Várzea Grande e Oiteiro (Depoimento de Dona Ruth Mandarino ao autor, em setembro de 2006).

1973 – O IPHAN realiza restauro na casa da fazenda Colégio (Carta de Umberto Mandarino ao Dr. Renato Soeiro, diretor do IPHAN. Aracaju, 13 de agosto de 1975).

1990 - A família Mandarino, proprietária da fazenda, realiza pequeno reparo no telhado da igreja (Carta de Ruth Mandarino ao Ministro da Cultura Francisco Correa Weffort, Itaporanga d'Ajuda, 03 de junho de 2000).

2004 – IPHAN realiza restauro do telhado da igreja da fazenda Colégio que havia desabado com as chuvas de inverno (junho) (Ata da reunião sobre procedimento

administrativo nº 1.35.000.000463/2004-32 da Procuradoria da República no estado de Sergipe, realizada em 19/11/2004).

2006 (segundo semestre) – IPHAN realiza restauro do casarão da fazenda (Depoimento de Dona Ruth Mandarino ao autor, em setembro de 2006)

Jornal da Cidade, Aracaju, 10-11 maio 2009. Caderno B, p. 9.